

SYLWIA JASKULSKA

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu*

KAROL MOTYL

*Akademia im. Jana Długosza  
w Częstochowie*

## **GRA O TRON? RYTUAŁY I GRY W OPTYCE TEORII ANTROPOLOGICZNEJ CLIFFORDA GEERTZA I ANALIZY TRANSAKCYJNEJ. PRZYSZYNEK DO BADAŃNA CODZIENNOŚCI SZKOŁY**

**ABSTRACT.** Jaskulska Sylwia, Motyl Karol, *Gra o tron? Rytuały i gry w optyce teorii antropologicznej Clifforda Geertza i analizy transakcyjnej. Przyczynek do badania codzienności szkoły* [Game of Thrones? Rituals and Games from the Point of View of Clifford Geertz's Anthropological Theory and Transactional Analysis. A Contribution to Research on the School Everyday Life]. *Studia Edukacyjne* nr 31, 2014, Poznań 2014, pp. 73-94. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2781-6. ISSN 1233-6688

At present, scientific research aims at interdisciplinary approach. In this article, we attempt to present the categories of ritual and game in two approaches: that of cultural anthropology and transactional analysis. We notice common areas of interest whose background can be, for example, the notion of deep play introduced by Clifford Geertz. On the one hand, it is a ritual activity from the anthropological point of view; on the other hand, and according to transactional analysis, it reveals a hidden dimension of human relations and makes it possible for these phenomena to be analysed and interpreted. We shall try and move the category of deep play onto the ground of pedagogy in order to indicate its possible application in research into the school everyday life.

**Key words:** deep play, ritual, play, cultural anthropology, transactional analysis, school everyday life

W niniejszym tekście przywołujemy jedną z aplikacji pojęć rytuał i gra w psychologii, jako że interesują nas te kategorie w ujęciu analizy transakcyjnej. Zestawiamy je z poglądami Clifforda Geertza, który rytuały uczynił jednym z ważniejszych przedmiotów swoich badań. Antropolog ten rytuał-

ne walki kogutów na Bali nazwał głęboką grą. Nasz pomysł narodził się z obserwacji rzeczywistości społecznej, w której obecne są rytuały i gry w rozumieniu analizy transakcyjnej. Często mówiąc o relacjach międzyludzkich, przywołuje się takie zjawiska, jak rywalizacja, walka o pozycję, wyścig szczurów. Między ludźmi toczą się walki o wyznaczniki sukcesu, korzystne dla jednostki etykiety, o pozycję w grupie społecznej. Roboczo nazywając te zjawiska „grą o tron” (na wzór tytułu popularnej powieści i serialu fantasy), pytamy o znaczenia, jakie gry te mają dla swoich uczestników. Szczególnie interesują nas niektóre rytualne, w naszym mniemaniu, zachowania uczestników interakcji, które spełniają założenia gry głębokiej – gry, w której „tron” tylko z pozoru jest celem rozgrywek, rzeczywiście zaś gra toczy się o zupełnie inną stawkę, co wyjaśniamy w naszej narracji<sup>1</sup>. Dostrzegamy zatem możliwość zestawienia kategorii „rytuał” i „gra” w rozumieniu analizy transakcyjnej, z ujęciem gry głębokiej Geertza w celu odczytania pewnych wycinków rzeczywistości społecznej. Jako egzemplifikację naszych rozważań przytoczymy kilka szczególnie bliskich nam, za względu na nasze zainteresowania naukowe, przykładów, a dotyczyć one będą gier obecnych w codzienności szkoły.

Ze względu na tak sformułowany cel tekstu nie będziemy się zatem skupiali na historii używanych pojęć, nie podejmiemy też prób ich definiowania z różnych perspektyw teoretycznych. Pozostaniemy przy przywołaniu tych wątków, które są, w naszym mniemaniu, istotne w kontekście poruszanych kwestii. Najważniejszym punktem odniesienia będzie dla nas symboliczny nurt antropologii, szczególnie zaś poglądy na rytualną naturę interakcji międzyludzkich w ujęciu Clifforda Geertza oraz założenia analizy transakcyjnej.

Rytuał jest kategorią analityczną, obiektem badań, a nawet metodą badawczą<sup>2</sup>. Wielość sposobów definiowania tego pojęcia ma źródło zarówno w fakcie jego obecności w tradycji różnych szkół antropologicznych, jak i w jego upowszechnieniu na gruncie wielu innych, poza antropologią, nauk. Taki stan rzeczy jest z jednej strony pożądany, bowiem sprawia, że pojęcie żyje, ewoluuje i jest użyteczne. Trend uprawiania nauki w sposób interdyscyplinarny nie dziwi, stał się nawet w pewien sposób obowiązujący, traktowany jako antidotum zarówno na wąskie, linearne uprawianie nauki, jak i na naukowy eklektyzm, choć nadal budzi kontrowersje, a nawet sprzeciw niektórych środowisk naukowych. Jak pisze Maria Dudzikowa:

<sup>1</sup> Pojęcia, których używamy definiujemy w odpowiednich częściach tekstu.

<sup>2</sup> Por. J. Tokarska-Bakir, *W winnicy rytuału*, [w:] *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, red. V. Turner, przekł. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 9.

sprostanie wyzwaniom interdyscyplinarności staje się (...) dotkliwą koniecznością nauk społecznych, czy też szeroko rozumianej humanistyki, jako że muszą poradzić sobie z problemami relacji pomiędzy ekonomią, polityką, społeczeństwem, kulturą i związanymi z pytaniami „w poprzek” dyscyplin i uświęconych tradycją obszarów badań z przekroczeniem utartych granic<sup>3</sup>.

Zatem, aplikacja kategorii początkowo typowej tylko dla rozważań antropologii na grunt pedagogiki, psychologii, historii, czy socjologii nie dziwi. Z drugiej strony, co podkreślają choćby polscy teoretycy zagadnienia, Wojciech Burszta i Michał Buchowski<sup>4</sup>, może dojść do rozmycia znaczenia pojęcia, które nawet na gruncie antropologii nabrało, wraz z rozwojem i przemianami w obrębie tej nauki, wielu znaczeń. Przywołani autorzy boją się zamętu definicyjnego i metodologicznego, który może być następstwem takiego stanu rzeczy. Pozostawiając oceny, nie da się zaprzeczyć temu, że rytuał szczepiony jest na wielu naukowych polach, zarówno jako szeroko rozumiany, interdyscyplinarny fenomen, jak też jako postrzegany bardzo wąsko, w typowy dla dyscypliny nauki, która go zaadaptowała, sposób.

Autorzy opisujący rzeczywistość społeczną w optyce rytuałów zwracają uwagę na różne ich aspekty i wyznaczniki. Można jednak wyłonić kilka cech, które w definiowaniu tego pojęcia pojawiają się najczęściej, a będących też kluczowe dla naszych rozważań.

Według Roya Rappaporta, rytuał to „wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących”<sup>5</sup>. Rozważmy znaczenie każdego elementu tej definicji. Po pierwsze – rytuały są wykonywane. Jak za Edmundem Leachem powtarza R. Rappaport, są twierdzeniami wyrażonymi czynem. Niezależnie od tego, czy przyglądamy się z Victorem Turnerem rytuałom ludu Ndembu czy obrzędowi ślubnym we współczesnej Polsce, zawsze widzimy ludzi skupionych wokół czegoś dla nich znaczącego, wykonujących pewne czynności i gesty symboliczne. Ronald L. Grimes pisze o żywotności rytuałów. Oznacza to, że przestałyby one istnieć, gdyby były tylko przekazywane w formie ustnej lub gdyby porzeczano na ich opisywaniu. Rytuały stają się, kiedy są odtwarzane, gdy się je praktykuje<sup>6</sup>. Naturalnie, wykonanie nie jest jedynym warunkiem koniecznym do tego, abyśmy mogli mówić o czynno-

<sup>3</sup> M. Dudzikowa, *Sytuacja problematyczna interdyscyplinarności w naukach społecznych i humanistycznych (z kryzysem w tle)*, [w:] *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, red. A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler, Kraków 2012, s. 28.

<sup>4</sup> Por. M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 47.

<sup>5</sup> R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przekł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Warszawa 2008, s. 52.

<sup>6</sup> R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Columbia 1994, s. 67.

ściach rytualnych. Wszak nie wszystko co robią ludzie ma taki charakter. Przyjrzyjmy się dla przykładu ceremoniom<sup>7</sup> pogrzebowym. Na typowy dla katolickiego, polskiego pochówku obrzęd składa się wiele elementów: konkretne pieśni, modlitwy, tekst nabożeństwa pogrzebowego, stroje żałobników, kolejność wykonywanych czynności, używane podczas ceremonii przedmioty. We wszystkim tym odbijają się dwie kolejne cechy rytuałów – łącząca się z wykonaniem ekspresja i niezmiennosc. Za E. Leachem można mówić o rytuale jako ekspresyjnym aspekcie zachowania. Eric W. Rothenbuhler pisze wręcz o nadmiarze estetycznym i stylizacyjnym, które wyróżniają rytuał spośród innych zachowań<sup>8</sup>. Na przykładzie obrzędu pogrzebowego widać, jak w krótkim czasie, na niewielkiej przestrzeni, dochodzi do kumulacji symboli, metafor, a także, mówiąc językiem teatralnym, rekwizytów i odegrań dramatycznych. Mają one nie tylko walor ekspresyjny. Cechuje je też stałość, niezmiennosc, przewidywalność. Każdą uroczystość absolutoryjną, ślubną, chrzcielną, pogrzebową łączą pewne identyczne elementy, a w nich odbija się kultura społeczności, w ramach której dana uroczystość ma miejsce. Kultura ta jest w rytuałach zakłeta i przez nie aktywowana i przekazywana.

I tu wracamy do definicji R. Rappaporta: w rytuałach zakodowane są pewne treści, których twórcami nie są odtwarzający, bo są to treści kulturowe. Potwierdzanie wspólnych wartości jest spoiwem każdej społeczności, dlatego dla jej sprawnego funkcjonowania konieczne są zgromadzenia i wspólna działalność, także rytualna. W treści rytuałów odbicie znajdują tradycyjnie uznawane prawdy, sposoby radzenia sobie preferowane przez społeczność, historie zwycięstw i porażek, które mają też wartość edukacyjną. Ich rytualne odtworzenie sprawiają, że wartości te są odnawiane i praktykowane.

Treści kulturowe są zakodowane, bo – co także charakterystyczne dla rytuałów – ich znaczenie wykracza poza wykonywane czynności<sup>9</sup>. Tym obrzędy różnią się od czynności codziennych, że np. przygotowywane i spożywane rytualnie posiłki nie mają tylko zaspokoić głodu. Wierzy się, że ich

<sup>7</sup> Na potrzeby tego tekstu przyjmujemy bardzo szeroką definicję rytuałów, bez wdawania się na przykład w dyskusję nad ich religijną *vs* świecką naturą, ich formalnym charakterem czy fizyczną skutecznością. Używamy też zamiennie takich pojęć, jak ceremonie czy obrzędy z pełną świadomością, że to duże uproszczenie. W dalszej części tekstu wskazujemy opcję teoretyczną, która jest tem naszym rozważań, ale najszerze ich ramy stanowi, na ile jest to tylko możliwe, najbardziej uniwersalna definicja interesującego nas pojęcia.

<sup>8</sup> E. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przekł. J. Barański, Kraków 2006, s. 36.

<sup>9</sup> J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przekł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 353.

odpowiednie sporządzenie i zgodne ze skryptem rytualnym spożycie przynosi skutki daleko wykraczające poza samo zaspokojenie głodu (np. walor zdrowotny czy nawet mistyczny, jak choćby w ceremonii udzielania i przyjmowania Komunii Świętej w obrządku katolickim). Zatem, działania rytualne to nie jest czynienie tego, co się czyni, a raczej poruszanie się w sferze przekazów i symboliki kulturowej.

Cechy rytuałów wiążą się z funkcjami, które one pełnią. Obrzędy i ceremonie zawsze towarzyszyły najważniejszym momentom życia społeczności. Były to ciąża i poród, śmierć, wchodzenie w dorosłość, zmiana statusu społecznego, obejmowanie władzy. Wszystkie te sytuacje łączy pewna doza tajemniczości – są trudne do wytłumaczenia i towarzyszą im ogromne zmiany zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Rytuał porządkuje to, co nieuporządkowane, objaśnia niewyjaśnione, zapobiega buntom, wprowadza porządek. Służy rozładowywaniu napięcia, które jest naturalne dla trudnych do zaakceptowania lub zrozumienia sytuacji (np. śmierć, poddanie się czyjejś władzy, zmiana statusu społecznego). Obrzędy są niezmiennie, takie same od niepamiętnych czasów, wprowadzają więc stabilizację dokładnie wtedy, kiedy jest ona najbardziej potrzebna. „Rytuał towarzyszący zmianie tak ją przekształca, że zaczyna być jakby odmianą stałości”<sup>10</sup>. Obrzędy przemieniają doświadczenie tak, aby było ono bardziej zrozumiałe i łatwiejsze do zaakceptowania.

Pojawia się w tym miejscu pytanie, jak ma się ta funkcja rytuałów do współczesności, która charakteryzuje się dynamiczną zmiennością, nie zaś dążeniem do stabilizacji. Jak zauważa Zbyszko Melosik:

w przeszłości kształt tożsamości człowieka wynikał z bardzo niekiedy uszczegółowionych form socjalizacyjnych, uregulowań i presji. Tożsamość należała nie tyle do jednostki, choć oczywiście była jej atrybutem, ile do społeczeństwa. Stanowiła miniaturyzację jego tożsamości. Współcześnie, choć oczywiście jednostka nie może wyjść w żaden sposób poza społeczeństwo, związek jej indywidualnej tożsamości z tożsamością całego społeczeństwa zdaje się luźniejszy i bardziej powierzchowny niż kiedyś. Wynika to z utraty integralności i spójności przez owo społeczeństwo, którego struktura przyjmuje w coraz większym stopniu charakter mozaikowy i sfragmentaryzowany<sup>11</sup>.

Mówiąc słowami Agnieszki Cybal-Michalskiej, przestrzeń kulturowa jest obecnie zdominowana przez tendencje indywidualistyczne<sup>12</sup>. Wszystko to

<sup>10</sup> J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, [w:] *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, red. A. van Gennep, Warszawa 2006, s. 14.

<sup>11</sup> Z. Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Kraków 2013, s. 313.

<sup>12</sup> A. Cybal-Michalska, *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2006, s. 87.

sprawia, że rytuały pierwotnie wzmacniające strukturę społeczną są z niej wypierane.

Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie rytuałów przejścia<sup>13</sup>, które mają jakby przeprowadzać człowieka z jednego stanu do drugiego, jednocześnie uprawomocniając zmianę. Współcześnie, kiedy aspekt rytualny życia społecznego nie jest wyraźny, trudno jednoznacznie orzec na przykład, że ktoś stał się dorosły. Tam, gdzie rytuały te są (były) żywe, nie ma wątpliwości. Pomyślnie przejście rozmaitych testów, poddanie się czynnościom rytualnym (jak np. obrzezanie) czyni osiągnięcie dojrzałości konkretnym punktem w czasie. Dla społeczności jest też, o czym pisaliśmy już wyżej, okazją do przekazywania tradycji (zwykle mistrzami ceremonii jest starszyzna, uosabiająca wartości charakterystyczne dla danej wspólnoty) i sprawowania władzy (abiturient poddaje się tej władzy, okazuje pokorę). Jest też formą komunikacji międzypokoleniowej. Nie jest to jednak komunikacja, której celem jest swobodna wymiana myśli. Skoro treści rytuałów są z góry zdefiniowane, ich celem jest raczej przekaz, niż dyskutowanie stanowisk czy wyrażanie siebie. Funkcja transmisyjna działań obrzędowych dominuje nad innymi. Dlatego tak ważne jest to, aby rytuały były schematyczne i powtarzalne i żeby angażowały biorące w nich udział osoby fizycznie i duchowo (sprzyja to „wpajaniu” przekazywanych treści). Znane są z opisów antropologicznych towarzyszące ceremoniom rytualnym upojenia czy odurzenia różnymi substancjami, które sprawiają, że doświadczenie obrzędowe nabiera charakteru metafizycznego. Doświadczenie to wymyka się wyjaśnieniom, przenosi sprawy doczesne w wymiar duchowy, co czyni rzeczy niejasne wyjaśnialnymi, choć wyjaśnienia te wykraczają poza możliwości ludzkiego poznania.

W tak szerokiej, ogólnej definicji rytuałów na plan pierwszy wysuwa się zatem ich wymiar społeczny, funkcja stabilizatora wspólnoty. Nie znaczy to jednak, że rytuały nie mają wymiaru jednostkowego. Nawet jeśli dotyczą one spraw społeczności, dzieje się to poprzez doświadczenia poszczególnych jej uczestników, którzy nie są tylko biernymi odbiorcami. W ujęciu niektórych szkół antropologicznych nastąpiło swoiste przesunięcie w myśleniu o rytuałach właśnie w stronę znaczeń, jakie nadają im ludzie. Mamy na myśli szczególnie symboliczny nurt antropologii kulturowej. Ze względu na cele tego tekstu zatrzymamy się przy jego tezach, a konkretnie na poglądach Clifforda Geertza.

---

<sup>13</sup> Por. S. Jaskulska, „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej, *Studia Edukacyjne*, 2013, 26.

W ramach antropologii symbolicznej kultura definiowana jest jako system symboli noszących znaczenia, będących podstawą konstruowania rzeczywistości przez partycypujące w niej podmioty<sup>14</sup>. Społeczeństwo nie jest tu postrzegane jako maszyna czy organizm, jak chcieli strukturaliści i funkcjonałiści, ale jako „gra na serio, dramat potoczny lub tekst złożony z zachowań”<sup>15</sup>. W tym ujęciu ludzie dokonują nieustannie interpretacji rzeczywistości, której doświadczają i której nadają znaczenia. Znaczenie jest według C. Geertza materią relacji między człowiekiem, jego naturalnym i kulturowym środowiskiem i symbolami<sup>16</sup>. Dla antropologa „działania kulturowe to konstruowanie, rozumienie i stosowanie form symbolicznych”<sup>17</sup>, a „symbolem może stać się w zasadzie każde działanie lub przedmiot pod warunkiem, że zostanie ono ujęte inaczej niż tylko w kategoriach swojej faktyczności”<sup>18</sup>. Jeśli chodzi o definiowanie i rozumienie rytuałów, to ich fenomenem jest to, że spotyka się w nich świat przeżywany i wyobrażany za pośrednictwem symboli<sup>19</sup>. Odczytywanie ich dostarcza wielu informacji o poszczególnych osobach i o społeczności jako całości. Nie zawsze jednak, i to jest *novum* podejścia C. Geertza, rytuały pełnią w społecznościach role pozytywne. Bywa, że między strukturą społeczną a kulturą powstaje rozdźwięk – na przykład kiedy społeczność ulega przeobrażeniom wymykając się z tradycyjnych ram. Wówczas rytuał nie tylko nie wzmacnia zasad i wartości, ale jeszcze wypukla ich nieaktualność. Próbuje się bowiem zachować obrzędy takimi, jakimi były od zawsze, zapominając, że nie pasują one do nowej struktury społecznej. Napięcie, które powstaje jest co prawda powodem niepokoju, ale jednocześnie staje się częścią, a nawet motorem zachodzących zmian. Rytuał nie potwierdza więc istniejącego porządku społecznego, ale przyczynia się do jego zmiany. Jak pisze z właściwą sobie swadą C. Geertz: „Religia jest interesująca dla socjologa nie dlatego, że – jak chciałby wulgarny pozytywizm – opisuje porządek społeczny (...), ale dlatego, że (...) kształtuje go”<sup>20</sup>.

Wiara C. Geertza w możliwość badania społeczności przez pryzmat obrzędowości ujawnia się w jego analizach rytualnych walk kogutów na Bali.

<sup>14</sup> E. Krawczak, *Antropologia kulturowa. Klasyczne kierunki, szkoły i orientacje*, Lublin 2007, s. 170.

<sup>15</sup> C. Geertz, *O gatunkach zmańconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przekł. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 219.

<sup>16</sup> A. Micheelsen, „I don't do systems”: *An interview with Clifford Geertz*, *Method and Theory in the Study of Religion*, 2002, 14, 1, s. 15.

<sup>17</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 504.

<sup>18</sup> J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Poznań 2009, s. 102.

<sup>19</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, s. 532.

<sup>20</sup> Tamże, s. 541.

Opisuje ten fenomen z perspektywy bezpośredniego uczestnika, gdyż udało mu się zdobyć zaufanie Balińczyków, których uczynił obiektem badań. Stał się pełnoprawnym mieszkańcem jednej z wiosek, mógł więc także uczestniczyć w nielegalnym rytuale walk kogutów. Balińczycy przywiązują do tego zwyczaju ogromną wagę. Nie chodzi wyłącznie o to, który kogut wygra i ile pieniędzy za walkę otrzyma jego właściciel. Koguty są dla Balińczyków niemal świętymi zwierzętami, są oczkiem w głowie swoich „panów”. Bardzo bogata jest symbolika związana z kogutami – są one oznakami męstwa (i męskości), zamożności, statusu społecznego. Są reprezentantami swoich właścicieli. Rytualne walki kogutów na Bali to symboliczne przedstawienie obszarów napięć społecznych<sup>21</sup>, podkreślanie i podtrzymywanie społecznego prestiżu, dramatyzacja układów społecznego statutu<sup>22</sup>. Mężczyźni nie wychodzą na ring i nie walczą ze sobą. Następuje sublimacja emocji i ich rozładowanie w formie symbolicznej (choć przecież krew kogutów przelewana jest naprawdę).

Uruchamia się wszystkie wioskowe i krewniacze stosunki rywalizacji i wrogości, tyle że odbywa się to w formie „gry”, której uczestnicy niebezpiecznie blisko ocierają się o ekscytujący próg otwartego i bezpośredniego wyrażania interpersonalnej i wewnątrzgrupowej agresji (a więc dochodzi do czegoś, co prawie nigdy się nie zdarza w normalnym, codziennym życiu), lecz przecież niezupełnie, bo w końcu to tylko „walka kogutów”<sup>23</sup>.

C. Geertz zauważa, że znaczenia codzienności są w walkach kogutów mocno zarysowane, jakby obrane ze zbędnych dodatków, których wiele znajduje się w prawdziwym, codziennym życiu. Dzięki temu łatwiej je odczytać. W dodatku, rytuał nie tylko pokazuje (odgrywa) pewne stany emocjonalne, ale przyczynia się do ich tworzenia i utrzymywania.

Do opisu rytualnych walk na Bali C. Geertz używa kategorii „głęboka gra”<sup>24</sup>. Rozumie ją jako sytuację, w której jakieś jednostki lub grupy równe statusem, które mogą, ale nie muszą traktować siebie jako wrogów czy konkurentów toczą symboliczną walkę. Choć jest to walka symboliczna, ma realne znaczenie – toczy się między atrybutami jednostki a jej wynik jest od tych atrybutów uzależniony. Istotną sprawą jest to, że człowiek i jego atrybuty są związani emocjonalnie. Walka ta jest widowiskiem dramatycznym, której wynik nie zmienia pozycji społecznej wygranego i przegranego, ale

<sup>21</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 484.

<sup>22</sup> Tamże, s. 485.

<sup>23</sup> Tamże, s. 489.

<sup>24</sup> Por. tamże.



sam udział w niej dostarcza pewnych emocji specyficznych dla danej społeczności i pełni rolę interpretatywną (odczytanie grupowego doświadczenia, które jest niejako sumą światów jakie wytwarza każda jednostka i każde zdarzenie w danej społeczności). Do kategorii tej powrócimy w dalszej części tekstu.

Rytuał oraz gra to terminy, którymi posługuje się także analiza transakcyjna. Choć (w porównaniu z antropologią symboliczną) widać pewne różnice w rozumieniu tych pojęć przez tę teorię, istotne poznawczo wydaje się nam przedstawienie najważniejszych założeń analizy transakcyjnej wraz z charakterystyką kategorii naukowych – wokół których ten tekst oscyluje – raczej w kontekście podobieństw niż różnic.

Analiza transakcyjna jest teorią naukową, której twórcą był Eric Berne – amerykański psychiatra o polskich korzeniach. Teoria ta od ponad 60 lat jest obecna w psychologii, początkowo (przełom lat 50. i 60. XX w.) jako spójna koncepcja psychologiczna, będąca podstawą oddziaływań terapeutycznych<sup>25</sup>. Z czasem stawała się coraz pełniejszą teorią osobowości i komunikacji, uzyskując status teorii naukowej<sup>26</sup>. Jej fenomen polega na uniwersalności w interpretacji ludzkich zachowań oraz możliwości jej łączenia z innymi teoriami naukowymi. Spowodowało to wzrost zainteresowania przedstawicieli innych nauk, którzy dostrzegli różne możliwości praktycznego zastosowania elementów opisywanej teorii w różnych obszarach ludzkiego działania (np. w psychoterapii, w rozwijaniu kultury organizacyjnej i zarządzaniu, czy w doradztwie oraz edukacji)<sup>27</sup>. Analiza transakcyjna rzadko jednak bywa wykorzystywana do opisu różnych kategorii antropologicznych (jak np. rytuał, gra głęboka).

Tradycyjnie analizę transakcyjną dzieli się na cztery rodzaje analiz:

- 1) struktury osobowości (pozwala zrozumieć, co się dzieje w człowieku, analizuje stany Ja);
- 2) transakcji (pozwala zrozumieć relacje międzyosobowe);
- 3) strukturalizacji czasu (w tym gier psychologicznych, wyjaśniającą ukryte, negatywne uczucia w stosunkach międzyludzkich);
- 4) skryptu życiowego (pozwala zrozumieć „scenariusz życia”, według którego jednostka postępuje w życiu)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. E. Berne, *Transactional analysis in psychotherapy. The classic handbook to its principles*, London 2001.

<sup>26</sup> D. Pankowska, *Nauczyciel w perspektywie analizy transakcyjnej*, Lublin 2010.

<sup>27</sup> D. Pankowska, *Analiza transakcyjna w edukacji czy edukacyjna analiza transakcyjna? – próba porządkowania znaczeń*, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*, 2012, 1, s. 13-30.

<sup>28</sup> R. Rogoll, *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, przekł. A. Tomkiewicz, Warszawa 1989; M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać. Analiza transakcyjna na co*

Każdy człowiek wypełnia swoje życie relacjami z innymi ludźmi. Może to być kontakt fizyczny, np. dotyk (podanie ręki na powitanie, poklepanie po ramieniu w celu pocieszenia). Może on również przybierać charakter symboliczny, wyrażony słowem, gestem, spojrzeniem lub innym działaniem. Takie rzeczywiste bądź symboliczne działanie, dające człowiekowi pewność, że jest dostrzegany przez innych, określa się pojęciem strouków<sup>29</sup>. Termin ten (nazywany także głaskiem) oznacza elementarny przejaw dostrzeżenia czy zauważenia drugiego człowieka i może mieć charakter pozytywny lub negatywny, a także warunkowy lub bezwarunkowy. Inaczej mówiąc, strouk to jednostka interpersonalnego rozpoznania i forma wsparcia, jakiego człowiek udziela innym i jakie on sam od innych otrzymuje. Jest aktem uznania obecności i bycia zauważonym przez innych ludzi<sup>30</sup>.

Ludzie wypełniają swój czas w taki sposób, aby uniknąć fizycznej i uczuciowej deprywacji, która rodzi się, kiedy nie otrzymuje on strouków i w jego życie wkrada się nuda<sup>31</sup>. Uczucie nudy jest nierozdzielnie związane z czasem, który wydaje się płynąć wtedy wolniej. Nużąca sytuacja zdaje się ciągnąć w nieskończoność, co sprawia, że człowiek zaczyna się bronić (poprzez gniew, śmiech lub wycofanie) oraz łaknąć strouków od innych ludzi<sup>32</sup>. W ten sposób rodzi się stan zwany głodem (potrzebami). Wraz z rozwojem osobniczym głody funkcjonują najpierw na poziomie biologicznym, później natomiast pojawiają się w warstwie psychologicznej. Można je podzielić na: głód stymulacji, oznaczający potrzebę doświadczania odczuć i bodźców; głód wsparcia, czyli potrzebę oparcia i akceptacji przez innych; głód strukturalizacji czasu, charakteryzujący się pragnieniem uporządkowania doświadczeń w czasie. Inne klasyfikacje wyróżniają głód strouków, określane jako potrzeba bycia zauważonym i uznanym przez otoczenie, oraz głód przynależności, czyli potrzebę współuczestnictwa w życiu innych osób<sup>33</sup>.

Wymieniony wyżej głód strukturalizacji czasu dotyczy sposobów organizacji naszego życia. Według założeń analizy transakcyjnej, by otrzymywać znaki rozpoznania od innych, każdy z nas organizuje sobie czas na sześć różnych sposobów. Tworzą one pewne kontinuum: od ucieczki przed innymi, przez rutynowe zajęcia, aktywność praktyczną, zabawową, po wejście

---

*dzień*, przekł. A. Suchańska, Poznań 1994; T.A. Harris, *Ja jestem OK – ty jesteś OK. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, przekł. E. Knoll, Poznań 2009.

<sup>29</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*.

<sup>30</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna w kilku odsłonach*, Częstochowa 2012; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*, Częstochowa 2012.

<sup>31</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*.

<sup>32</sup> K. Motyl, *O szkole jako fabryce nudy i śmiechu*, [w:] *Podstawy edukacji. Trendy cywilizacyjne*, red. M. Piasecka, A. Irasiak, Kraków 2014.

<sup>33</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*.

w relacje bliskości i rzeczywistego (empatycznego) zainteresowania drugim człowiekiem. Taka organizacja czasu określana jest w analizie transakcyjnej jego strukturalizacją<sup>34</sup>. Zależnie od stopnia intensywności kontaktu z innymi wyróżnia się następujące formy strukturalizacji czasu: wycofanie, rytuały, procedury (aktywność), rozrywki, gry psychologiczne, intymność. Czasem wymieniana jest siódma forma strukturalizacji czasu, mianowicie zabawa<sup>35</sup>. Poniżej podajemy krótką charakterystykę wszystkich form, z wyłączeniem rytuałów i gier, którym poświęcimy więcej uwagi w dalszej części tekstu.

Wycofanie nie jest typową transakcją z drugą osobą. Wycofujemy się poprzez fizyczną izolację bądź przez psychologiczne wyłączenie się i zanurzenie we własnych myślach. Może to być spowodowane świadomą potrzebą samotności dla chwilowego odpoczynku, relaksu czy refleksji. Bywa ono także ucieczką przed konfliktem lub cierpieniem. Zatem, wycofanie psychologiczne może być ucieczką w świat marzeń. Aktywność (procedury) jest łatwą, wygodną, utylitarną formą spędzania czasu przez realizację zaplanowanych zajęć ściśle związanych z rzeczywistością. To działanie o produkcyjnym bądź twórczym charakterze, które pozwala na uniknięcie intymnych relacji i trzymanie się względnie z dala od ludzi. Typowym przykładem aktywności jest praca, czyli działanie mające na celu realizację konkretnego zadania. Rozrywki to bezpośrednia transakcja z drugą osobą o charakterze (w dalszym ciągu) niezobowiązującym i niezagrażającym. Polega na wymianie opinii i sądów na jakiś temat, zdobywaniu informacji czy poznaniu innych osób. Można nazwać je użytecznymi rozmowami towarzyskimi o powierzchownym charakterze i bez głębszego zaangażowania. Intymność jest najtrudniejszą do osiągnięcia formą kontaktów z innymi. Polega na prawdziwej i pełnej akceptacji drugiej osoby, dzieleniu z nią radości, spontaniczności. Intymność pojawia się, kiedy nie ma strachu przed wejściem w relację z drugim człowiekiem, umożliwia jego pełną percepcję i akceptację. Niesie jednak pewne ryzyko, ponieważ stajemy się wtedy bardziej wrażliwi i podatni na zranienie. Z tego powodu ludzie wolą wypełniać czas rytuałami, rozrywkami czy grami, o których będzie mowa niżej, zamiast podjąć ryzyko przeżywania więzi emocjonalnej<sup>36</sup>.

Z perspektywy opisywanych zjawisk, naszą uwagę kierujemy szczególnie na rytuały i gry psychologiczne. Rytuały w analizie transakcyjnej to wyuczone, proste i stereotypowe transakcje<sup>37</sup>, dzięki którym każda strona

<sup>34</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*.

<sup>35</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*.

<sup>36</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*; T.A. Harris, *Ja jestem OK – ty jesteś OK*.

<sup>37</sup> E. Berne, *W co grają ludzie? Psychologia stosunków międzyludzkich*, przekł. P. Izdebski, Warszawa 2012; J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Analiza transakcyjna jako*

transakcji otrzymuje znak rozpoznania – strouk<sup>38</sup>. Rytuały występują w formie zredukowanej (np. codzienne powitania i pożegnania) oraz rozbudowanej (np. zaprzysiężenie, ślub). Są więc one społecznie zaplanowanym sposobem wykorzystywania czasu, w którym wszyscy zgadzają się robić to samo. Jest on bezpieczny, gdyż nie wymaga podejmowania żadnych zobowiązań wobec drugiego człowieka oraz wchodzenia z nim w głębsze relacje. Można zatem powiedzieć, że rytuał ma na celu zajęcie czymś grupy ludzi przez określony czas, bez konieczności wchodzenia w bliższe kontakty. Nie jest tu jednak wykluczone, że uczestnicy rytuału mogą (choć nie muszą) nawiązać i nawiązują kontakt. Zakończenie rytuału jest także możliwe do przewidzenia i może być przyjemne, jeśli wszyscy uczestnicy rytuału będą dotrzymywać kroku oraz ich zachowanie będzie prawidłowe (zgodne z formą rytuału). Jest o wiele łatwiej uczestniczyć w rytuale (np. w niedziel-nym nabożeństwie), niż przejawiać aktywność, w której „narażamy się” na bliższe relacje z drugą osobą. Łatwiej pójść na oficjalny bankiet dla pracowników niż na obiad dla sześciu osób. Można to przedstawić jednym zdaniem: im mniej szans na zaangażowanie się, tym mniej zobowiązań. Rytuały, podobnie jak wycofanie, trzymają człowieka z dala od innych ludzi<sup>39</sup>. Zatem, ta forma strukturalizacji czasu zapewnia człowiekowi dobre funkcjonowanie towarzyskie. Nowym członkom grupy czy społeczności rytuały dostarczają środków rozpoczęcia (nawiązania) relacji, pozwalają zyskać na czasie w momentach, kiedy nowy członek musi rozwiązać problemy związane z etykietą czy stygmatyzacją. W niektórych kulturach, społeczeństwach, czy grupach rytuały służą jako dominująca forma strukturalizacji czasu, a dla wielu osób stają się sposobem na życie. Przykładem może być fakt, że niektóre małżeństwa, nawet długo po ceremonii ślubu, mogą pozostać serią rytualnych transakcji, pozbawionych głębszego zaangażowania i intymności, ale pozwalającą zapewnić przetrwanie dzięki minimum kontaktu<sup>40</sup>.

Forma kontaktu, jaką są rytuały, jest mało znacząca z perspektywy ekonomii afektywnej ludzi. Są to stereotypowe zachowania, które dzięki rutynie mają ułatwić życie społeczne. Zaliczają się do nich powitania, zwracanie się do innych w określonych rolach i sytuacjach, a także inne zwyczajowe zachowania. Rytuały mogą czasem stwarzać wrażenie głębszej relacji między-

---

metoda diagnozy pedagogicznej, [w:] *Regionalne i lokalne diagnozy edukacyjne*, red. B. Niemierko, M.K. Szmigel, Kraków 2012, s. 122-143.

<sup>38</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*.

<sup>39</sup> T.A. Harris, *Ja jestem OK – ty jesteś OK*.

<sup>40</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*; A. Tomkiewicz, *Znaczenie strukturalizacji czasu w kształtowaniu się więzi małżeńskiej. Interpretacja w świetle analizy transakcyjnej*, *Roczniki Teologiczne*, 2007, LIV, 10, s. 139-152.

ludzkiej, lecz nigdy nie zaspokoja one w pełni potrzeby głasków, gdyż są stereotypowymi, kontrolowanymi przez zewnętrzne siły społeczne, prostymi transakcjami<sup>41</sup>. Dla analizy transakcyjnej rytuały stają się kategorią analizy zachowań ludzi w skali mikro, co jest swoistą nowością w rozumieniu tej interdyscyplinarnej kategorii naukowej.

Obok rytuałów, kolejną formą strukturalizacji czasu w analizie transakcyjnej (istotną z punktu widzenia tego tekstu) są gry psychologiczne, będące bardzo specyficznym zjawiskiem transakcyjnym<sup>42</sup>. Są one

serią następujących po sobie, z pozoru wiarygodnych, ale jednocześnie zakamuflowanych i uzupełniających się wzajemnie, ukrytych transakcji rozpoczynających się fortelem i zastawionym haczykiem. Kolejne etapy to: przełączenie ról transakcyjnych, reakcja i konsternacja, prowadzące do uzyskania rozpoznawalnych oraz przewidywanych korzyści. Jest to proces robienia czegoś, co jest motywowane osiągnięciem ukrytego celu (...) nie da się rozpoznać dopóki uczestnicy nie zmienią swojego zachowania, a każdy z nich wychodzi z gry z poczuciem zakłopotania i jest skłonny do obwiniania drugiej strony<sup>43</sup>.

Gry mają więc negatywny charakter, gdyż są przyczyną kłopotów, niszczą związki między ludźmi i powodują cierpienie. Wszystkie inne formy strukturalizacji czasu są z założenia szczerze, natomiast gry są z definicji nieuczciwe. Agens (osoba inicjująca grę) udając bliskie relacje z drugim człowiekiem, dąży do realizacji celu (uzyskania korzyści emocjonalnych), a więc w rzeczywistości trzyma ludzi z dala od siebie<sup>44</sup>.

Gra toczy się zwykle według określonego porządku, nazywanego formułą gry bądź wzorem G, który można przedstawić następująco:

$$F + H = R \rightarrow P \rightarrow K \rightarrow Z$$

gdzie: F – fortel, podstęp, sztuczka, zaczepka, kant; H – haczyk; R – reakcja; P – przełącznik; K – konsternacja; Z – zapłata<sup>45</sup>.

Dla zrozumienia formuły gier niezbędna jest krótka charakterystyka jej elementów (etapów). Fortel to nic innego, jak stworzenie sprzyjającej sytuacji umożliwiającej grę. Można go nazwać zaproszeniem do gry. Haczyk to

<sup>41</sup> I. Krzemiński, *Co się dzieje między ludźmi?* Warszawa 1999.

<sup>42</sup> E. Berne, *W co grają ludzie?*; M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*; T.A. Harris, *Ja jestem OK – ty jesteś OK*.

<sup>43</sup> J. Jagieła, *Słownik analizy transakcyjnej*, s. 77-78.

<sup>44</sup> M. James, D. Jongeward, *Narodzić się, by wygrać*; T.A. Harris, *Ja jestem OK – ty jesteś OK*.

<sup>45</sup> E. Berne, *W co grają ludzie?*; J. Jagieła, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*.

element wykorzystujący słabości partnera, który reaguje – odpowiada na zaproszenie. Przełącznik zmienia rolę uczestników gry. Agens – prześladowca zmienia się w ofiarę, natomiast ofiara staje się nagle prześladowcą. Taki obrót sprawy skutkuje konsternacją, wynikającą z faktu znalezienia się w podstępnej pułapce (w grze zawsze coś okazuje się inne, niż miało być na początku). Na koniec występuje zapłata, czyli uzyskanie pewnych korzyści emocjonalnych, które utwierdzają jedną i drugą stronę w swoich ukrytych przekonaniach lub psychologicznych rolach, do jakich są przypisane<sup>46</sup>.

W opisie gier psychologicznych ważna wydaje się również charakterystyka notacji gry, czyli zapisu jej najważniejszych elementów składowych, które umożliwiają jej analizę. Tytuł gry jest wyrażony zazwyczaj w sposób potoczny, np. „Moje lepsze niż twoje”, „Kopnij mnie!”, czy „Mam cię wreszcie, ty...”. Teza gry mówi o tym, co jest głównym jej przedmiotem. Jest ona sformułowana na poziomie jawnym (społecznym) oraz ukrytym (psychologicznym). Ukryty motyw gry uświadamia (obnaża) antyteza. Ważnym elementem jest cel gry. Inaczej mówiąc, to zamiar, do jakiego dążą zabiegi agensa. Liczba graczy wskazuje na jej dwu- lub wielostronność. Role informują o tym, kto w danym momencie występuje w pozycji prześladowcy i ofiary. Dynamika gry (wraz ze swoją płaszczyzną psychopatologiczną) służy wykazaniu rodzaju problemów psychologicznych graczy, instynktów i sił napędzających cały proces<sup>47</sup> (na przykład, problemy narcystyczne uwidaczniają się w grze „Moje lepsze niż twoje”, masochistyczne w „Kopnij mnie!”, sadystyczne w „Mam cię wreszcie ty...”, a histrioniczne w grze „Gwałt”)<sup>48</sup>. Paradygmat to posunięcia w grze tworzące jej strukturę. Charakterystyczne i dostrzegalne jest, że posunięcia jałowe, nietrafione i nieefektywne ze względu na cel gry są eliminowane, pozostają zaś te, które najlepiej służą osiągnięciu zamierzonego efektu. Można więc mówić o swoistej ekonomice posunięć. Korzyści z gry wypłacane są w postaci talonów psychologicznych, czyli swoiście rozumianej waluty uczuć zastępczych, zamienianej na konkretne zachowania będące zapłatą po zakończonej grze<sup>49</sup>.

Próba zestawienia kategorii rytuał i gra w ujęciach analizy transakcyjnej i antropologii kulturowej w ogóle oraz antropologii symbolicznej Geertza prowadzi nas do kilku refleksji. Przypomnijmy, że głęboka gra to sytuacja,

<sup>46</sup> E. Berne, *W co grają ludzie?*; J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*. Więcej na temat charakterystyki poszczególnych gier psychologicznych zob. E. Berne, *W co grają ludzie?*

<sup>49</sup> E. Berne, *W co grają ludzie?*; J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*.

w której jednostki lub grupy równe statusem, które mogą, ale nie muszą traktować siebie jako wrogów czy konkurentów, toczą symboliczną walkę. Gdyby nałożyć na tę sytuację kategorie analizy transakcyjnej, można powiedzieć, że mamy w niej do czynienia szczególnie z takimi formami strukturalizacji czasu, jak rytuały i gry. Jeśli spojrzymy na przykład analizowany przez C. Geertza, czyli na walki kogutów na Bali, dostrzeżemy przede wszystkim ich wymiar rytualny. Patrząc na ten fenomen poprzez założenia analizy transakcyjnej, moglibyśmy powiedzieć, że między uczestnikami interakcji zachodzą proste, stereotypowe transakcje. Dla postronnego obserwatora uczestnicy rytualnych walk kogutów (ich właściciele) są, mówiąc językiem Geertza, „wypruci” z emocji. Tylko pozornie, bo tak naprawdę zaangażowanie emocjonalne w sprawę jest ogromne, o czym będzie mowa za chwilę, ale sprawiają wrażenie obojętnych. Nie ma otwartej sprzeczki między ludźmi – walczą jednak „tylko” koguty, które ich reprezentują. W analizie transakcyjnej sytuację tę można przyrównać do transakcji ukrytych, czyli takich, w których komunikat jest jawny na poziomie społecznym, ale nie stanowi on treści transakcji. Jej celem jest wysłanie komunikatu ukrytego na poziomie psychologicznym. Jawnie nie dzieje się nic szczególnego. Prawdziwy sens transakcji uwidacznia się dopiero po odsłonięciu ukrytego przekazu<sup>50</sup>.

Reguły starcia kogutów są bardzo precyzyjne, przekazywane od pokoleń, niezmiennie. Coś, co przypomina walki uliczne (krwawe, niekontrolowane, spontaniczne) ma z góry zaplanowaną dramaturgię, nad przebiegiem której czuwają sędziowie (najwyższy autorytet, nikt z nimi nie dyskutuje). To typowy dla rytuałów schemat – pewne stałe treści kulturowe, ich arbitralność, mistrzowie ceremonii. C. Geertz pisze o krzyżowej dwoistości wydarzenia – jako fakt natury rytuał ten stanowi wybuch furii, jako fakt kulturowy jest dopracowaną do perfekcji formą<sup>51</sup>. Zatem, można powiedzieć, że walki kogutów są społecznie zaplanowanym sposobem wykorzystania czasu, rytualnym spotkaniem społeczności, w którym dochodzi do stereotypowych, z pozoru powierzchownych, form kontaktu między ludźmi. Wszystko co się dzieje – od sposobu odmierzania czasu poszczególnych rund walki, poprzez przyjmowanie zakładów, aż po reakcje na wygraną i przegraną – ma wymiar rytualny. C. Geertz pyta jednak o znaczenia, jakie tej sytuacji nadają jej uczestnicy. Stoi jednak na stanowisku, że funkcje rytuałów nie ograniczają się do wzmacniania struktury społecznej. Chodzi w nich o coś więcej, a może nawet o coś innego. Po co Balijszczy organizują nielegalne walki kogutów? Pozornie gra toczy się o wygraną finansową. Zakłady za-

<sup>50</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna; tenże, Słownik analizy transakcyjnej*.

<sup>51</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, s. 473.

wierane przez właścicieli kogutów są bardzo wysokie. Wpisuje się to w definicję głębokiej gry, w odniesieniu do której obowiązuje zasada: im wyższa stawka, tym głębsza gra. Twórca pojęcia „gra głęboka”, Jeremy Bentham, zauważa, że jeśli dwie osoby bardzo dużo inwestują w grę, to mimo tego, że jedna z nich wygrywa i odczuwa przyjemność, relacja ta przynosi uczestnikom netto (w sumie) więcej bólu niż przyjemności, ze względu na rozmiary porażki drugiej osoby<sup>52</sup>. Z tego punktu widzenia gra głęboka nie jest etyczna, co bardzo mocno wiąże ją z grą w rozumieniu analizy transakcyjnej – przypomnijmy, jest to jedyna destrukcyjna forma strukturalizacji czasu.

Nasuwa się tu także podobieństwo do stopnia intensywności gry w analizie transakcyjnej, który jest gradacją skutków (według ich nasilenia), do jakich prowadzą gry. Można tu wyróżnić trzy stopnie: pierwszy – łagodny i społecznie akceptowany, np. drobna złośliwość, drugi – bardziej nasilony, zwodniczy i szorstki, ale nie powodujący większych i nieodwracalnych szkód w relacjach społecznych, np. konieczność przeproszenia kogoś, poniesienie kary, oraz trzeci – najbardziej intensywny, bezwzględny i tragiczny, często prowadzi do nieodwracalnych skutków, np. rozwodu, śmierci, poważnego zranienia, samobójstwa<sup>53</sup>.

Zatem, tym głębsza gra, im większy stopień jej intensywności. Tym głębsza gra, im wyższa stawka. Wracając do stawki właśnie: podobnie jak kogut jest u Balińczyków reprezentacją swego właściciela, tak i kwota finansowa jest tylko odzwierciedleniem rzeczywistej stawki w grze. Zatem, jaka jest stawka właściwa? Wszak do gry stają osoby o równych statutach (jest to warunek konieczny, aby mówić o głębokiej grze), statusy te nie zmieniają się po walce. Otóż, gra toczy się o coś więcej niż materialny zysk czy zmiana własnej pozycji w grupie – o szacunek, honor, godność itp. Choć w sumie statusy się nie zmieniają, rozgrywa się dramatyczna walka o ich utrzymanie. Sam fakt uczestnictwa w grze można tłumaczyć odnosząc się do definiowanych w analizie transakcyjnej sił napędowych, takich jak konflikty, deficyty, urazy. Rytualne walki kogutów to stłumiona, kontrolowana, ceremonialna, ale w wymowie bardzo głęboko dotykająca uczestników gra<sup>54</sup>, mówiąc znów Geertzem – dramatyzacja układów społecznego statusu<sup>55</sup>. Walki są uwarunkowane socjologicznie – nigdy nie walczą dwa koguty „przyjezdne”, ani dwa koguty reprezentujące tę samą grupę, nie wystawia też swojego zwierzęcia do walki ktoś, kto nie ma wyraźnego poparcia jakiejś grupy. Główni obstawiający to właściciele kogutów i zwykle przywódcy grup, któ-

<sup>52</sup> Tamże, s. 481.

<sup>53</sup> J. Jagiela, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*; tenże, *Słownik analizy transakcyjnej*.

<sup>54</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, s. 484.

<sup>55</sup> Tamże, s. 485.



re reprezentują. Oznacza to, że nie toczą się walki socjologicznie nieuzasadnione. Po co jednak są one toczzone, skoro nie przynoszą zmian? Wszystko zostaje tak samo, ale sam fakt dramatyzowania jest rytualnym spoiwem społeczności. Naturalnie nie tylko – nieraz już nawiązywaliśmy w tym tekście do faktu przekraczania przez Geertza funkcjonalno-strukturalnego rozumienia rytuałów. Istotą są emocje. Człowiek i jego atrybuty są związani emocjonalnie. Gra jest widowiskiem dramatycznym, której wynik, powtórzmy raz jeszcze, nie zmienia pozycji społecznej wygranego i przegranego, ale sam udział w niej dostarcza emocji specyficznych dla danej społeczności i pozwala na odczytanie grupowego doświadczenia, które jest niejako sumą światów, jakie wytwarza każda jednostka i każde zdarzenie w danej społeczności. Warto w tym miejscu dodać, że obserwatorzy walk (publiczność) dokonują niskich zakładów, ale też wygrywają i przegrywają na takich płaszczyznach, szczególnie emocjonalnie, jak właściciele kogutów, choć w znacznie mniejszym stopniu. Ma więc miejsce charakterystyczne dla teorii analizy transakcyjnej zjawisko epigry – doświadczenie zastępczych korzyści z gry, pomimo że nie było się jej uczestnikiem, a jedynie obserwatorem.

Funkcją gry głębokiej jest komentowanie i interpretowanie życia społecznego<sup>56</sup>. Społeczności utkane są z emocji; w głębokich grach się je czyta i potwierdza. Walki kogutów są zarazem „tylko grą” i „czymś więcej, niż grą”, a ich fenomen polega na (przynajmniej my tak to widzimy) potrójnym systemie nagród: fizycznej, choć pozornej (pieniądze); utajonej, choć rzeczywistej (przeżycia emocjonalne, potwierdzanie statusów), nierzeczywistej, choć domniemywanej (zwycięstwo utożsamiane z podniesieniem statusu, co nie ma miejsca w rzeczywistości).

W analizie transakcyjnej rytuał i gra są zupełnie odmiennymi formami spędzania (strukturalizacji) czasu. Obie wpisują się jednak w mechanizmy głębokiej gry w ujęciu C. Geertza i pozwalają tę grę komentować z perspektywy psychologii. Powtarzalność, samonapędzanie się, pewna sztywność i przewidywalność oraz budowanie (czy raczej odnawianie) społecznych doświadczeń grupy (celem którego może być podtrzymywanie więzi społecznej i tożsamości grupy oraz transmisja kultury) zbliża kategorię gry głębokiej do rytuału rozumianego w kategoriach antropologicznych. Gra głęboka ma atomistyczną strukturę, czyli toczy się w skali mikro; można więc uznać, że jest także podobna do kategorii rytuału w podejściu analizy transakcyjnej. Wiele łączy ją także z transakcyjnym ujęciem gry – wysoka stawka, walka atrybutów, wymiar emocjonalny, z jednej strony destruktywny dla uczestników, z drugiej konstruktywny, bo pozwalający dramatyzować sytuacje społeczne charakter.

<sup>56</sup> Tamże, s. 496.

Zadanie, jakie postawiliśmy przed sobą w tym tekście, stanowi próbę przełożenia kategorii głębokiej gry z antropologii na grunt nauk psychologicznych i pedagogicznych, ze szczególnym wykorzystaniem analizy transakcyjnej. Chcemy unaocznic tę kategorię i wszcząć namysł nad możliwościami jej zastosowania w poznawaniu rzeczywistości edukacyjnej, gdyż, jak dotąd, gra głęboka nie była wykorzystana w badaniach pedagogicznych<sup>57</sup>. A przecież, odnosząc się choćby to codzienności szkoły, znaleźć można jej przykłady. Weźmy taką sytuację: dwóch nauczycieli zatrudnionych jest w tej samej szkole. Założmy, że to osoby w podobnym wieku, z podobnym stażem pracy, wychowawcy dwóch klas. Nauczyciele ci nie traktują siebie wzajemnie jak wrogów/konkurentów, bo nawet gdyby tak było, wygrana nie zmieniałaby ich statusu w szkole. Mimo tego toczą symboliczną walkę. Walka ta, składająca się z wielu bitw (również symbolicznych), urzeczywistnia się w formie konkurowania ze sobą dwóch klas, których wychowawcami są opisywani nauczyciele. Dzieje się tak, ponieważ klasa staje się pewną reprezentacją nauczyciela-wychowawcy (nauczyciel identyfikuje się ze swoją klasą). Walka staje się widowiskiem dramatycznym. Klasy toczą rywalizację, np. na gruncie ocen dydaktycznych czy zachowania w szkole, a wygrana jednej strony nie zmienia niczyjego statusu. Nagroda (np. sam udział w walce, emocje jej towarzyszące, czy poczucie zwycięstwa) jest chwilowa i szybko ustaje, stwarzając pole i potrzebę kolejnej bitwy. Dzięki takim walkom nauczyciel może nieustannie odczytywać (przypominać) grupowe (własne i klasowe) doświadczenia (własnej klasie, ale także i innym nauczycielom). Doświadczenia te są niczym innym, jak sumą subiektywnych doznań (światów), jakie wytwarza każdy nauczyciel danej szkoły i uczeń danej klasy oraz każde zdarzenie klasowe i szkolne.

Inny przykład: uczniowie jednej klasy (równi statusem) grupują się w dwa obozy wokół dwóch silnych osobowości (liderów) tak, że wokół jednego lidera skupia się jedna część klasy, wokół drugiego – druga. Grupy te nie są skonfliktowane, ani w opozycji, ani nie dążą do zmiany statusu czy dominacji (hegemonii w klasie). Jednak zdarzają się sytuacje, kiedy te dwie grupy ścierają się w pewnych grach, które są inicjowane różnymi sytuacjami na lekcjach (np. kiedy nauczyciel postawi przed uczniami problem do rozwiązania). Może się wydawać, że zaproszenie do tej gry pochodzi od nauczyciela, jednak jest ono niejako domyślne, kierowane przez jedną grupę do drugiej i odwrotnie. Haczykiem będzie tu potrzeba uzyskania pozytywnej emocji (chwilowego poczucia wyższości lidera i jego grupy), ale nie per-

---

<sup>57</sup> Gry psychologiczne jako kategorię opisu szkoły w ujęciu analizy transakcyjnej w swoich pracach wykorzystuje na gruncie polskim J. Jagieła; tenże, *Gry psychologiczne w szkole*, Kielce 2004.

spektywa zmiany pozycji w klasie. Sytuacją inicjującą grę może być poddyktowane przez nauczyciela zadanie do rozwiązania. W jawnej płaszczyźnie każdy rozwiązuje zadanie sam, na własne konto. Jednak ukryty wymiar polega na tym, że rywalizują tu dwie grupy i dwaj liderzy. Kiedy ktoś z danej grupy zgłosi się do rozwiązania zadania na tablicy, wówczas dochodzi w pewnym sensie do prezentacji (przypomnienia) doświadczeń swojej grupy. Walka toczy się tu na pewne atrybuty, jakim są oceny związane z dobrym rozwiązaniem zadania. Zakończenie tej gry może obrać dwie drogi. Pierwsza – kiedy ktoś z grupy rozwiąże poprawnie zadanie na tablicy, uzyska dobrą ocenę i w ten sposób (on i cała jego grupa) wygra pozytywną emocję. Druga dotyczy tego, że zadanie zostało źle rozwiązane. Wówczas grupa przeciwna wygrywa grę. Wygraną są tu również pozytywne emocje. Jednak ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie mamy do czynienia z wygraną, rozumianą jako podwyższenie statusu grupowego, zmiana rangi itp. Chodzi wyłącznie o to, żeby na chwilę upokorzyć inną grupę (jawny wymiar) oraz żeby w ten sposób zaprosić do kolejnej gry (wymiar ukryty). Można zaryzykować stwierdzenie, że w tym przypadku każdy wygrywa nagrodę – kolejną grę. Innymi słowy, gra się o grę, czyli gra sama się napędza, a dynamika gry poprzedniej inicjuje i napędza dynamikę gry następnej. Na koniec trzeba przypomnieć, że taki rodzaj zachowania (strukturalizacji czasu) jest destruktywny i nie sprzyja pojawieniu się prawdziwych i szczerych relacji w klasie (np. transakcji komplementarnych).

Oczywiście, można szukać innych przykładów i mnożyć interpretacje. Mamy jednak nadzieję, że udało nam się wskazać pewne tropy i możliwości, które sami dostrzegamy, a charakteryzowane przez nas kategorie z poziomu teoretycznego mogą być przenoszone na płaszczyznę empiryczną. W naszym odczuciu, każda próba aplikacji pojęć właściwych jednym naukom na grunt innych poszerza i wzbogaca każdą dyscyplinę, których zabieg ten dotyczy. Nawet jeśli próby ich aplikacji nie kończą się powodzeniem, uruchamiany namysł nad „starymi problemami” w „nowym świetle” ożywia i uaktualnia naukową dyskusję. I tak, kategoria gry głębokiej opisana językiem analizy transakcyjnej kieruje uwagę na te gry między uczestnikami transakcji szkolnych, które nie są przedmiotem namysłu badaczy szkoły w takich stopniu, jak „gry o...” – pozycję, status, etykietę, karierę, o coś, co można metaforycznie nazwać „tronem”. Wpisuje się też w obszar antropologii edukacji, a szczególnie w nurt badań rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Na gruncie polskim badania takie prowadzili na przykład J. Szewczyk i M. Dembiński. Por. M. Dembiński, *Rytualne oblicze lekcji. Studium teoretyczno-empiryczne*, Kraków 2005; J. Szewczyk, *Szkolne obrzędy i rytuały w kontekście mitycznej podróży bohatera*, Kraków 2002.

Interpretatywne rozumienie rytuału i gry (czy też gry głębokiej) może nie tyle łączy, co znacznie zbliża oraz pokazuje wspólny mianownik antropologii symbolicznej i analizy transakcyjnej. Gra głęboka jest w tym przypadku nie tyle kategorią nadrzędną, co w pewnym sensie wspólną dla obydwu przypadków, odsłaniając w ten sposób ich transdyscyplinarny charakter. Takie podobieństwo jest niezwykle ciekawe, toteż dlatego podejmujemy tę kwestię i będziemy starali się poznać oraz zgłębiać te relacje w naszych dalszych poszukiwaniach naukowych.

## BIBLIOGRAFIA

- Berne E., *Dzień dobry... i co dalej? Psychologia ludzkiego przeznaczenia*, przekł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998.
- Berne E., *Transactional analysis in psychotherapy. The classic handbook to its principles*, Souvenir Press Ltd., London 2001.
- Berne E., *W co grają ludzie? Psychologia stosunków międzyludzkich*, przekł. P. Izdebski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Buchowski M., Burszta W.J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Cybal-Michalska A., *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 2006.
- Demiński M., *Rytualne oblicze lekcji. Studium teoretyczno-empiryczne*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.
- Drozdowicz J., *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Dudzikowa M., *Sytuacja problematyczna interdyscyplinarności w naukach społecznych i humanistycznych (z kryzysem w tle)*, [w:] *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*, red. A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012.
- Eller J. D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przekł. A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, przekł. D. Lachowska, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.
- Geertz C., *O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przekł. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Szczyński, Kraków 1996.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Grimes R.L., *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press, Columbia 1994.
- Harris T.A., *Ja jestem OK – ty jesteś OK. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, przekł. E. Knoll, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009.
- Jagiela J., *Gry psychologiczne w szkole*, Oficyna Wydawnicza Nauczycieli, Kielce 2004.

- Jagiela J., *Analiza transakcyjna jako metoda diagnozy pedagogicznej*, [w:] *Regionalne i lokalne diagnozy edukacyjne*, red. B. Niemierko, M. K. Szmigiel, Grupa Tomami, Kraków 2012.
- Jagiela J., *Edukacyjna Analiza Transakcyjna w kilku odsłonach*, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2012.
- Jagiela J., *Słownik analizy transakcyjnej*, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2012.
- James M., Jongeward D., *Narodzić się, by wygrać. Analiza transakcyjna na co dzień*, przekł. A. Suchańska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994.
- Jaskulska S., „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej, *Studia Edukacyjne*, 2013, 26.
- Krawczak E., *Antropologia kulturowa. Klasyczne kierunki, szkoły i orientacje*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- Krzemiński I., *Co się dzieje między ludźmi?* Wydawnictwo Naukowe i Literackie OPEN, Warszawa 1999.
- Melosik Z., *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2013.
- Micheelsen A., "I don't do systems": An interview with Clifford Geertz, *Method and Theory in the Study of Religion*, 2002, 14, 1.
- Motył K., *O szkole jako fabryce nudy i śmiechu*, [w:] *Podstawy edukacji. Trendy cywilizacyjne*, red. M. Piasecka, A. Irasiak, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2014.
- Pankowska D., *Nauczyciel w perspektywie analizy transakcyjnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
- Pankowska D., *Analiza transakcyjna w edukacji czy edukacyjna analiza transakcyjna? – próba porządkowania znaczeń*, *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*, 2012, 1.
- Rappaport R., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przekł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa 2008.
- Rogoll R., *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, przekł. A. Tomkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Rothsbuhler E., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Szewczyk J., *Szkolne obrzędy i rytuały w kontekście mitycznej podróży bohatera*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2002.
- Tokarska-Bakir J., *Przemiany*, [w:] *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, red. A. van Gennep, przekł. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Tokarska-Bakir J., *W winnicy rytuału*, [w:] *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, red. V. Turner, przekł. E. Dżurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010.
- Tomkiewicz A., *Znaczenie strukturalizacji czasu w kształtowaniu się więzi małżeńskiej. Interpretacja w świetle analizy transakcyjnej*, *Roczniki Teologiczne*, 2007, LIV, 10.