

MARCIN JEWDOKIMOW

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Nauk Humanistycznych

e-mail: jewdokimow.marcin@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0330-7334

DOI: 10.34813/ptr3.2022.8

Czy zakonnica może nie być radosna? Refleksje metodologiczne na temat badania form życia konsekrowanego*

May a nun not be joyful?

Methodological reflections on the research on forms of consecrated life

Abstract. The article discusses the methodological challenges associated with the study of the forms of consecrated life. Analysing the studies of sister Jadwiga Cyman, the author shows the limitations associated with the application of “methodological atheism” to research on the indicated phenomenon. At the same time, he critically and diachronically approaches the methodological approach proposed by s. Cyman, who elaborates upon the religious dimension in her research. The author shows that, de facto, her proposal does not show the lives of nuns but reconstructs its certain, currently changing, theological vision. The article ends with the proposal to conduct research on the forms of consecrated life, using the perspective of everyday and lived religion, which - according to the author - allows reaching the actual religious experience.

Keywords: consacrated life, religious orders, methodological atheism, lived religion.

* Artykuł powstał w ramach grantu z Narodowego Centrum Nauki, Opus UMO-2016/21/B/HS6/01057. Pragnę podziękować: dr hab. Dorocie Hall, dr Marcie Kołodziejkiej, dr hab. Sławomirowi Mandesowi, dr. Robertowi Pawlikowi i ks. dr. Wojciechowi Sadłoniowi za krytyczne uwagi do tekstu.

Max Weber określał mnichów, szamanów czy mistyków jako wirtuozów religijnych, a więc takie osoby – jak pisze Peter L. Berger – „których doświadczenia religijne jest bardziej intensywne [od typowego, masowego doświadczenia] i oznacza przekroczenie progu rzeczywistości” (2014, s. 56). W tym sensie życie zakonnika czy zakonnicy przesiąknięte jest religijnością bardziej niż wierzących osób świeckich. W klasztorze kontemplacyjnym – weźmy ten przykład jako skrajny w porównaniu z życiem w zakonach apostołskich – i w życiu mnicha czy mniszki, wymiar religijny wydaje się mieć charakter totalny, a przynajmniej dąży do tego – nie tylko sens i cel poddane są tu jego działaniu, ale także praktyki życia codziennego (szczegółowa organizacja codziennych aktywności, skoncentrowanych na modlitwie i ascezie, ograniczenie, a właściwie prawie całościowe odcięcie od „świata zewnętrznego”, w niektórych zakonach zasada nieopuszczania klasztoru czy milczenia) oraz proces socjalizacji wtórnej (poprzez proces permanentnej formacji duchowej, która przez całe życia ma kształtować w nich postawę zbliżającą do Boga). Zarówno mnisi i mniszki, jak i zakonnicy i zakonnice z zakonów apostołskich poświęcają (konsekrują) swoje życie Bogu, składają śluby wieczyste, zobowiązujące ich do przestrzegania rad ewangelicznych (posłuszeństwa, czystości i ubóstwa). W takim ujęciu życie mniszki czy mnicha, ale poniekąd też zakonnika czy zakonnicy (którzy mogą opuszczać klasztor, pracować poza nim itd.), to życie właściwie w pełni religijne¹. Dominują w nim kategorie religijne, teologiczne. Na przykład dla mniszki robiącej ręcznie różaniec czy uprawiającej rośliny w ogrodzie klasztornym, np. wrydarzu, ta fizyczna praca jest de facto modlitwą, a więc praktyka religijna – można to powiedzieć o wszystkich innych wykonywanych przez nią czynnościach. Tak samo podporządkowanie się regułom panującym w klasztorze, np. przestrzeganie rytmu dnia, spożywania określonych posiłków czy przestrzeganie zasady milczenia przez większą część doby jest praktyka religijna, umożliwiającą zbliżenie się do Boga. Nic dziwnego, że dawnej mnichów określano jako istoty anielskie (por. Milis, 1996), co zawarte jest w źródłosłowie – monastycyzmu – gr. *monachos* to zarazem „jeden”, „sam”, „niepodzielony”, „oddzielony” i „beztroski”, czyli „anielski”, a jedność, do której poprzez wyrzeczenie dąży mnich i mniszka, jest też stanem „beztroski” czy „bez trosk”, „życiem anielskim”, co pozwala być „w pełni gotowym, by służyć Bogu” (Guillaumont, 2006). Można więc powiedzieć, że klasztor to przestrzeń z zasady pozbawiona profanum.

Biorąc pod uwagę specyfikę tej formy życia społecznego, aż dziwi, że bardzo rzadko staje one w centrum zainteresowania socjologicznego (co kontrastuje z bar-

¹ Formy życia konsekrowanego to zbiorcze, kanoniczne określenia dla szeregu zinstytucjonalizowanych zbiorowych i zindywidualizowanych form życia religijnego takich jak: zakony, stowarzyszenia apostołskie, instytucje świeckie czy wdowy i dziewice konsekrowane, żeby wymienić tylko niektóre z nich (odnoszę się tu wyłącznie do Kościoła rzymskokatolickiego, ale monastycyzm obecny jest oczywiście również w innych religiach). To, co łączy te zjawiska, to konsekracja, czyli poświęcenie życia Bogu, które przyjmuje określony charakter (więcej np. Bar 1997, Marecki 1997). W Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK) z 1983 roku życie konsekrowane definiuje się następująco: „Życie konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych jest trwałą formą życia, w której wierni pod działaniem Ducha Świętego, naśladując dokładniej Chrystusa, oddają się całkowicie umiłowaniu nade wszystko Bogu, ażeby – poświęceni nowego i szczególnego tytułu dla chwały Boga, budowania Kościoła i zbawienia świata osiągnąć doskonałą miłość w służbie Królestwa Bożego i, stawszy się w Kościele wyraźnym znakiem, zapowiadać niebieską chwałę” (KPK, 1983 kan. 573 § 1; Codex iuris canonici, 1984).

dzo dużą liczbą tekstów teologicznych i historycznych na ten temat). Tłumaczyć to można na pewno trudną dostępnością tego zjawiska, jak również wyraźną niechęcią zakonników i zakonnic do tego, aby w badaniach uczestniczyć. Na przykład w Polsce po 1945 roku ukazało się około 50 tekstów socjologicznych podejmujących zagadnienie życia konsekrowanego inaczej niż w odniesieniu do problematyki powołań. Troje głównych, polskich badaczy to: s. Jadwiga Cyman (1987a, 1987b, 1988, 1990, 1995), s. Witold Zdaniewicz (1961, 1967, 1977, 1987, 1991, 1993, 2009) i Marta Trzebiatowska (2006, 2008, 2009, 2010, 2013).

Formy życia konsekrowanego stanowią również poważne wyzwanie metodologiczne dla badaczy i badaczek zorientowanych empirycznie – wyzwanie, które odnosi się do szerszego problemu badania doświadczenia religijnego narzędziami empirycznymi, któremu do zagadnienia poświęcony jest ten artykuł. Przedstawiam w nim badania s. Jadwigi Cyman – jej podejście metodologiczne, dowartościowujące wymiar religijny, kontrastuję z „metodologicznym ateizmem”, podejściem dominującym w socjologii. Krytyczna i diachroniczna analiza ujęcia s. Cyman prowadzi mnie do wniosku, że autorka *de facto* nie tyle ukazuje życie sióstr zakonnych, ile rekonstruuje jego pewną, obecnie zmieniającą się, teologiczną wizję. Artykuł kończy propozycja prowadzenia badań nad formami życia konsekrowanego, wykorzystująca perspektywę religii codziennej i przeżywanej, co – zdaniem autora – pozwala dotrzeć do faktycznego doświadczenia religijnego.

Radość zakonnic w badaniach s. Cyman

Siostra Jadwiga Cyman (elżbietanka) w porównawczym ankietowym badaniu żeńskich zgromadzeń zakonnych (RFN, Włochy, Dania, Szwecja, Norwegia, Tanzania, Kamerun, Polska $n = 5242$) pytała o przyczyny radości w życiu sióstr. Z badań wynika, że jej głównym źródłem/przyczyną (takiego określenia używa autorka) jest dla sióstr: świadomość służby Bogu (65,3% odpowiedzi), sprawianie radości innym w każdej okoliczności (15,6% odpowiedzi), dobre spełnianie obowiązku (11,7% odpowiedzi), zgoda z sumieniem (6,1% odpowiedzi). W innym miejscu opracowania autorka wskazuje również, że siostry odczuwają też radość z pozytywnego obcowania z bliźnimi (40,4% odpowiedzi), zachowanej dyskrecji (19,8% odpowiedzi), szczerego przeproszenia, przebaczenia (23,1% odpowiedzi), cicho zniesionej przykrości (15,1% odpowiedzi) (Cyman, 1990, s. 177–178). W kwestionariuszu ankiety, załączonym do publikacji omawiającej wyniki badań, pt. *Działalność apostolska sióstr a integracja ze wspólnotą zakonną* (1990)², pojawia się tylko jedno pytanie dotyczące radości: „Co sprawia mi największą radość?”. Trudno więc powiedzieć, czy dwie grupy przytoczonych odpowiedzi to oddzielne opracowania odpowiedzi na to jedno pytanie, czy też w obu opracowaniach autorka odnosi się do odpowiedzi udzielonych w różnych pytaniach – niestety nie wynika to ani z tekstu książki, ani z samego kwestionariusza ankiety. Niemniej jednak, ważniejsze jest to, że przytoczone pytanie ma charakter otwarty,

² Wyniki tych badań omawiane były w dwóch publikacjach w czasopiśmie teologicznym (1987a, 1988). Podobne badanie przeprowadzone było też przez autorkę wcześniej, za pomocą podobnego narzędzia (jak wnioskować można na podstawie dostępnych tekstów), a jego wyniki ogłoszone w czasopiśmie socjologicznym (1987b).

a więc odpowiedzi stanowią kategoryzację wypowiedzi respondentek. Przytaczam to pytania jednak przede wszystkim z innego powodu – jest ono uderzające, gdyż autorka nie pyta o to, czy siostry są radosne, a jedynie o to, co powoduje ich radość. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że jest to błąd techniczny (zapomniała zadać takiego pytania) lub błąd metodologiczny (założyła, że siostry są radosne, a więc nie ma potrzeby ich o to pytać). W obu przypadkach jest to jednak błąd. Czy jednak na pewno?

W artykule z 1987 roku (Cyman, 1987a), jak w również w publikacji zwartej (1990), prezentację wyników badań w odniesieniu do radości s. Cyman poprzedza krótkim omówieniem teologii radości. Powołując się na różne teksty teologiczne, wskazuje na jej boskie pochodzenie: „radość wynika z samej istoty odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa i działania Ducha Świętego w Kościele i w duszach ludzkich” (adhortacja GD 67 za: Cyman, 1987a, s. 130), jak również to miłość i poznanie Boga oraz kontakt z Nim prowadzi do radości. Kultura współczesna, nastawione na rozrywkę, a zarazem pozbawiona Boga nie zapewnia prawdziwej radości: „cały wielki przemysł rozrywkowy, tworzony obecnie nie jest w stanie zaspokoić potrzeby i głodu radości w życiu człowieka” (s. 130). Taka teologia radości prowadzić musi to wniosku, że życie konsekrowane z zasady musi być pełne radości, gdyż jest pracą zbliżania się, poznawania i kochania Boga: „siostry wewnętrznie rozradowane prawdą ewangelii promieniają na otoczenie” (s. 136). Nawet jeżeli zdarzają się kłopoty interakcyjne, to i tak siostry pozostają „zmęczone i radosne” (s. 136)³. Niepytanie o radość, ale założenie o jej występowaniu potraktowane więc może być nie tyle jako błąd, ile jako konsekwencja przyjęcia perspektywy teologicznej. Siatka teologiczna zostaje tu nałożona na obserwację życia codziennego. Dyskurs teologiczny dominuje; jest filtrem rzeczywistości. W świecie przeżywanym w klasztorze, nawet jeżeli siostry są zmęczone, to pozostają radosne. Prym teologicznego rozumienia świata nad socjologicznym widoczny jest właściwie w całym opracowaniu s. Cyman z 1990 roku. Na przykład w pytaniu o uczestnictwo w Eucharystii, mimo że dowiadujemy się z niego, że 3,4% sióstr przeżywa depresję psychiczną, 6,6% troski i kłopoty z bliźnimi, a nieznacznie ponad 30% bywa senna i zmęczona, to jednak dane te interpretowane są wyłącznie w kontekście przeszkód w uczestnictwie w Eucharystii, a więc – można powiedzieć – w dążeniu do radości duchowej poprzez bliskość z Bogiem (1990, s. 98).

Bliższe przyjrzenie się badaniu s. Cyman pokazuje jednak, że w odniesieniu do niektórych obszarów życia w klasztorze zakłada ona istotność procesów społecznych. Odnosząc się to parametrów religijności ks. Władysława Piwowskiego, wskazuje ona, że trzy z nich są w sposób oczywisty obecne w grupie zakonnej – globalny stosunek do wiary, wiedza religijna i ideologia religijna. Badanie religijności sióstr w ujęciu socjologicznym odnosi ona do: doświadczenia religijnego, praktyk religijnych, wspólnoty religijnej, moralności religijnej oraz czynnego apostołstwa (1990, s. 30–31). Tym samym, mimo prymu wymiaru religijnego pozostawia ona obszar życia w zakonie, który analizować można za pomocą innej niż teologiczna czy religijna ramy. I tak, zastanawia się nad tym, czy siostry w pełni akceptują rady ewangeliczne

³ Podwaliną dla takiej teologii radości/szczęścia oddaje osiem błogosławieństw z Kazania na Górze – człowiek naprawdę szczęśliwy to człowiek błogosławiony; warto przywołać tu też nauczania Jana Pawła II (por. Polak, 2008).

jako pomocne w wykonywaniu apostołstwa, ale także czy większe obowiązki apostołskie nie spowodują „zmniejszenia ich gorliwości w praktykach religijnych” (s. 30) albo nad tym, jak liczba sióstr w klasztorze związana jest z poziomem integracji. Tym samym, należy powiedzieć, że w badaniu s. Cyman przeplatają się, koegzystują ze sobą, a także współpracują w celu wyjaśnienia zachodzących w tym obszarze procesów ujęcie teologiczne i socjologiczne. Niemniej jednak, jak pokazuje przykład pytania o radość zależność tych dwóch ujęć nie jest do końca spójna. Staje się to jeszcze bardziej widoczne, gdy porównamy ze sobą jej teksty, publikowane w czasopismach socjologicznych i teologicznych – w tych drugich unika ona nawiązań socjologicznych, a w tych pierwszych (mowa tu właściwie o jednym jej artykule z 1987 roku w *Studiach Socjologicznych*) ogranicza zdecydowanie wymiar religijny. Analizując jej artykuł socjologiczny można nawet mówić o założeniu wykluczania się dyskursu religijnego i socjologicznego w badaniach nad życiem konsekrowanym. Okazuje się, że – co na pierwszy rzut oka nie zaskakuje – że publikacja socjologiczna oznacza zdecydowaną redukcję wymiaru religijnego analizowanego zjawiska. Problem, strukturujący tekst, postawiony jest socjologicznie – chodzi o stan, a więc kondycję, grupy zakonnej w kontekście aktywności apostołskiej, a więc to, jak aktywność zawodowa wykonywana poza klasztorem, np. praca katechetyczna czy w szpitalu, wpływa na stan/kondycję grupy zakonnej. Większość artykułu stanowi rekonstrukcję podstawowych pojęć socjologicznych takich jak grupa społeczna. Dowiadujemy się z tej części, że społeczność zakonna jest grupą społeczną. Jest to interesujące w zestawieniu z poprzednimi analizami s. Cyman, gdyż pokazuje odmienną perspektywę, np. „w grupie społecznej [...] jednym z warunków integracji jest zaspokojenie odczuwanych potrzeb przez jednostkę, postrzeganie sytuacji zewnętrznej oraz właściwa ocena własnych możliwości działania” (Cyman, 1987b, s. 348). Część teoretyczna tekstu prowadzi autorkę do kilku wniosków: że wspólnota zakonna, jak każda inna, oczekuje od jednostek pewnych postaw i zachowań, że wspólnota zakonna uwzględnia „stałe cechy osobowości nabyte w okresie socjalizacji (w domu rodzinnym), takie jak autentyzm, określone zaspokojenie potrzeb, a nawet wysokość progu frustracji. Cechy te mogą przejawiać dużą trwałość i w ten sposób warunkować kierunek uspołeczniania normatywnego” (s. 353), jak również że „jednostka, której wspólnota zakonna wydaje się za mało atrakcyjna, szuka zaspokojenia swoich potrzeb w środowisku pracy zawodowej, stawiając wyżej to środowisko, bowiem umożliwia ono zawieranie nowych kontaktów interpersonalnych” (s. 354) oraz to że „jednym z ważnych elementów integracji zakonnej jest poczucie własnej identyczności, możliwość podejmowania własnej decyzji w ramach struktury zakonnej, tolerancja postaw, wskazanie ocen i opinii jednostek oraz zapewnienie słusznych nagród” (s. 355). Przykłady te wskazują jednoznacznie na przyjęcie socjologicznej perspektywy, w której to nie miłość do Boga, a szerzej problematyka definiowana stricte teologicznie, ale procesy społeczne stanowią podstawowy wymiar analizy, a dodatkowo kategorie religijne nie są w tej socjologicznej analizie uwzględniane. W artykule w *Studiach Socjologicznych* odniesienia religijne pojawiają się w kilku tylko miejscach, gdy autorka wspomina o tym, że zobowiązanie wobec posłuszeństwa przełożonym ma umożliwić spełnienie woli Bożej, przestrzeganie reguły prowadzi do świętości, że decyzja przełożonej wywodzi

się z Ducha Świętego, który mieszka we wspólnocie, ale też bierze pod uwagę zdanie siostr, a sama władza przełożonej jest wyrazem miłości Boga oraz że „rzeczywistość życia wspólnego na czele z przełożoną uczy każdą członkinię umiłowania woli Bożej” (s. 358); definiuje również wspólnotę zakonną, odnosząc się do aspektu nadprzyrodzonego: „specyficzny rodzaj grupy społecznej o charakterze religijnym [który] należy ściśle i nieodłącznie do życia i świętości Kościoła. Dlatego zgromadzeniem zakonnym można nazwać grupę społeczną, które realizuje oprócz wymienionych elementów [m.in. wspólny cel, określone normy, hierarchię kierownictwa, wyodrębnienie się grup interakcyjnych i grup wartościowych, identyfikację z zadaniami grupy, zaspokojenie osobisty potrzeb i aspiracji] także wartości nadprzyrodzone” (1987b, s. 361). Zawarcie w tej przytoczonej w zakończeniu artykułu definicji wartości nadprzyrodzonych nie wprowadza tu jednak wymiaru analizy wybranego zjawiska, ale ma na celu wyłącznie jego zdefiniowanie, które odbywa w oderwaniu od samej analiza, pomijającej ten wymiar na rzecz podjęcia zagadnień stricte socjologicznych. Analizy na podstawie zebranych danych prowadzą autorkę do ciekawych wniosków, np. ustalenia związku pomiędzy liczbą siostr we wspólnocie z chęcią przebywania w mniejszym lub większym domu zakonnym (siostry wolą wspólnoty małe i średnie wobec większych, które chętnie by zmieniły).

Porównując ze sobą tekst socjologiczny i teologiczne s. Cyman (artykuły 1987a, 1987b, 1988), należy podsumować, że traktuje ona dyskurs socjologiczny i teologiczny jako wykluczające się – oba opisują inne wymiary zjawiska życia konsekrowanego, które to wymiary nie są ze sobą powiązane. Dyskurs socjologiczny w jej wykonaniu milczy o Bogu, o całym nadnaturalnym wymiarze życia w zakonie, a teksty teologiczne, choć posługują się metodą ankietową, nie stawiają pytań i nie analizują udzielonych na nie odpowiedzi w perspektywie socjologicznej. W dyskursie teologicznym nie ma po co pytać siostr o to, czy są nie są radosne. Pytanie takie można by zadać wyłącznie w dyskursie socjologicznym (choć sama s. Cyman także go nie stawia). Dopiero w tekście z 1990 roku ma miejsc próba powiązania tych dyskursów, choć – jak pisałem wcześniej – odbywa się to w sposób niedopracowany. Uwaga o propozycji powiązania wymiaru socjologicznego i religijnego w tekstach ks. Witolda Zdaniewicza

Na marginesie powyższych uwag przywołać należy teksty na temat życia zakonnego, drugiego kluczowego polskiego badacza tego zjawiska – ks. Witolda Zdaniewicza, który proponuje, aby na wymiar społeczny patrzeć jako komplementarny w stosunku do wymiaru religijnego. W tekście pt. *Socjologia zakonu*, stanowiącym de facto skrótowe omówieniu ustaleń z jego niepublikowanej rozprawy habilitacyjnej z 1973 roku, autor kreśli wyraźny horyzont poznania socjologicznego: „socjologia jest nauką empiryczną a zakony należą do rzeczywistości religijnej, czyli takiej, która nie jest całkowicie dostępna socjologii” (Zdaniewicz, 2009, s. 402). Po takim ustaleniu wstępnym autor poświęca sporo miejsca na rekonstrukcję – jak pisze – teologicznego i kanonicznego modelu zakonu (w tym m.in. kwestię rad ewangelicznych, powołani, religijne zadania zakonu takie jak przekazywanie miłości Boga i bliźniego itd.). Co ważne, model teologiczno-kanoniczny stanowi dla niego „punkt odniesienia dla badań socjologicznych” (s. 405), co oznacza, że zdaniem ks. Zdaniewicza pominięcie

go – jak robił to np. przywołany Goffman – jest błędne. Autora wskazuje zarazem, że dyskurs socjologiczny traktować można jako komplementarny a nie konkurencyjny w stosunku do religijnego, pisząc o tym, że modele teologiczny, kanoniczny i socjologiczny docierają do innych „struktur życia zakonnego” (s. 406). Komplementarność tych modeli związana jest z tym, że „model społecznego systemu zakonu musi liczyć się z modelami już istniejącymi odnośnie życia zakonnego, a mianowicie z modelem teologiczno-kanonicznym” (s. 406), jak również z tym, że ujęcie socjologiczne stanowić ma „socjologiczną interpretację tych teologiczno-kanonicznych elementów stanu zakonnego” (s. 406). Wymiar, struktura czy model społeczny określa tak: „życie zakonne prezentuje bardzo bogate formy życia społecznego widocznych jakby w laboratorium – od makroukładu organizacji zakonnych po małe wspólnoty placówek zakonnych. Można zatem mówić o grupie czy kręgu społecznym lub traktować społeczność zakonną jako system społeczny, w którym występują struktury i funkcje społeczne” (s. 405).

Jak się wydaje z przytoczonych fragmentów, ks. Zdaniewicz nie jest precyzyjny lub konsekwentny w swoim ujęciu. Zakłada bowiem jednocześnie, że rzeczywistość religijna nie jest w całości dostępna socjologii, a następnie twierdzi, że analiza socjologiczna stanowi interpretację tego modelu teologiczno-kanonicznego, a więc wymiaru religijnego. Można przyjąć – jak uważam – że ks. Zdaniewiczowi chodzić może właśnie o to, że istnieje taki wymiar, element czy część wymiaru religijnego, którego nie da się socjologizować, ale jest to właśnie tylko element czy część. Ks. Zdaniewicz milczy o tym, co pozostaje poza horyzontem inspekcji socjologicznej. W ostatniej części artykułu proponuję, że dopiero przyjęcie perspektywy aktorów społecznych i życia codziennego pozwala na pewne spójne, choć także dyskusyjne, powiązanie tych dwóch wymiarów. Zanim jednak do tego przejdę, dyskutowane zagadnienie omówię w szerszym kontekście dominującego w socjologii podejścia metodologicznego – metodologicznego ateizmu, oraz jego krytyk.

Metodologiczny ateizm

Aplikację ujęcia socjologicznego do opisu tej formy życia rozpatrywać można jako sytuację niespójności opisu w stosunku do świata przeżywanego, można to rozumieć także jako przejaw przemocy symbolicznej czy sekularyzację samego zjawiska, ponieważ dyskurs socjologiczny posługuje się innymi założeniami co do natury rzeczywistości niż dyskurs religijny. Dobrym przykładem może być tu Ervinga Goffmana rozumienie klasztoru jako instytucji totalnej. Dla amerykańskiego socjologia nie były ważne motywacje aktorów społecznych, ich sposób rozumienia świata. Koncentruje się on na: kwestii nieposiadania i posiadania przedmiotów osobistych przez mnichów (Goffman, 2011, s. 29), dowartościowaniu nieposiadania przedmiotów osobistych dla rozwoju self w instytucjach religijnych (s. 28), postawach ciała i gestach, np. całowaniu stóp, jako sposobu zawstydzenia (s. 31), zasad wstępu do instytucji – rekrutacja poprzez powołanie (s. 121), zwrócenie uwagi na związek układu przestrzeni z self, gdzie układ przestrzeni nakierowany jest na przypominanie o kondycji ludzkiej

i związku z Bogiem (s. 53–54), podkreśleniu zmiany pozycji społecznej poprzez wstąpienie do klasztoru (s. 78). Dla Goffmana instytucja totalna ogranicza, zniewala i kontroluje człowieka. Przykład analiz Goffmana pokazuje wyraźnie sekularyzujący charakter jego analizy – instytucje rozumiane dla ich członków czy członkiń jako wyzwalające z ograniczeń życia doczesnego i umożliwiające realne zbliżenie się do Boga, w ujęciu socjologa stają się swoim przeciwieństwem. Dyskurs naukowy obiektywizuje ujęcie socjologa i odsłania „prawdziwy” sens życia „osadzonych” [inmates], jak o mieszkańcach wszystkich instytucji pisał Goffman. Ujęcie Goffmana nazwać można wykluczającym – w jego wykonaniu badanie klasztorów pomija wymiar życia codziennego, rozpatrywanego z perspektywy aktorów społecznych. To ujęcie ma charakter stricte sekularyzujący. Dla Goffmana zakonnice – będąc osadzonymi – muszą być z zasady nieszczęśliwe (Goffman o tym nie pisze, ale taki wniosek można wyciągnąć z jego analiz).

Zestawiając ze sobą teksty s. Cyman i Goffmana o klasztorze, widać, że prezentują one właściwie przeciwstawne ujęcia – ten drugi wyklucza kategorie religijne, ta pierwsza traktuje je jako centralne (co jest – jak pokazałem – pewnym uproszczeniem, bo w analizach s. Cyman spotykamy również przykłady uwzględniania ujęcia socjologicznego w takim znaczeniu, że analizuje ona rzeczywistość klasztoru bez odniesienia do kategorii religijnych, jednak tylko w pewnych obszarach).

Powyższe szczegółowe analizy tekstów s. Cyman podsumować można stwierdzeniem, że gdy pisze ona do periodyku socjologicznego, przyjmuje perspektywę metodologicznego ateizmu, a gdy pisze do czasopisma teologicznego – uwzględnia wymiar religijny. To rozdarcie jest charakterystyczne dla dominującego, socjologicznego stosunku do doświadczenia religijnego, określonego przez Petera L. Bergera jako „metodologiczny ateizm”. Jak wskazuje Berger, „każde badanie religijnych treści, które ogranicza się do treści empirycznie dostępnych, musi koniecznie opierać się na «metodologicznym ateizmie»” (Berger, 1997, s. 146), a więc zakładać, że Bóg nie istnieje. Jak wskazuje Michael A. Cantrell, argumentując za przyjęciem takiej perspektywy Berger, twierdzi, że doświadczenie tego, co święte [the sacred] nie należy do „świata doświadczenia w naturze i historii” (2005, s. 378). Cantrell – analizując argument Bergera – zwraca uwagę, że pisząc o świecie, ma on na myśli Lebesnwelt, a więc jest to fenomenologiczne, Schutzowskie rozumie, które oznacza świat życia codziennego, świat, który znamy. Już w tym momencie staje się bardziej niż wyraźnie, że ujęcie fenomenologiczne w rozumieniu Bergera nie tyle prowadzi do przyjęcia postawy ateistycznej jako wniosku z zakładanej teoretycznej konstrukcji świata, ile jest neutralizowanym założeniem o tym, że wszyscy przeżywają świat na sposób ateistyczny – świat może bowiem być i de facto jest zamieszkiwany zarówno przez takich aktorów i aktorki społeczne, dla których doświadczenie tego, co święte, może nie mieścić się w ich codziennej i przyjmowanej przez nich naturalnej postawy, nazwijmy ich ludźmi zsekualizowanymi, i takich, dla których w naturalnej postawie doświadczenie to jest obecne. Zakonnice i zakonnicy w procesie formacji dążą do przyjęcia perspektywy religijnej jako nadrzędnej i wyeliminowanie innych perspektyw. Dla zakonnicy, zresztą tak samo jak dla każdej wierzącej osoby, to co święte czy Bóg obecne są w codziennym życiu i w empirycznym świecie.

Poza metodologicznym ateizmem

Berger podjął to kluczowe metodologiczne zagadnienie także w późniejszym tekście (*The many altars of modernity*, 2014), gdzie w sposób poszerzony dyskutuje relacje pomiędzy dyskursem religijnym i sekularnym w ujęciu fenomenologicznym, traktując to jako jeden z problemów z teorią sekularyzacji. Inaczej niż robił to na przełomie lat 60. i 70., obecnie zauważa, że w ramach *Lebenswelt* obecne mogą być różne – religijne i sekularne – nastawienia wobec świata. Jak twierdzi, obecnie mamy do czynienia nie tyle z dominacją dyskursu sekularnego, ile z koegzystencją dyskursów religijnego i sekularnego⁴. Wskazuje jednocześnie, że obecnie nie wszystkie dyskursy religijne zostały zastąpione przez sekularne – obecnie mamy do czynienia z koegzystencją dyskursów religijnych i sekularnego, a więc z pluralizmem. Zdaniem Bergera jednostki nie traktują dyskursów religijnego (czy dokładnie religijnych) i sekularnych jako wykluczających się, ale jako współwystępujące (co jest dla niego cechą nowoczesnego człowieka), choć przyznaje, że dyskurs sekularny zajmuje w świadomości nowoczesnego człowieka miejsce uprzywilejowane (s. 53). Berger wskazuje też, że współwystępowanie tych dwóch dyskursów w świadomości jednostek może prowadzić do napięcia, które jednostki starają się zniwelować (s. 54). Napięcie to jest tu przedstawione jako napięcie jednostki właśnie, zlokalizowane w jej umyśle czy świadomości. Można podać jednak bardzo duże przykłady pokazujących, że napięcie to ma także wymiar zbiorowy i polityczny (o czym Berger także pisze). Jednocześnie, Berger podkreśla, że dyskurs religijny, którym posługuje się dana jednostka, nie musi spójnie odzwierciedlać założeń kanonicznych, np. – jak uprzykładać to Berger – część katolików wierzy w reinkarnację. Na poziomie życia codziennego po prostu tak jest i tak to działa.

Należy podkreślić, że ujęcie dyskursywne, proponowane przez Bergera, krytykowane było przez Detlefa Pollacka (2014), który twierdzi, że podział na dyskurs religijny i sekularny jest na tyle głęboki, że stanowią one odmienne uniwersalności, z zasady będą ze sobą w konflikcie i nie mogące – logicznie patrząc – współegzystować: „w nauce akceptacja wykluczających się sądów nie może mieć miejsca”

⁴ Zdaniem Bergera błędem teorii sekularyzacji – co jest obecnie rozpowszechnioną opinią – było założenie o tym, że sekularyzacja musi prowadzić do spadku znaczenia religii czy jej zupełnego zaniku. Berger twierdzi, że teoria sekularyzacji „nie myliła się do końca, gdyż nowoczesność stworzyła sekularny dyskurs, który umożliwił ludziom rozpatrywanie wielu obszarów życia bez żadnego odniesienia do religijnych definicji rzeczywistości” (2014, s. 51). Inaczej nazywa to za Charlesem Taylorem „immanentną ramą”, która pozwala rozważać świat bez odniesienia do transcendencji (Taylor, 2007 za: Berger, 2014, s. 51), tak jakby Bóg nie istniał (Berger, 2014, s. 52). Dla Bergera ta zmiana nie była tylko zmianą idei, jak opisuje ją Taylor, ale także zmianą rozumienia świata w ujęciu społecznym, gdyż rama immanentna rozprzestrzeniła się, stając się w cywilizacji zachodniej dominującą. Berger wskazuje, że dyskurs sekularny funkcjonuje tak na poziomie „subiektywnych umysłów jednostek, które nauczyły się rozumieć różne obszary rzeczywistości bez założeń o naturze nadnaturalnej, ale też w obiektywnym porządku społecznym, w którym różne instytucje, działają bez takich założeń” (s. 52). Berger podaje przykład szpitala i obecnej w nim kaplicy, wskazując, że chociaż pacjent może ją odwiedzić, to jednak odbywa się to za zgoda lekarzy – „władców lokalnej rzeczywistości” (s. 52), w której kapelan pozostaje „gościem z obcego państwa” (Berger, 2014). Poszukując początku rozwoju tego dyskursu Berger – za Karlem Jaspersem – wskazuje na okres pomiędzy ósmym i piątym wiekiem przed naszą erą (kiedy nastąpiło to we wszystkich dużych cywilizacjach) oraz – odnosząc się do Erica Voegelina – precyzuje (i to ujęcie jest Bergerowi bliższe), że dla cywilizacji zachodniej moment tych narodzin nastąpił w starożytnym Izraelu i starożytnej Grecji; odnosi się także do Maxa Webera, wskazując, że charakterystyczna dla cywilizacji zachodniej racjonalność stworzyła naukę, będącą dyskursem wykluczającym Boga, a więc immanentnym.

(s. 121). Argument Pollacka jest ważny i przekonujący, należy jednak rozważyć, na jakim poziomie jest on ułożony: teorii naukowej czy praktyki życia codziennego. Wydaje się, że Pollack myli te dwa poziomy. Faktycznie bowiem argumenty Bergera nie dotyczą tego, czy Bóg wpływa na świat społeczny, ale co myślą o tym wpływie ludzie. Tym samym, Berger twierdzi, że w życiu codziennym jednostki łączą ze sobą te dyskursy, znoszą ich uniwersalność, a jednocześnie mogą ją akceptować. Może oznacza to, że jednostki są złymi naukowcami albo że w ogóle nie rozumieją, że nie można tak myśleć (jak pewnie uznałby Pollack), ale właśnie tak myślą – i to jest właśnie prawda o świecie społecznym, którą naukowiec powinien starać się uchwycić. Berger podkreśla, że celem nauki nie jest stwierdzenie, czy Bóg rzeczywiście wpływa na świat, ale jakie są konsekwencje tego, że ludzie w to wierzą. Podaje przykład pentakostalizmu, wskazując, że wbrew intuicji z perspektywy socjologicznej jest to ruch modernizujący dane społeczności, które straciły tradycyjne źródła pomocy społecznej takie jak klan czy wioska, a kościół pentakostalny jest wspierającą wspólnotą, opartą na dobrowolnym udziale (s. 61). Tym samym, w tym późniejszym tekście Berger odchodzi od koncepcji metodologicznego ateizmu, a poprzez przyznanie, że w świecie egzystować mogą zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące, wykorzystuje faktycznie i w pełni perspektywę fenomenologiczną (wcześniej zakładał, że ludzkie, codzienne doświadczenie jest doświadczeniem zsekularyzowanym, co jest oczywistym błędem). Innymi słowy, poprzez uwzględnienie tego, że ludzie wierzą w Boga, nauka nie musi zakładać, że Bóg istnieje, może badać wpływ tego założenia, które mają aktorzy społeczni, na przemiany społeczne, a więc przyjmować, choć na innym poziomie, jakby Bóg istniał.

Ta zmiana w podejściu Bergera wpisuje się w szerszą zmianę, która nastąpiła w ramach badań nad religią. Mimo przekształceń⁵, jakie nastąpiły w polu społecznych badań nad religią, wciąż traktuje się metodologiczny ateizm – choć krytykowany z wielu perspektyw⁶ – jako normę w badaniach socjologicznych (por. Porpora, 2006 i Cantrell 2015), co wyraźnie ujawnia się w przypadku tekstów s. Cyman, zmieniającej podejście metodologiczne w zależności od typu tekstu. Jednocześnie rozwijają się perspektywy konkurencyjne: „metodologiczny ludyzm» [methodological ludism], który zachęca uczonego do wykorzystania jego/jej zdolności do gry, aby tymczasowo utożsamiać się z twierdzeniami prawdy wierzących (Knibble and Droogers, 2011); «wzajemne oświecenie» [reciprocal illumination], podejście porównawcze, które stara się strzec różnic między tradycjami religijnymi, jednocześnie badając, w jaki sposób wzajemnie się oświeclają (Sharma 2005); «religia przeżywana» [lived religion], która koncentruje się na religii «jednostek» jako praktykowanej, w całej ich złożoności i dynamice (McGuire. 2008, s. 5; patrz Orsi, 2002); «nieredukcyjna 'materialistyczna' fenomenologia religii» [nonreductive 'materialist' phenomenology of religion], która bada dialektykę między warunkami, które umożliwiają doświadczenie religijne,

⁵ Michael A. Cantrell, za którym powtarzam tę opinię wskazuje tu m.in. na takie zmiany jak: postępujący upadek establishmentu WASP (White Anglo-Saxon Protestants), rozwój wrażliwości postmodernistycznej czy ujęć post-sekularnych.

⁶ Na przykład przywołany Cantrell zarzuca wcześniej koncepcji Bergera m.in. to, że „fabrykuje i trywializuje doświadczenie religijne, jak również nie jest w stanie wytłumaczyć wiary i poświęcenia religijnego” (Cantrell, 2015, s. 376).

a efektem tych doświadczeń (Vasquez, 2010); i «ontologiczny pluralizm» [ontological pluralism], metoda, która eliminuje możliwość fałszywej świadomości poprzez status ontologiczny różnym i niekompatybilnym formom życia wierzącego (Latour, 2013a, 2013b)” (Cantrell, 2015, s. 393).

Wszystkie wymienione przez Cantrella podejścia metodologiczne są warte rozważenia w badaniach nad formami życia konsekrowanego. Ze względu na to, że w badaniach własnych wykorzystuję koncepcję McGuire (2008) i Ammersman (2007), to jej przyjrę się na koniec tego artykułu, wykorzystując ją jednocześnie jako punkt odniesienia dla krytyki podejścia s. Cyman.

Zakończenie: w stronę perspektywy religii przeżywanej w klasztorze

Koncepcje religii przeżywanej [lived religion] (McGuire, 2008) i codziennej [everyday religion] (Ammerman, 2007), podkreślają m.in. konieczność badania nie tylko instytucjonalnej wizji religii i jej praktyki, ale właśnie tego, w jaki sposób religia jest praktykowana. Są to ujęcie fenomenologiczne, a więc bezpośrednio związane z tradycją, do której nawiązuje Berger.

Według McGuire (2008) codzienne aspekty religii i duchowości obejmują indywidualne praktyki, doświadczenia i ekspresje „zwykłych ludzi (w miejsce oficjalnych rzeczników) w kontekście ich codziennego życia” (s. 12). Amerykańska socjolożka podkreśla znaczenie badania religii i duchowości w odniesieniu do jednostek, które żyją „w określonym czasie i otoczeniu kulturowym” (McGuire, 2008), zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz instytucji religijnych, które definiują ich wierzenia i praktyki religijne. Oczywiście, ludzie wytwarzają i tworzą te praktyki, doświadczenia i ekspresje w relacji do kontekstu społecznego: „indywidualna religia jest jednak zasadniczo społeczna. Jej elementami składowymi są wspólne znaczenia i doświadczenia, wyuczone praktyki, zapożyczona wyobraźnia i przekazywane spostrzeżenia” (s. 13). Dlatego konkluduje: „religia przeżywana [religion-as-lived] opiera się bardziej na takich praktykach religijnych niż na ideach i wierzeniach religijnych, niekoniecznie jest logicznie spójna. Raczej wymaga praktycznej spójności” (s. 15).

Uwagi McGuire pozwalają spojrzeć na niepytanie o radość zakonnic przez s. Cyman w nowym świetle. Ujawniają one bowiem, że elżbietanka w swoich badaniach przyjęła pozycję „rzeczniczki” zinstytucjonalizowanej wizji życia zakonnicy, która – jak pokazały przywołane przez nią teksty – zakłada, że zakonnica z zasady jest radosna. Badania s. Cyman robią ukłon w stronę dyskursu religijnego i jako takie stanowią dyskusję z metodologicznym ateizmem, niemniej jednak nie przyjmują one perspektywy samych zakonnic. Ta końcowa konkluzja wymaga poszerzonego komentarza, biorącego pod uwagę przekształcenia, która mają obecnie miejsce w Kościele katolickim oraz w klasztorach.

Od czasu badań s. Cyman w życiu zakonnym zaszły różnego rodzaju zmiany, które przekładają się m.in. na odmienne, nowe rozumienie procesu formacji zakonnej. Uwzględnia się otóż w niej obecnie również psychologiczne aspekty życia człowieka,

która w ramach wcześniejszego ujęcia były po prostu pomijane na rzecz dowartościowania wymiaru duchowego. Jak wskazuje Peter Egenolf, różne modele nowej formacji odnoszą się pierwszorzędnie do psychologii humanistycznej, podkreślając znaczenie dla procesu formacji relacji interpersonalnych, rozwoju osobistego i życia wspólnotowego w miejsce wcześniejszego podejście legalistycznego i bezosobowego (2003, s. 84). Na przykład dla Luigiego M. Rulli (1971) czy Rulli, Ridicka, Imody (1986) „formacja ma nie tylko na celu przekazanie rozumienia chrześcijańskiego powołania, ale także umożliwić ludziom wzrost w wewnętrznej wolności, która pozwoli im przeżywać powołania pełniej i całym sercem” (s. 89). Obecnie „nowa” formacja nie zastąpiła „starej”, ale są to równoległe funkcjonujące modele. Na tym – bardzo skrótowo naszkicowanym tle – bardzo wyraźnie widać, że badania s. Cyman można traktować jako znak czasu – faktycznie bowiem w momencie, gdy prowadziła swoje badania, nie pytano zakonnic o to, czy jest szczęśliwa lub radosna w wymiarze psychologicznym – dowartościowanie wymiaru psychologicznego to efekt ostatnich lat przemian. O ile więc jeszcze kilkadziesiąt lat temu socjologiczne pytanie zakonnice o to, czy w ogóle są radosne, mogłoby być uznane za przejaw niezrozumienia badanej rzeczywistości społecznej czy też jej nachalne sekularyzowanie, o tyle obecnie nie musi być to tak odebrane.

Literatura

- Bar, J.R. o. OFMConv. (1977). *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*. Wydanie trzecie rozszerzone. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tum. Wł. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger, P.L. (2014). *The many altars of modernity*. Boston, Berlin: De Gruyter.
- Cantrell, M.A. (2016). Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic? *Journal of the American Academy of Religion*, 84(2), 373–400. doi: 10.1093/jaarel/lfv066
- Codex iuris canonici: auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus = Kodeks prawa kanonicznego*. (1984). Tłum. Edward Szafranski. Poznań: Pallottinum.
- Cyman, J. s. CSSE (1983). *Udział siostr zakonnych w bezpośredniej i pośredniej misji Kościoła a integracja ze zgromadzeniem zakonnym (na przykładzie archidiecezji wrocławskiej)*. Rozprawa doktorska. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny (Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).
- Cyman, J. s. CSSE (1987a). Wspólnota zakonna grupą społeczną. *Studia Socjologiczne*, 3–4, 343–362.
- Cyman, J. s. CSSE (1987b). Niektóre czynniki kształtujące więź zakonną. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 34(6), 124–138.
- Cyman, J. s. CSSE (1988). Praktyki religijne i konsekuracyjny wymiar apostołstwa siostr zakonnych. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 35(6), 112–132.
- Cyman, J. s. CSSE (1990). *Działalność apostołska siostr a integracja ze wspólnotą zakonną: na przykładzie wybranych krajów*. Wrocław: Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety.
- Cyman, J. s. CSSE (1995). *Rewindykacja materialna a apostołstwo siostr zakonnych w latach 1989-1995*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Egenolf, P. (2003). Vocation and Motivation. The Theories of Luigi Rulla. *The Way*, 42(3), 81–93.

- Goffman, E. (2011). *Instytucje totalne: o pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, tłum. O. Waśkiewicz, J. Łaszc. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Guillaumont, A. (2006). *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. s. S. Wirprzanka OSBap. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Jewdokimow, M. (2018). *Klasztor w perspektywie socjologicznej: w poszukiwaniu nowego ujęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Knibble, K., Droogers A. (2011). Methodological Ludism and the Academic Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 23(3–4), 283–303.
- Latour, B. (2013a). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2013b). *Rejoicing: The Torments of Religious Speech*. London, UK: Polity
- Marecki, J. o. OFMCap. (1997). *Zakony męskie w Polsce*. Warszawa: Universitas.
- Milis, L. J. R. (1996). *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. J. Piątkowska. Kraków: Znak.
- Orsi, R.A. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Polak, G. (2008). *Szczęście – Jan Paweł II*. Warszawa: New Media Concept sp. z o. o.
- Pollack, D. (2014). Response by Detlef Pollack: Toward a New Paradigm for the Sociology of Religion? W: P.L. Berger(editor), *The many altars of modernity* (111–122). Boston, Berlin: De Gruyter.
- Porpora, D.V. (2006). Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 36(1), 57–75.
- Rulla, L.M. (1971). *Depth Psychology and Vocation: A Psychological Perspective*. Rome: Gregorian University Press.
- Rulla, L. M., Ridick, J., Imoda, F. (1986). *Anthropology of the Christian Vocation: Existential Confirmation*. Rome: Gregorian University Press.
- Sharma, A. (2005). *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*. New York, NY: State University of New York Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Trzebiatowska, M. (2006). Habit does not a nun make? Religious dress in the everyday lives of Polish Catholic nuns. W: K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.), *Kobiety i religie (Women and Religions)* (185–209). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Trzebiatowska, M. (2008). Vocational Habit(u)s: Catholic Nuns in Contemporary Poland. W: G. Vincett, K. Aune, S. Sharma (Eds). *Women and Religion in the West: Challenging secularization. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association With the BSA Sociology of Religion Study Group* (83–89). Aldershot: Ashgate.
- Trzebiatowska, M. (2009). Common pathways, different lives: The ‘coming out’ narratives of Catholic nuns and lesbians in Poland. W: S. Hunt (editor), *Contemporary Christianity and LGBT Sexualities* (51–66). Aldershot: Ashgate.
- Trzebiatowska, M. (2010). Habit does not a nun make? Religious dress in the everyday lives of Polish Catholic nuns. *Journal of Contemporary Religion*, 25(1), 51–65.
- Trzebiatowska, M. (2013). Beyond compliance and resistance: Polish Catholic nuns negotiating femininity. *European Journal of Women's Studies*, 20(2), 204–218.
- Vasquez, M.A. (2010). *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Zdaniewicz, W. ks. SAC. (1961). Ewolucja życia zakonnego. *Ateneum Kapłańskie*, 2, 17–30.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1967). Wspólnota zakonna. *Ateneum Kapłańskie*, 70, 369–382.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1968). *Z problematyki powołań braci zakonnych w Polsce*. Ołtarzew. Praca niepublikowana (Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC).

- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1974). *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce)*. Praca niepublikowana (Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Archwium Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1977). Socjografia Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego. W: W. Zdaniewicz (red.), *Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego: jubileusz wspólnoty ołtarzewskiej 1927–1977* (164–181). Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1987). Statystyka zakonów w świecie i w Polsce. W: *Apostolskie posłannictwo zakonów* (105–136). Poznań.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1991). Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik Statystyczny* (146–163). Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, Zakład Socjologii Religii SAC.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (1993). Statystyka instytutów życia apostołskiego w Polsce (1991). *Życie Konsekrowane*, 1, 28–37.
- Zdaniewicz, W., ks. SAC. (2009). Socjologia zakonu. W: S.H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce* (402–415). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego,

