

Halina Mielicka-Pawłowska

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Polska

Religijność pogranicza epok

Streszczenie

Ponowoczesność, jako stan społeczeństwa współczesnego, charakteryzuje się pluralizmem w systemach wartości oraz kryzysem tożsamości, który dotyczy każdego człowieka poszukującego odpowiedzi na pytania o sens swego istnienia. Religijność rozumiana jako duchowość ukierunkowana na wewnętrzny świat przeżyć i doświadczeń usprawiedliwiających codzienność, jest sposobem wyjaśniania rzeczywistości oraz cechą konstytuującą zindywidualizowaną tożsamość jednostki. Charakteryzują ją sensualizm, rytualizm oraz wspólnotowość, które wynikają z tradycji polskiej kultury religijnej. Ich trwania w czasie nie zmieniają procesy sekularyzacji oraz zmiany w rozumieniu pojęcia *sacrum*. Wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej w Polsce jest nadal dość silna mimo osłabienia społecznego autorytetu Kościoła katolickiego oraz wpływu intelektualnego New Age. Sensualizm, rytualizm i wspólnotowość nadal cechują religijność Polaków. Przybierają jednak nowe formy ze względu na zainteresowania wiernych wydarzeniami mirakularnymi, ruchami ekologicznymi promującymi prawa natury jako zasady obowiązujące wobec przyrody, oraz nowe ruchy religijne, których istotą jest poszukiwanie jedności ze wszechświatem rozumianym kosmicznie. Selektywność doktryn religijnych, indywidualizacja przekonań oraz prywatyzacja wszystkiego, co ma związek z wiarą w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, to podstawowe wskaźniki istnienia *religijności pogranicza* w Polsce.

Słowa kluczowe: religijność ponowoczesna, religijność tradycyjna, sekularyzacja, ponowoczesne *sacrum*

Wprowadzenie

Jednym z podstawowych problemów ponowoczesności jest ogląd rzeczywistości dokonywany przez pryzmat indywidualizacji poznania. Człowiek współczesny nie tylko bowiem bardzo realistycznie podchodzi do świata doświadczanego empirycznie, ale też niezwykle intensywnie poszukuje realności w wewnętrznym świecie własnych doznań¹. Dysponując dość dużą wiedzą, zdobytą dzięki powszechnej edukacji

¹ Wyniki badań prowadzonych w różnych krajach europejskich wyraźnie wskazują wysokie wartościowanie własnych doznań przez człowieka współczesnego. "Orientacja na przeżycie i doznanie staje się niemal uniwersalnym wzorem życia. Także wartości są uznawane za coś cennego, o ile przyczyniają się do tworzenia doznań. Nasilająca się orientacja doznaniowa nie może być jednak utożsamiana ze zwykłym hedonizmem, nawet jeśli do niego często prowadzi. Pogłębia ona natomiast w praktyce wielorakość opinii i ambiwalencję sądów moralnych oraz «życie chwilą»" (Marianiński 1998, s. 37). Jest też przyczyną zainteresowania przeżyciami o charakterze religijnym. Stąd pojawia się problem duchowości człowieka współczesnego przeciwstawiany religijności w rozumieniu zinstytucjonalizowanym. I tak

i popularyzacji osiągnięć nauki, szuka prawd na temat rzeczywistości zewnętrznej, które warunkują jego istnienie i nadają sens indywidualnej egzystencji. Możliwość wyjaśniania praw i prawidłowości świata zewnętrznego nie koresponduje z wiedzą na temat własnych doświadczeń i przeżyć wewnętrznych². Problemy z tożsamością, które są znakiem czasów współczesnych, wynikają zarówno ze społecznie warunkowanej percepcji rzeczywistości, jak i wewnętrznie przeżywanej świadomości własnego istnienia³. Jak pisze Thomas Luckmann „problem istnienia jednostki

w badaniach brytyjskich 37% respondentów określa siebie jako religijnych i uduchowionych zarazem, 35% temu zaprzecza. Jako religijnych, ale nie uduchowionych określa siebie 15% respondentów, a niereligijnych lecz uduchowionych – 12%. W Polsce takie badania nie były prowadzone na populacji generalnej. Nie oznacza to, iż nie istnieje kategoria ludzi niereligijnych, ale uduchowionych. Świadczy o tym zestawienie samodeklaracji głębokości wiary religijnej oraz uczestniczenia w praktykach kultu religijnego. I tak jako głęboko wierzących deklaruje siebie 12,4% respondentów, jako wierzących 57,8%, niezdecydowanych 18,3%, obojętnych religijnie 6,6%, niewierzących 4,6%. Systematycznie praktykuje 38,6%, niesystematycznie 28,9%, rzadko 18,9%, nie praktykuje 7,4%, odpowiedzi nie udzieliło 6,2% (Zaręba 2009, s. 226–227). Sumując wyniki można przyjąć, że ok. 30% Polaków reprezentuje raczej duchowość niż religijność prokościelną.

² Zdzisław Kroplewski zwraca uwagę na dwie grupy czynników, które mają znaczenie dla rozumowania w kategoriach religijnych. Są to poznawcze i pozapoznawcze składniki procesu. „Do grupy pierwszej zaliczam: reguły rozumowania stosowane przez człowieka w trakcie procesu rozumowania, doktrynę religijną (czynnik pozapodmiotowy) oraz treści akceptowanej wiary religijnej (czynnik podmiotowy), a także proces odkodowywania deskryptywnego znaczenia zawartego w treści przesłanek. Do grupy drugiej zaliczam elementy afektywne (emocje związane z przeżywaniem wiary, a także te elementy, które wskazują na istotność akceptowanej wiary religijnej) oraz proces odkodowywania afektywnego znaczenia zawartego w treści przesłanek” (Kroplewski 2002, s. 253–254). W badaniach religijności zwraca się uwagę na rozdzźwięk pomiędzy akceptowanymi prawdami wiary oraz przeżyciami religijnymi, które uprawomocniają ich obowiązywanie. Z tego też powodu do respondentów kierowane są dwie podstawowe kategorie pytań: o deklarację głębokości wiary religijnej oraz o częstotliwość uczestniczenia w praktykach religijnych. Rozdzźwięk między tymi deklaracjami interpretowany jest jako chwiejność postaw wobec religii i wskaźnik sekularyzacji.

³ Psychologiczne badania empiryczne prowadzone przez Pawła Sochę, Andrzeja Latałę i Ryszarda Filasa pod koniec lat 80. wykazały zależność relacji między jednostką a środowiskiem (otoczeniem) oraz jednostką a własnym obrazem samej siebie. Wniosek z badań wskazuje, że „aspekt podmiotowości i autonomii jakim jest poczucie możliwości wpływu na siebie i swój los, związany jest z religijnością o bardziej wewnętrznym niż zewnętrznym charakterze, a także religijnością mniej ortodoksyjną, bardziej «życiową» (większy liberalizm w sprawach obyczajowości seksualnej), mniej podatną na kryzys. Ta cecha wynika być może z zauważalnej większej zwartości struktury religijności osób o poczuciu silnego wpływu na «ja» i z – być może najmniej – tendencji do dokonywania poszukiwań światopoglądowych u osób o poczuciu wpływu słabym” (Socha, Latała, Filas 1991, s. 62). Tak więc ortodoksyjna religijność cechuje te osoby, które nie poszukują orientacji światopoglądowych i nie mają kryzysu tożsamości. Odwołują się one bowiem do religii i autorytetu Kościoła w sprawach moralnie wątpliwych, a udzielone odpowiedzi uznają za wystarczające. Religijność o autonomicznej osobowości jednostek jest natomiast poszukiwaniem sensu życia w innych wartościach niż religijne. Młodzież pytana o wartości nadające sens życiu kojarzyła sens życia z celem życia i wskazywała, że naczelną wartością jest miłość oraz wielkie uczucie (67,4%), drugą szczęście rodzinne i troska o dobro własnych dzieci (64,7%), a następnie posiadanie

w społeczeństwie jest problemem «religijnym»” (Luckmann 1996, s. 50) w rozumieniu klasycznych założeń Webera i Durkheima. Religia jest faktem społecznym, który integruje zbiorowość, nadaje jej porządek i ustanawia obowiązujące normy moralne. Tak więc własne przekonania jednostki o tym, że jej los jest determinowany społecznie, są zarazem poszukiwaniem sensu życia w systemie powszechnie obowiązujących wyobrażeń religijnych. Problemem ponowoczesności jest sam człowiek, któremu nie wystarczają już dla konstruowania własnej tożsamości odpowiedzi udzielane przez zinstytucjonalizowane ideologie polityczne, ekonomiczne, społeczne oraz, ogólnie rzecz biorąc, religijne. Ich różnorodność jest zarazem przyczyną wątplenia we wszystko, co jest obowiązującym sposobem udzielania odpowiedzi na nurtujące jednostkę pytania. Odpowiedzi szuka ona we własnej sferze przeżyć wewnętrznych, w głębi doświadczeń wynikających ze świadomości własnego istnienia, które intuicyjnie odnoszone są do rzeczywistości pozaempirycznej. Nie oznacza to jednak podważenia konwencji społecznych, które pozwalają zdefiniować rzeczywistość, ale wskazuje pluralizm znaczeń symbolicznych odnoszonych do wyobrażeń religijnych. Stan religijności, który oscyluje pomiędzy tradycyjnym katolicyzmem polskim a ponowoczesną orientacją na idee rozpowszechnione jako ruch New Age, określony został w niniejszym opracowaniu jako religijność pogranicza epok. Religijność tę cechuje wielowymiarowość w sferze doznań, które dają jednostce przekonanie o sensowności własnego istnienia⁴. Z jednej bowiem strony swoją tożsamość społeczną współczesny Polak opiera na odpowiedziach zakorzenionych w tradycji

przyjaciół i ich zaufania (53,3%), praca, którą się lubi (41,0%), poczucie bycia przydatnym i potrzebnym (40,0%), wykształcenie (37%), umiejętność bycia sobą (32,3%) oraz osiągnięcie wybranego celu (32,2%). „Poniżej granicy 30% wyborów znalazły się: pieniądze, dobrobyt, komfort życia, przyzwoita pozycja materialna – 28,9%, głęboka wiara religijna – 24,0%, pozostawienie po swoim życiu jakiegoś trwałego śladu – 22,2%, wiara w jakąś wielką ideę – 10,4%, bogactwo wrażeń – 6,6%, spokojne życie – 5,3%” (Mariański 1998, s. 235). Społeczne uwarunkowania odczucia sensu życia mają więc charakter świecki. Jednak istnieje wyraźna korelacja poczucia sensu życia z poziomem uczestniczenia w praktykach religijnych oraz deklaracjami głębokości wiary. Jak pisze Janusz Mariański analizując wyniki badań poświęcone tej problematyce: „w miarę przechodzenia od osób systematycznie praktykujących do osób niepraktykujących, zmniejszały się wskaźniki przyznających wierze religijnej wyłączność w nadawaniu sensu życia (od 23,8% do 0,5%) oraz przyznających wierze i wartościom pozareligijnym tę cechę (od 54,7% do 26,4%). Wzrastały natomiast wskaźniki tych, którzy sens życia upatrywali tylko w wartościach pozareligijnych (od 2,3% do 40,9%). We wszystkich kategoriach osób praktykujących znaczna część młodzieży nie potrafiła zająć jednoznacznego stanowiska w omawianej sprawie” (Mariański 1998, s. 274–275), co świadczy o problemach zarówno z poczuciem sensu życia, jak i moralnością badanej młodzieży. Świadczą o tym przywołane wyniki badań. Twierdzenie, że „życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg” akceptowało bowiem tylko 42% badanych.

⁴ W badaniach prowadzonych przez Marka Korzeniowskiego 85,9% badanych dostrzega sensotwórcze znaczenie wiary religijnej. Przekonanych o tym, że tylko wiara religijna nadaje sens życiu jest 43,5%; o tym, że nie tylko wiara – 40,6%, a sens życia poza wiarą deklaruje 2,4% (przy 11,5% trudności z odpowiedzią). Autor pisze, że „przyjmujący religijny sens życia ludzie doświadczają poprzez swą wiarę ochrony przed pustką życiową i bezsenssem, które pojawiają się w ludzkiej świadomości jako nieuchronna konsekwencja przyjęcia perspektywy życia bez Boga” (Korzeniowski 2005, s. 135).

katolickiej, a z drugiej szuka doświadczeń, które potwierdzą jego tożsamość indywidualną poza Kościołem. Rozdarcie między tym, co społeczne, a tym, co indywidualne przybiera nie tylko formę kryzysu tożsamości, ale świadomość własnego istnienia czyni centralnym problemem współczesności. Pogranicze epok, jako instytucjonalne i pozainstytucjonalne, społeczne i zindywidualizowane oraz racjonalne i irracjonalne zarazem odpowiada na pytania ostateczne, czyni problemem jednostki świat przeżyć zawieszony między religijnością zinstytucjonalizowaną a duchowością zindywidualizowaną tożsamościowo⁵.

Religijność jako duchowość

Poznanie przez człowieka otaczającej go rzeczywistości ma zawsze charakter zapośredniczony w tym rozumieniu, że jest zgodne z obowiązującą konwencją społeczną zakorzenioną w ponadpokoleniowym przekazie treści kulturowych. Jak pisze Anthony Giddens, doświadczenie zapośredniczone należy do jednego z wielu stylów życia rozumianego jako „mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym” (Giddens 2006, s. 113). Tak więc o użyteczności i celowości podejmowanych przez jednostkę działań decyduje konwencja społeczna, zaś o narracji tożsamościowej wewnętrzny świat doświadczeń ukierunkowanych na poznanie własnej indywidualności. Jak pisze Stella Grotowska: „doświadczenie pozostało dziś głębokim, jednostkowym przeżyciem, którego wymiar społeczny zaznacza się w kilku aspektach: genezy, strukturalizacji (rytuału), celu” (Grotowska 2010, s. 22). Tak więc doświadczenie indywidualne nie eliminuje społecznych uwarunkowań podejmowanych przez jednostkę działań. Kanalizuje je jednak na legitymizowany instytucjonalnie system wartości oraz użyteczność rozumianą jako praktyczne umiejętności radzenia sobie przez jednostkę z różnego rodzaju problemami dnia codziennego. Społecznie potwierdzone przekonanie o celowości podejmowanych działań oraz wewnętrznie przeżywany świat wartości ukierunkowanych na poszukiwanie własnej tożsamości stają się jednym wymiarem, który indywidualność czyni płaszczyzną odniesień

⁵ Dorota Hall zwróciła uwagę na tezę, która przyjmowana jest przez badaczy, którzy zgadzają się „co do tego, że fenomen Nowej Ery, czy też współczesnych poszukiwań duchowych, ściśle wiąże się z upowszechnieniem postaw indywidualistycznych. Indywidualizm jest zwykle przeciwstawiany kolektywizmowi i kojarzony z procesem detradycjonalizacji [...] idee Nowej Ery najbardziej przekonują tych, którzy – konstruując swoją tożsamość i zasady moralne – odrzucają przewodnictwo jakiegokolwiek «zewnątrznej» tradycji czy autorytetów” (Hall 2008, s. 87). Jednak w Polsce „ponad 40% osób zaangażowanych w działania New Age uznaje się za katolików. [...] Angażują się w praktyki New Age, niespecjalnie zastanawiając się nad tym, czy kolidują one z ich katolicką wiarą, czy też nie. Są oni spadkobiercami tradycyjnych wzorów wchodzenia w relację z dziedziną *sacrum*. Od tradycyjnych katolików różnią się tylko tym, jakich używają akcesoriów i jakim posługują się językiem do opisu sfery sakralnej – zwykle nie mówią już o Bogu, lecz o «energii». I tak, tradycyjne pielgrzymki do miejsc świętych, aby ucałować relikwie czy nabrać wody z cudownego źródła, zmieniają na pielgrzymki do «miejsc mocy», w których czerpią świętą energię z drzew czy starodawnych głazów. Zmienił się język, lecz wzorce zachowań pozostały te same” (Hall 2008, s. 97).

dla wszystkich form poznania⁶. Jednocześnie to, co przeżywane jest indywidualnie, przynależy do tego, co nacechowane jest społecznie, gdyż geneza, strukturalizacja oraz cel podejmowanych przez jednostkę działań ma bezpośrednio związek z wiedzą na temat zasad rządzących społeczeństwem.

Jedną z płaszczyzn odniesień rozumianych jako forma poznania prawdy o rzeczywistości i zarazem obowiązujący społecznie sposób odpowiadania na pytania o sens istnienia, jest sposób wyjaśniania, który doświadczenie religijne czyni podstawą legitymizacji społecznej podejmowanych przez jednostkę działań. Z punktu widzenia konwencji, zapośredniczone doświadczenie religijne bezpośrednio związane jest z Kościołem rozumianym jako instytucja religijna, która zna odpowiedzi na pytania ostateczne, na pytania o cel i sens istnienia. Z punktu widzenia doświadczeń indywidualnych może to nie wystarczać dla konstruowania narracji tożsamościowej. Poszukiwania odpowiedzi na pytania istotne dla jednostki mogą kierować się albo ku innym systemom religijnym i wyobrażeniom religijnym albo ku głębi własnych przeżyć o charakterze numinotycznym. Pogranicze epok rozumiane jest jako przejście od tradycyjnej religijności kościelnej, do zindywidualizowanej formy wiary religijnej, za którą nie kryje się żadna instytucja życia społecznego, a tylko wewnętrzny świat przeżyć, które wynikają z założenia o istnieniu rzeczywistości pozaempirycznej determinującej bieg życia ludzkiego.

Tradycyjna religijność kościelna

Zinstytucjonalizowana forma religijności, określana pojęciem kościelnej lub prokościelnej, opracowana została przez socjologów religii jako model wyjściowy analiz, których celem było śledzenie zmian spowodowanych sekularyzacją. Skonstruowanie modelu dokonane zostało na bazie materiału etnograficznego zebranego w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Dwóch wielkich badaczy kultury: Stefan Czarnowski (1879–1937) oraz Florian Znaniecki (1882–1958), zajmujących się problematyką religijności ludowej, opisało charakterystyczny dla mieszkańców wsi typ religijności, który do dziś stanowi punkt wyjścia w badaniach nad przemianami katolicyzmu. Według Stefana Czarnowskiego wiejska kultura religijna charakteryzowała się tym, że przystosowała naukę Kościoła do realiów życia społecznego oraz swoiście uzupełniła prawdy wiary folklorem lokalnym w warstwie wierzeniowej, obrzędowej oraz obyczajowej. Cechą charakterystyczną religijności wiejskiej była pełniona przez nią funkcja integracyjna, która wspólnotę parafialną czyniła zarazem sąsiedzką i terytorialną zbiorowością połączoną

⁶ Badania przeprowadzone w 1994 roku przez zespół badawczy kierowany przez Janusza Mariańskiego w sześciu polskich miastach wykazały, iż maturzyści negatywnie wartościują wszelkie instytucjonalne zasady obowiązujące w kontaktach społecznych. Wyniki badań wykazują, że od 80,9% do 89,7% młodych ludzi w rozwiązywaniu konfliktów moralnych bierze pod uwagę własne sumienie (Mariański 1995, s. 153). Postawę prospołeczną deklaruje od 4,9% do 12,6% respondentów, zaś egoistyczną od 22,3% do 42,5% badanych. Jak pisze Janusz Mariański: "młode pokolenie Polaków przejawia znaczną troskę o zabezpieczenie dobra własnego i daje pierwszeństwo sprawom prywatnym" (tamże, s. 220). Indywidualizm i poszerzenie się sfery spraw prywatnych, jako cecha przypisywana społeczeństwu współczesnemu, staje się faktem także w Polsce.

ideologicznie z przynależnością do lokalnego kościoła. Jak pisał Stefan Czarnowski: „wzniesieniem duchowym podczas nabożeństw i procesji, w następnym nieskrępowanym braniu udziału w zabawie, w tańcu, w pijatyce, w wędrówce od kramiku do kramiku – jednostka niejako zatracza sama siebie w zbiorowości. Tym potężniej odczuwa, że jest tylko częścią gromady, im bardziej w czasie zwykłym jest w swojej zagrodzie odosobniona” (Czarnowski 1956, s. 92).

Integracja ze zbiorowością lokalną, jak i ponadlokalną, narodową, bezpośrednio powiązana była z uczestnictwem w praktykach kultu religijnego oraz doświadczeniem religijnym, które pozwalało narracyjnie określić własną tożsamość jednostki. Wyjątkowość przeżyć wewnętrznych oraz charakter wspólnotowy tych doświadczeń czynił z religii „to, że jest ona sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego. Rzecz prosta, że i tu jednostka nadaje swemu wyrazowi religijnemu piętno osobiste, ale w tej mierze tylko, w jakiej będąc ze swym środowiskiem zespolona, przetwarza na swój użytek zbiorowo ustalone, przez toż środowisko podane jej wartości” (Czarnowski 1956, s. 90). Ramy indywidualnej religijności ograniczały zasady obowiązujące w zbiorowości, do której jednostka należała. Wszystko zaś, co przekraczało granice obowiązujących wzorów zachowań było traktowane jako niebezpieczne, gdyż groziło rozbięciem potwierdzonego tradycją systemu wartości. Z tego powodu już w procesie socjalizacji pierwotnej wszelkie tendencje do indywidualizacji postaw wobec religii były tłumione działaniem systemu kontroli społecznej.

Powszechne uczestniczenie w praktykach kultu religijnego, oddawanie czci lokalnym świętym i obrazom, kult relikwii oraz przywiązywanie dużego znaczenia do przedmiotów świętych i uświęconych oraz odwiedzanie miejsc świętych i słynących z cudów, przynależało do obowiązkowych cech religijności ludowej. Nie towarzyszyło temu jednak doświadczenie religijne o charakterze mistycznym. Jak pisze Józef Styk: „mieszkańcy wsi żywili przekonanie, że modlitwa indywidualna do Boga – Władcy jest mniej skuteczna od modlitwy zbiorowej. Wprawdzie dużą wagę przywiązywano również do indywidualnych praktyk pobożności, ale zawsze ceniono je jako mniej doniosłe niż formy zbiorowe” (Styk 2004, s. 337)⁷. Towarzyszyła temu wiara w religijny charakter moralności, która uczestniczenie w praktykach religijnych oraz branie udziału w pracach społecznych wykonywanych na rzecz lokalnego kościoła, uczyniła gwarantem bycia dobrym człowiekiem. Kościół miał ogromny autorytet, a ksiądz wyjątkową pozycję społeczną, ale tradycyjna religijność wiejska „nie wymaga żadnego magika, kapłana czy innego pośrednika pomiędzy laikiem, którego codzienne zajęcia skazują na przebywanie w sferze tego, co świeckie, a mocami świętymi, które są zbyt niebezpieczne, aby zbliżyć się do nich bez specjalnego przygotowania” (Znaniński 1976, s. 192). Stąd wynika zarówno powiązanie religijności z moralnością, jak i magiczne traktowanie praktyk religijnych oraz apotropieczne operowanie przedmiotami kultu religijnego dla zapewnienia pomyślności. Jak pisał Florian Znaniński: „chłop jest człowiekiem praktycznym, religia przeplata się u niego z praktycznymi zainteresowaniami, mistycyzm natomiast wymaga właśnie

⁷ Przekonanie o bardziej skutecznej modlitwie wspólnej jest bezpośrednim echem ewangelizacji (Mat. 18: 19, 20) znajdującej odbicie w przekonaniach wiernych.

wyswobodzenia się od nich, koncentracji myśli i uczuć na istotach i problemach mających niewielki związek z życiem codziennym. Oznaką braku mistycyzmu jest absolutna ortodoksyjność chłopca; chyba że przez niewiedzę, inaczej nie waży się wyobrazić sobie postawy religijnej odmiennej od nauki Kościoła, ponieważ poza kościołem nigdy nie wyobraża sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem" (Znaniński 1976, s. 227).

Nie wyobraża też sobie określenia swojej własnej moralności bez zasad odwołujących się do nauki Kościoła i zawartych w Dekalogu jako wskazań bycia zarówno dobrym człowiekiem, jak i człowiekiem religijnym. Z tego właśnie powodu tożsamość indywidualna i społeczna były mocno związane z religijnością.

Do podstawowych cech religijności tradycyjnej Stefan Czarnowski zaliczył „naiwny sensualizm pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru, którym przeniknięte są przejawiające się w środowisku chłopskim polskim porywy mistyczne" (Czarnowski 1956, s. 97) połączone zresztą ze wspólnotowym uczestnictwem w praktykach kultu, pielgrzymkach, odpustach czy wspólnych modlitwach. Sensualizm dotyczył „praktycznego życia codziennego, tego samego życia rolniczego, gromadzkiego czy rodzinnego, z którym chłop nasz zespala całe swoje życie religijne" (Czarnowski 1956, s. 98). Jako cecha religijności tradycyjnej sensualizm wskazywał na brak podziału między tym, co jest powszechnie uznawane za codzienne oraz tym, co święte i uświęcone. Jak określił to Florian Znaniński: „każdy człowiek w tym systemie w życiu praktycznym ma stały kontakt z religijną rzeczywistością, która go wspiera i otacza, i sam stanowi integralną część świata religijnego. Przeciwwstawienie tego, co święte, i tego, co świeckie, w tym systemie nie ma znaczenia" (Znaniński 1976, s. 192).

Wszystko co przynależy do sfery *sacrum* ma bowiem bezpośredni związek z tym, co człowiek czyni i co obserwuje w otaczającym świecie, a to, co przynależy do świeckiej sfery *profanum* jest interpretowane religijnie niezależnie od tego, czy ma to potwierdzenie w religii zinstytucjonalizowanej czy tylko w przekonaniach ludzi przynależący do społeczności lokalnej. Zgodnie z tą tezą cechą religijności tradycyjnej był brak podziału na *sacrum* i *profanum*, a o specyfice postaw religijnych mieszkańców wsi decydowały cztery częściowo niezależne typy wierzeń, do których należy zaliczyć: wiarę w ożywienie natury, wiarę w istnienie duchów, wiarę w praktyki kultu oraz mistycyzm.

Sekularyzacja

Model religijności współczesnej skonstruowany został w Polsce na bazie danych empirycznych i ich opracowań odnoszących się do innych krajów europejskich, a przede wszystkim krajów Europy Zachodniej. Przewodnią myślą tych analiz była sekularyzacja rozumiana jako odejście od zinstytucjonalizowanej religijności kościelnej na rzecz religijności selektywnej, subiektywnej, prywatnej, zindywidualizowanej oraz „niewidzialnej religii" Thomasa Luckmanna (1996).

Sekularyzacja, jako proces odchodzenia wiernych od Kościoła, w drugiej połowie XX wieku stała się pojęciem, które wskazywało proces zmian społecznych zachodzących w Europie, a obejmujących industrializację, urbanizację, powstanie

społeczeństwa masowego, pluralizm systemów wartości, a zarazem ich homogenizację spowodowaną rozpowszechnieniem się na skalę globalną idei demokratycznych, politycznych, ekonomicznych oraz pluralizmu ideologicznego nowoczesności (Guizzardi 1998, s. 335–353). Doświadczenia związane z szybkim tempem zmian zachodzących w różnych sferach życia, w porównaniu z uporządkowaną i przewidywalną przeszłością, spowodowały pojawienie się u ludzi wizji przyszłości wartościowanej negatywnie. Istnienie dualistycznej wizji świata rozdartego wartościowaniem dokonywanym w kategoriach dobra i zła społecznego, zaczęło obejmować moralność i religijność jako przeciwstawiane sobie systemy normatywne. Sposób myślenia ludzi o przeszłości, zdominowany zbyt szybkim tempem zmian doświadczanych na co dzień, religijność czynił ostoją moralności, a areligijność, a nawet anty-religijność czynił przyczyną, która „przyniesie nieodwracalną katastrofę i agonię ludzkości” (Mróz 2004, s. 40). Jednocześnie jednak uświadamiane było to, że jak pisał Władysław Piwowarski: „nowoczesność nie eliminuje *sacrum*, co jednak nie oznacza, że nie jest ono zagrożone przez różne ideologie oparte na zsekularyzowanej wizji życia i przeznaczenia człowieka” (Piwowarski 1996, s. 183). *Sacrum* bowiem nadal otoczone było systemem zakazów i nakazów, które potwierdzały znaczenie przypisywane przez ludzi temu, co święte (Durkheim 1990, s. 305), czego nie można powiedzieć o religijności, która coraz bardziej zmieniała swoją formę ze względu na odchodzenie wiernych od kościelnych sposobów jej manifestowania. Jak pisze Stella Grotowska, religia „zostaje usunięta ze sfery publicznej, związanej z władzą, bogactwem, statusem [...] znajduje miejsce w sferze prywatnej. W tych okolicznościach religia nie legitymizuje już świata, w zamian w świadomości jednostki pojawia się pluralizm religijnych uprawomocnień” (Grotowska 1999, s. 59).

Pojęcie sekularyzacji pozwalało nazwać zmiany zachodzące w postawach ludzi wobec religii oraz wskazać przyczyny tych zmian bezpośrednio związane z pluralizmem obowiązujących społecznie norm. Jednocześnie sekularyzacja, jako idea społeczeństwa nowoczesnego, zakładała istnienie w XIX wieku jednolitego modelu rzeczywistości społecznej, który doktryny i prawdy wiary głoszone przez Kościół czynił niezmiennymi i uprawomocnionymi społecznie poprzez odnoszenie do wysokiego wartościowania tradycji⁸. Przyjmowana jako punkt wyjścia analiz socjo-

⁸ Przejawia się to przede wszystkim w sposobie świętowania oraz przywiązywania wagi do rytuałów kościelnych o charakterze sakramentów. Tradycja religijna jest wysoko wartościowana przez Polaków, co nie oznacza pojawienia się tendencji odchodzenia od niej. Wyraźnie widoczne jest to w badaniach prowadzonych przez Józefa Baniaka, który analizując postawy respondentów wobec wymaganych przez Kościół praktyk religijnych obowiązujących wiernych ujawnia rozdzźwięk między przywiązywaniem dużej wagi do obrzędów, a ich bagatelizowaniem. I tak 52% respondentów uważa chrzest dzieci za konieczny; 19,7% za raczej konieczny; 10,8% za bezwzględnie niekonieczny i 10,8% za raczej niekonieczny (nie ma zdania na ten temat 9,8% respondentów – co jest również znaczącym wskaźnikiem) (Baniak 2007, s. 120). Jednocześnie chrzest łączy z motywami religijno-kościelnymi 39,5% respondentów, jako tradycję rodzinną uznaje go 35,5%, jako praktykę magii ochronnej 18,4%, zaś jako zabezpieczenie od chorób 18,8% (tamże, s. 141). Pierwsza spowiedź i komunika ma charakter religijny dla 44,4% respondentów, religijno-świecki dla 23,9%, świecki dla 14,3% przy 17,4% braków wskazań. Do bierzmowania przystępuje 72,4% respondentów przy czym 56,8% przystąpiło do bierzmowania w terminie wskazanym przez władze kościelne; 15,6%

logicznych wysoka religijność społeczeństwa polskiego była jednak uogólnieniem odnoszącym się do rytualizmu oraz wysokiego wartościowania zinstytucjonalizowanej religii przeciwstawianej ateizmowi państwa socjalistycznego. Pod koniec XX wieku, po zmianach ustrojowych w Polsce, uczestniczenie w praktykach kultu religijnego miało nadal znaczenie w społecznościach lokalnych. Zmniejszył się jednak statystycznie rzecz biorąc udział parafian w praktykach kultu nadobowiązkowego co znajduje potwierdzenie w postawach mieszkańców miast wobec niedzielnego uczestniczenia we mszy świętej (Mariański 2004, s. 225 i n.). Sekularyzacja, jako odejście wiernych od Kościoła, zaczęła być w Polsce obserwowanym zjawiskiem, ale i uproszczeniem tak wielkim, iż pojawiły się głosy sprzeciwu wobec teorii zeświecczenia społeczeństwa. Jak pisze Janusz Mariański, wszystko wskazuje na to, że „w warunkach modernizacji, racjonalizacji i pluralizacji dochodzi co prawda do osłabienia religijności kościelnej, ale nie religii w ogóle. Religijność zmienia swoje formy, ale zachowuje znaczenie w układach sensotwórczych, gwarantujących tożsamość osobową. Sekularyzują się przede wszystkim struktury społeczne, ale nie jednostki. Jednostki w nowoczesnych społeczeństwach mają dużo wolności, ale mało trwałych form wewnętrznych. Mogą więc wybierać z wielości ofert religijnych. Jako subiektywnie autonomiczne jednostki znajdują się wciąż w fazie poszukiwania samorealizacji i samopotwierdzenia” (Mariański 2004b, s. 367).

Fakty te wskazują na prywatyzację religii. Zamiast odejścia od religii rozumianej jako wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, następuje proces sakralizacji świata dokonywany przez poszukujące swej tożsamości oraz sensu własnego istnienia jednostki, które we własnej głębi doświadczeń numinotycznych odnajdują odpowiedzi na pytania ostateczne. Ożywienie ruchów ortodoksyjnych, wspólnot religijnych kościelnych i pozakościelnych oraz poszukiwanie przez ludzi zjawisk nadzwyczajnych, niewytłumaczalnych w kategoriach poznania racjonalnego oraz uwrażliwienie na cuda i cudowne zbiegi okoliczności stają się cechami religijności, która odchodzi wprawdzie od Kościoła, ale napełnia codzienność nadprzyrodzonością. Jak piszą Peter L. Berger i Thomas Luckmann, życie codzienne „oddziałuje na świadomość w sposób najbardziej przytłaczający, śpieszny i intensywny. Jego narzucającej się obecności nie sposób zignorować, a nawet osłabić. W rezultacie zmusza mnie ono do obdarzania go uwagą w najpełniejszy sposób” (Berger, Luckmann 1983, s. 52), a jest to uwaga czujna i świadomość zawsze intencjonalna. Jednak sfera życia codziennego może zaskakiwać i zaskakuje wtedy, gdy jest nieprzewidywalna ze względu na zaistniałe sytuacje i problemy wymagające rozwiązań. Codzienność

w terminie późniejszym, a 27,6% nie przystąpiło wcale (tamże, s. 262). Rezygnacja z bierzmowania obejmuje przekonania, że jest to zbędny rytuał (20,9%), niepotrzebny (34,3%), bez sensu (14,3%) i bez celu (14,3%). Nie przystępuje do bierzmowania ze względu na niechęć do Kościoła 16,2% respondentów, a ze względu na niechęć do księży 14,3% (tamże, s. 263). Ślub kościelny za konieczny uznaje 40% badanych, za raczej potrzebny 17,8%, za całkiem zbędny 25,5% oraz za niepotrzebny 16,7% badanych. Uprawnienia małżeńskie według 57,6% badanych daje ślub cywilny, według 20,0% nie daje on takich uprawnień, oraz nie ma to znaczenia dla 12,6% respondentów. Wyniki prowadzonych badań wyraźnie wskazują na spadek znaczenia obrzędów religijnych w odczuciu respondentów, które to obrzędy umacniają tożsamość religijną i są zarazem potwierdzeniem przynależności do Kościoła katolickiego.

potwierdzona jest działaniami zrutynizowanymi, których brak możliwości dopełnienia wywołuje konieczność poszukiwania nowych, a nawet innowacyjnych rozwiązań. Przyczyny mają charakter transcendentnych w stosunku do immanentnych sposobów doświadczania przeszkód, które zakłócają rutynowe dopełnienie wyuczonych wzorów zachowań. Wyjaśnianie nieprzewidywalnego biegu wydarzeń nadaje codzienności wymiar religijny, gdyż powoduje, że codzienność staje się „doświadczeniem radykalnie odmiennej rzeczywistości, która dla wierzących ma ostateczne znaczenie” (Borowik 2004, s. 56). Odrealnienie codzienności i przypisanie jej cech tajemniczości spowodowanej ingerencją świata nieprzewidywalnego, wszechpotężnego, a więc nadprzyrodzonego, staje się jedną z podstawowych cech religijności pogranicza epok ze względu na odniesienia tego, co doświadczane realnie do tego, co uznawane jest za nadprzyrodzoną interwencję tajemnej mocy czy swoiście rozumianego *sacrum* w bieg ludzkiego życia.

Problemy z *sacrum*

Zmiany, które dokonują się w świecie współczesnym poznawanym i rozpoznawanym przez jednostkę, mają charakter kategoriyczny w tym rozumieniu, iż codzienność czynią nieprzewidywalną ale determinującą przypisywane jej indywidualnie znaczenia. Wielość światów oraz różnorodność systemów ideologicznych, które ma do dyspozycji jednostka żyjąca na przełomie XX i XXI wieku, wprowadza względność wartości absolutnych i dowolność w orientacji na uznawane społecznie normy. To nie tylko zmusza do wyboru, ale i wywołuje refleksję na temat losu, przeznaczenia, opatrności oraz celu i sensu własnego istnienia. Jeśli więc dominujące społecznie sądy nie są zgodne ze znaczeniami, które swojej codzienności przypisuje jednostka, może ona je uzupełniać o własne przekonania wynikające z wewnętrznego doświadczenia „radykalnie odmiennej rzeczywistości”. Interpretacje, które mają charakter transcendentny w tym rozumieniu, że wykraczają poza zrutynizowaną codzienność, odnoszą znaczenia do rzeczywistości pozaempirycznej. To, co przynależy do sfery *sacrum* zinstytucjonalizowanego, otoczone jest powszechnym szacunkiem, potwierdzone systemem zakazów i nakazów regulujących kontakt wiernych z Bogiem oraz wywołuje stany emocjonalnego zaangażowania, które nie tylko jednostkę, ale całą zbiorowość motywują do podejmowania działań na rzecz Kościoła. Jednak poza tym określonym społecznie, istnieje świat wewnętrznie przeżywanego *sacrum*, który wiarę religijną czyni nie tylko sprawą prywatną, ale też „niewidzialną religią” roztaczającą „święty baldachim” nad wszystkim, co jednostka przypisuje do sfery wykluczonej z systemu kontroli społecznej. Jak pisze Peter L. Berger: „w efekcie możliwe staje się nie tylko to, iż świat społeczny wydaje się jednostce obcy, lecz także i to, że w pewnych aspektach swojej socjalizowanej jaźni staje się ona obca sobie samej” (Berger 2005, s. 127). Refleksje na temat losu, przeznaczenia czy sensu istnienia nie są więc „wewnętrznym głosem sumienia”⁹ zinternalizowanej socjaliza-

⁹ Beata Szymańska przyjmuje, że powszechnie panujące dziś przekonania o tym, że w życiu trzeba się realizować, ciągle doskonalić i podkreślać własną indywidualność, łączą się z ruchem New Age i jego wskazaniem co do samorealizacji. Wysokie wartościowanie własnego istnienia rozumiane jako odrzucenie uwarunkowań społecznych i bycie sobą, prze-

cji, ale podszeptem, znakiem i wskazówką bezosobowych sił nadprzyrodzonych, jak ma radzić sobie człowiek z niezwykłą codziennością¹⁰.

Sacrum ponowoczesne to *sacrum* zinstytucjonalizowane religijnie i potwierdzone tradycją oraz autorytetem Kościoła, ale też wartość, która nie ma odniesienia do nauki Kościoła, chociaż kojarzone jest z istnieniem rzeczywistości pozaempirycznej¹¹. Jest to *sacrum* odczuwane raczej i przeżywane indywidualnie jako do-

jawia się w poszukiwaniu jakiegoś prawdziwego, czystego, ale ukrytego „ja”, do którego należy dotrzeć poznając samego siebie, odślaniając „obłok niewiedzy” i podejmując działania o charakterze transcendentnym w rozumieniu Kantowskim. „Z założenia «ja» stanowi pewien zestaw cech, możliwości, które realizuje się w działaniu. [...] dostęp do owego «ja» dany jest jedynie w pewnego typu przeżyciach i jest ono niedefiniowalne. Można je odczuć, ale nie można opisać” (Szymańska 1995, s. 176). Poznanie „wyższego ja” pozwala rozwiązywać konflikty wewnętrzne, nawiązywać kontakty z innymi ludźmi, ale też odczuwać jedność ze wszechświatem i przyjmować, iż drogą do samorealizacji jest „optymistyczna ocena sytuacji człowieka w świecie, interpretowanie pozytywnych, ale także niekorzystnych wydarzeń jako warunków poszerzenia doświadczenia” (tamże, s. 181–182). Własne sumienie, jako wskazanie wyboru dokonywanego w sytuacjach konfliktowych, potwierdzają badania prowadzone nad moralnością młodzieży polskiej. I tak przez 72,9% respondentów uczestniczących w badaniach prowadzonych przez Marka Korzeniowskiego „sumienie jest [...] traktowane jako priorytetowa instancja w rozstrzyganiu konfliktów moralnych” (Korzeniowski 2005, s. 154). Podobnie w badaniach prowadzonych przez Janusza Mariańskiego, przy czym tu wskazania na własne sumienie, zależnie od miejscowości, wahają się od 80,9% w Szprotawie do 89,7% w Gdańsku. W badaniach tych nie ma wskazań co do założeń ruchu New Age, ale istotna statystycznie jest wiara w samego siebie.

¹⁰ Nie jest przypadkiem, iż wskazanie przez respondentów sumienia, jako ostatecznej instancji wyborów moralnych kojarzone jest ze wskazaniami sił nadprzyrodzonych czy doświadczeniami o charakterze numinotycznym. Wyjaśnia to Janusz Mariański pisząc, że „istotną cechą tego, co nazywamy nową duchowością, jest orientacja na doświadczenie, przeżywanie, doznanie. O ile dawniej zinstytucjonalizowane religie (Kościół) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, o tyle współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Nie jest ona zarezerwowana dla ekspertów czy wirtuozów religijności, ale dostępna dla szerokich kręgów społecznych. Doświadczenie transcendencji przejawia się zarówno w aktach ekstremalnych (nagłe nawrócenie, mówienie różnymi językami, prorocтва, uzdrowienia itp.), jak i w przeżyciach zwykłych, konstruowanych w najrozmaitszych konfiguracjach i wymieszaniu. Jest ono dość często w wyraźnym dystansie wobec ustabilizowanych Kościołów i ich doktryn. W naszym kręgu kulturowym nowa duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy doświadczeń duchowych są nośnikami desakralizacji i respirowalności, a przez swoją orientację subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności” (Mariański 2010, s. 225).

¹¹ Zwraca na to uwagę Irena Borowik analizując ideologiczny wymiar religijności Polaków, którego podstawą był międzynarodowy projekt badawczy RAMP (Religious and Moral Pluralism) zrealizowany w 1995 i 1996 roku w kilku krajach europejskich (Belgii, Danii, Finlandii, Holandii, Norwegii, Szwecji, Wielkiej Brytanii, na Węgrzech i w Polsce). Wyniki badań prowadzonych w Polsce wyraźnie wskazują prokościelną religijność Polaków (61,4%). Mniej czytelna jest ona w wypowiedziach pozostałych respondentów, gdyż „ponad połowa osób niereligijnych (57,7%) i niemal połowa nie przynależących do żadnej instytucji religijnej (49,7%) wierzy w Boga. O ile więc duża bliskość własnej instytucji religijnej i intensywna religijność zdają się jednoznacznie wpływać w kierunku wiary w Boga, z którym respondent odczuwa osobisty związek, lub który jest «wewnątrz człowieka», o tyle niereligijność i nie przynależenie niekoniecznie są związane z niewiarą. Z drugiej strony – zadeklarowanie się

świadczanie potęgi tego, co trudne nawet do opisanie w kategoriach językowych¹². To, w co ludzie wierzą, konstytuuje *sacrum*, ale nie zawsze czyni możliwym do poznania poprzez doświadczenie. Émile Durkheim przyjmował, że *sacrum* może być rozpoznane poprzez postawę szacunku, gdyż „*sacrum* wyraża się w mechanizmie zakazów u tego, kto owego szacunku doznaje (1990, s. 305), a to co pozwala opisać *sacrum* w kategoriach wiary jest zarazem systemem zakazów społecznych, które chronią jego wielkość jako wartość absolutną.

Rudolf Otto pojęcie *sacrum* łączył z numinotycznym doświadczeniem emocjonalnym, które jako irracjonalne dla jednostki „samo jest czymś irracjonalnym, tzn. nie dającym się określić w pojęciach, może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, którą wywołuje w przeżywającej jaźni” (Otto 1968, s. 41). Jako stan emocjonalny *sacrum* przyciąga (fascynuje) i odrzuca (trworzy), nie da się zrozumieć, ale jest doświadczane emocjonalnie jako moc, która ustanawia rzeczywistość. Tak więc *sacrum* jest pojęciem powszechnie obowiązującym społecznie wtedy, gdy wiara religijna potwierdza konieczność przestrzegania zakazów, a system kontroli społecznej zwraca uwagę na obowiązujące wzory zachowań, które są manifestacją szacunku okazywanego ideałom uznanym za wartości ostateczne. *Sacrum* jest jednak doświadczane indywidualnie wtedy, gdy wiara w siły nadprzyrodzone, które ustanowiły porządek wszechświata i odpowiadają za jego trwanie, warunkuje sposób myślenia jednostki o paradoksach otaczającej ją na co dzień rzeczywistości. Tak więc granica uprawomocniająca *sacrum* świata współczesnego leży pomiędzy zinstytucjonalizowaną formą religijności publicznej, a transcendującą poza codzienność formą doświadczenia wewnętrznego, które kontakt z *sacrum* czyni dostępny każdemu, kto tylko jest na tyle wrażliwy, aby jego moc doświadczyć w codziennych swoich zachowaniach i czynnościach¹³.

religijnym i jakoś, choć słabiej, związanym z instytucją religijną, nie oznacza też «pewnej wiary» w Boga, choć rzadziej predysponuje do wybrania «niewiary». Spośród tych, którym Kościół nie jest bliski, znaczny odsetek deklaruje, że «naprawdę nie wie, w co wierzyć».” (Borowik, Doktor 2001, s. 100).

¹² Marek Korzeniowski zwrócił uwagę na ten problem, czyli zadając pytanie respondentom zakładał, że wiarę w istnienie siły wyższej od człowieka badani będą określać pojęciem Boga. Słowo projektowało odpowiedzi. I tak starsze pokolenia najbardziej kojarzyły wiarę z Bogiem (97,2%), średnie mniej (91,3%), a najmłodsze najmniej (88,9%). Interesujące jest to, że „mimo iż w starszych pokoleniach odnotowano wyższe wskaźniki ogólnej oceny własnej religijności niż w pokoleniu najmłodszym, to dostrzega się w nich pewną niekonsekwencję na płaszczyźnie wierzeń w istnienie siły wyższej. W obu starszych kategoriach pewna niewielka część deklarujących się jako głęboko wierzący lub wierzący nie jest przekonana (lub wątpi) o istnieniu Boga jako siły wyższej od człowieka (pokolenie najstarsze 1,0%; średnie 4,4%). Odwrotne zjawisko odnotowano w najmłodszym pokoleniu, w którym częściej deklarowano wiarę w istnienie Boga niż określano się głęboko wierzącym i wierzącym (różnica 7,0%). Oznacza to, że w istnienie Boga wierzy (bądź też go nie wyklucza) pewna część najmłodszej kategorii respondentów, deklarujących się jako niezdecydowani i obojętni religijnie” (Korzeniowski 2005, s. 113).

¹³ Problem religijnego doświadczenia wewnętrznego, rozdwojonego między indywidualnym przeżyciem religijnym, a zinstytucjonalizowaną formą jego manifestowania, znalazł odbicie w dyskusjach na temat religijności tradycyjnej i współczesnej. W konsekwencji dwa pojęcia stały się ważne ze względu na przypisywane im desygnaty: religijności i duchowości.

Problemy z uprawomocnieniem *sacrum*, które znamionują religijność współczesną, mają charakter pogranicza z tego powodu, iż religijność jest skutkiem wyborów przez jednostkę orientacji na wartości uznane przez nią za obowiązujące¹⁴. Pluralizm systemów społecznych zawiesił ograniczoność struktur, zaś dostęp do zglobalizowanej wiedzy na temat różnych systemów wierzeń i idei przynależnych do różnych religii pozwolił selektywnie potraktować każdą prawdę o charakterze ostatecznym (Mariański 2010, s. 222–223). Ponadto sekularyzacja osłabiła autorytet instytucji religijnych, ale nie doprowadziła do likwidacji wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Szczególne znaczenie ma tu ruch intelektualny określany pojęciem New Age. Trudno ukonkretnić jego założenia (Hall 2007,

To pierwsze zachowuje odniesienia do religii zinstytucjonalizowanej, zaś drugie do pozakościelnej formy wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej (por. Libiszowski-Żółtkowska, Grotowska (red.) 2010; Mariański 2010, s. 225). Niezwykle interesującą definicję proponuje Maria Gołaszewska pisząc, że duchowość można rozumieć „jako postawę egzystencjalną, ufundowaną na intuicyjnym poznaniu i pełnej akceptacji *Summum Bonum* poprzez doświadczenie wewnętrzne” (Gołaszewska 1995, s. 207). Przy czym *Summum Bonum* rozumiane jest jako „najwyższa wartość w przyjętym, zhierarchizowanym systemie wartości, albo jako «Bonum Absolutum». W pierwszym przypadku owo «summum» wskazuje na jednorodność bytową wszelkich wartości funkcjonujących w antroposferze, gdzie zazwyczaj przyjmuje się przedmiotowo-podmiotowy charakter wartości. W przypadku drugim «absolutum» przyjmuje się, iż obok wartości właściwych dla antroposfery, istnieje też wartość transcendująca antroposferę, nie przedmiotowo-podmiotowa, lecz transcendentna, ponad-ludzka, aksjomatyczna” (tamże, s. 208). Poznanie intuicyjne, przejaw woli i uczuciowości (Gołaszewska) oraz orientacja na doświadczenie, przeżywanie i doznawanie (Mariański), są to cechy, które są desygnatami duchowości, zaś rytualizm, prokościelność oraz sensualizm religijny wskazują orientację wiernych na religijność prokościelną (por. Borowik, Doktor 2001).

¹⁴ Zgodnie z zaproponowanym przez Anthoniego Giddensa sformułowaniem, współczesny człowiek ponowoczesny „nie ma wyboru, musi wybierać” (Giddens 2006, s. 113). Pluralizm systemów wartości powoduje, iż koniecznie poszukuje on „niekiedy rozpaczliwe i po omacku – odpowiedzi na pytania o swoje miejsce w kosmosie i społeczeństwie, szuka wyjaśnień dla zdarzeń tragicznych, takich jak cierpienie i śmierć, dla problemów dobra i zła, postrzega lub nie widzi możliwości wpływu na otaczającą go rzeczywistość, możliwości kreowania otaczającego go świata i własnego losu. Należy domniemywać, że będzie on również poszukiwał wyjścia z postmodernistycznego chaosu i nieładu w dziedzinie wartości nadających sens ludzkiemu życiu” (Mariański 2010, s. 42). Skutkiem jest zarówno zindywidualizowanie systemów wartości, jak i synkretyczne połączenie różnych religii i systemów wierzeń, które dają propozycje odpowiedzi na pytania ostateczne, porządkują rzeczywistość i w jakiś sposób wyjaśniają zawiłości losu. Jest to sposób dość przekonujący, gdyż „w badaniach europejskich systemów wartości w latach 1999–2000, zrealizowanych w 32 krajach, 77,4 procent badanych Europejczyków zadeklarowało wiarę w Boga, 40,7 – w Boga osobowego, 53,3 – w życie po śmierci, 33,9 – w istnienie piekła, 46,3 – w istnienie nieba, 62,1 – w grzech, 45,4 – w telepatię i 24,1 – w reinkarnację. W całej zbiorowości Europejczyków 19,0 procent badanych informowało, że nosi jakiś amulet, maskotkę czy talizman na szczęście. Prawie dwie trzecie ankietowanych korzystało z horoskopów (7,7 procent codziennie, 20,3 – przynajmniej raz w tygodniu, 12,4 – przynajmniej raz w miesiącu, 23,3 – rzadziej i 36,5 – nigdy), ale tylko 18,0 procent badanych deklarowało przekonanie, że horoskopy mają wpływ na życie codzienne” (Mariański 2010, s. 221). Przywołane wyniki badań świadczą o tym, jak różne mogą być to wybory i w jak innej sferze zjawisk ludzie współcześni poszukują odpowiedzi na pytania o charakterze ostatecznym.

s. 18), ale to, co istotne dla religii zglobalizowanej przybrało formę pozakościelnych systemów wierzeń w jedność duchową wszechświata. Transcendencja poza uwarunkowania codzienności, poza różnorodność istnienia i odmienność osobowego bytu, to zarazem tęsknota za samostanowieniem w wymiarze kosmicznym i boskim zarazem. To, że istnieją ład i porządek we wszechświecie jest rzeczą niepodważalną, ale że istnieją one dla wszystkich, którzy odczuwają własne ograniczenia, może wywołać stan emocjonalnej fascynacji i trwogi tak charakterystyczny dla doświadczenia numinotycznego¹⁵. New Age nie tylko obiecywał jednostkom uczynienie ich życia świętym, ale też doświadczenie jedności z tym, co to życie świętym ustanawia. Idea mikrokosmosu w makrokosmosie i odwrotnie, to system wierzeń w predestynację, ale i w możliwość kierowania przez człowieka własnym losem. Znając zasady, odczuwając jedność ze wszechświatem i odpowiadając za własną drogę życiową, człowiek ponowoczesny poznaje siebie, a dokładniej poznaje to, co w jego doświadczeniu wewnętrznym jest obce świadomej narracji tożsamościowej.

Religijność bez religii, „niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna lub zindywidualizowana i sprywatyzowana religijność Petera L. Bergera, tworzą wizję religii przyszłości. Nie ma w niej Kościoła i nie ma publicznych form odprawiania praktyk kultu religijnego. Jest natomiast przeżywający swoje doświadczenia człowiek, który uobecnia *sacrum* w tym, co niewyjaśnione i tajemnicze w nim samym. Mimo, iż zakryte przed nim poznawczo jest jego własne doświadczenie immanencji świata, to jednak odczuwane jest ono jako transcendentne ingerowanie sił nadprzyrodzonych, decydujące o losie świata, jego własnej drodze życiowej oraz o kontaktach nawiązywanych z innymi ludźmi. Przekonanie o transcendencji tkwiącej w immanencji doświadczeń jest cechą religijności pogranicza, która pozwala jednostce wierzyć w to, iż nie tylko uczestniczenie w praktykach kultu religijnego legalizowanych przez Kościół pozwala nawiązać kontakt z siłami nadprzyrodzonymi, ale że indywidualne działania ukierunkowane na *sacrum* mają większą moc sprawczą i mogą doprowadzić do poczucia jedności ze wszechświatem.

¹⁵ Anthony Giddens opisując niepokoje przeżywane przez człowieka, który żyje w świecie ponowoczesnym stwierdził, że konstruowanie narracji tożsamościowej odbywa się poprzez refleksyjne poszukiwanie odpowiedzi na temat samorealizacji. Wybór stylu życia i wykorzystywanie każdej chwili w celu projektowania przyszłości („kolonizowania przyszłości”, jak to określa Giddens) oparte jest na nieustannej samoobserwacji. Tak więc „refleksyjne przeżywanie każdej chwili oznacza podwyższoną świadomość własnych myśli, uczuć i wrażeń zmysłowych” (Giddens 2006, s. 99). Trwoga i fascynacja spowodowane są zarówno ograniczeniami stratyfikacyjnymi (np. zależnością szans życiowych od sytuacji ekonomicznej), jak i możliwościami, które dają pluralizm społeczeństwa ponowoczesnego połączony z indywidualną odpowiedzialnością jednostki za zajmowaną przez nią pozycję społeczną. Trwora ograniczenia, a fascynują możliwości. Tak więc to, co niedostępne i wykluczające osoby marginalizowane w społeczeństwie ponowoczesnym jest zarazem tym, co pozwala zwyciężyć w rywalizacji z innymi. Jak pisze A. Giddens: „w warunkach ubóstwa tradycja ulega nieraz jeszcze dogłębniejшему rozkładowi niż gdzie indziej. Wskutek tego twórcze budowanie własnej tożsamości może stać się domeną właśnie ludzi ubogich” (Giddens 2006, s. 120). Świadomość ograniczeń powoduje nie tylko przełamanie uwarunkowań stratyfikacyjnych, ale jest też powodem interpretowania przez ludzi zmian szans życiowych jako wydarzeń interpretowanych w kategoriach religijnych.

Religijność pogranicza – współczesność

Wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej jest niezbędnym elementem istnienia każdej religii. Przekonanie ludzi o tym, że obok codzienności istnieje inny rodzaj rzeczywistości, raczej przeczuwanej niż doświadczanej realnie, rzeczywistości, która ustanawia sens, gwarantuje porządek wszechświata i decyduje o losie ludzi, jest nieodłącznym elementem przekonań religijnych człowieka współczesnego¹⁶. Innowacją współczesności jest jednak zaklasyfikowanie doświadczeń dnia codziennego do kategorii tych wydarzeń, które mają charakter nadzwyczajny. Wobec potęgi *sacrum* to, co zwyczajne nabiera szczególnych właściwości, staje się czymś diametralnie innym, odkrywanym na nowo, zaskakującym i cudownym hierofanicznie. Jak pisze Krzysztof Mech: „doświadczenie religijne to doświadczenie nadzwyczajnego w zwyczajnym; stanowiąc wyłom w zwykłym spostrzeganiu świata staje się tym, co zwykłe, a zarazem to, co zwykłe przemienia” (Mech 2001, s. 18). Nie chodzi tu jednak o powrót do przeszłości i tradycyjnego modelu religijności, gdyż istniejący współcześnie dualizm zdecydowanie rozdziela to, co zinstytucjonalizowane i przynależne do Kościoła oraz to, co pozakościelne i świeckie. Sekularyzacja jest faktem i obejmuje prawie wszystkie sfery życia jednostki włącznie z moralnością zdecydowanie odcinającą się od norm religijnych. Rzadko w Polsce i w zasadzie tylko w wiejskich społecznościach lokalnych oraz małych wspólnotach religijnych, moralność i religijność tworzą jeden system interpretacyjny, który pozwala oceniać zachowania ludzi. Jednocześnie moralność zastępuje religijność w tym rozumieniu, iż człowiek niepraktykujący samego siebie może określać i określa jako wierzącego, mimo iż nie spełnia żadnych lub większości wymagań stawianych przez Kościół wiernym (CBOS 2009b, s. 5)¹⁷.

Zwrócenie przez jednostkę uwagi na to, co zwykłe, codzienne i dobrze znane, ale inne ze względu na treści symboliczne, ukonkretnia znaczenia i wskazuje na religijne rozumienie rzeczywistości. Podstawą dostrzeżenia niezwykłości jest ukierunkowanie jednostki na to, co uznaje za wydarzenia i zjawiska cudowne. Jak pisze Janusz Mariański: „potencjalnie każde ludzkie zachowanie może nabrać charakteru

¹⁶ Przekonanie respondentów o tym, że o losach ludzi decyduje Bóg, nie jest dominujące w Polsce. W badaniach prowadzonych przez Marka Korzeniowskiego „większość, bo łącznie aż ¾ ogółu badanych (75,2%) błędnie odczytuje treści zawarte w dogmacie Opatrzności Bożej, na co wskazują udzielane odpowiedzi: «zarówno Bóg, jak i ludzie» (68,1%), «wyłącznie sami ludzie» (6,5%), «ktoś inny» (0,6%). Ortodoksyjną odpowiedź, zgodnie z którą największy wpływ na losy wszystkich ludzi ma Bóg, podaje jedynie co piąty badany (20,1%)” (Korzeniowski 2005, s. 116–117). Zwraca uwagę przede wszystkim wskazywanie przez respondentów innych ludzi jako wywierających wpływ na losy jednostek. Jak pisze Marek Korzeniowski, to „może stanowić wynik preferowanej przez prądy laickie konieczności samodzielnego wykuwania własnego losu” (tamże, s. 117). Może też świadczyć o dążeniu do indywidualizacji, które ograniczane jest istnieniem ograniczeń społecznych spowodowanych stratyfikacją i/lub towarzyszącą jej sytuacją „deprywacji ekonomicznej” ubogich (por. Giddens 2006, s. 120).

¹⁷ Wyniki badań prowadzonych w 2009 roku przez CBOS wskazują, że 53,2% Polaków określa siebie jako wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła; 41,1% określa siebie jako wierzących na swój własny sposób, 5,7% respondentów ma problem z określeniem własnej postawy wobec religii i Kościoła (Boguszewski 2009b, s. 5).

religijnego. Religijność można odkryć w tych przestrzeniach i sytuacjach, które zdają się nie mieć wiele wspólnego z religią tradycyjną” (Mariański 2004a, s. 38). Jednak o tym, że wydarzenie ma charakter cudu decyduje sama jednostka nadając mu znaczenia odnoszące się do wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Wrażliwość mirakularna jest „stałym oczekiwaniem niezwykłości; niegodzenia się na trwanie bez doświadczenia tajemnicy tego, co niepojęte, nadrealne” (Hemka, Olędzki 1990, s. 12). Problem polega na tym, że współczesny człowiek nadaje znaczenia codzienności zgodnie z kodem religii katolickiej, aczkolwiek sięga też do zupełnie innych systemów symbolicznych. Niezwykle modne są bowiem wszelkiego rodzaju horoskopy, wróżby, astrologia, numerologia, chiromancja oraz wszelkie inne sposoby pozwalające odczytywać przyszłość. Równie powszechne jest przekonanie o energii, mocy przejawiającej się w różnych miejscach niezależnie od tego, czy są to miejsca kultu religijnego czy kamienie, źródła, drzewa, rośliny czy zwierzęta. Osoby, które wyjaśniają specyficzne cechy przestrzeni „emanującą energią kosmiczną” twierdzą, jak pisze Dorota Hall, że każde miejsce można scharakteryzować jako energetycznie sprzyjające bądź nie, jako takie, które gromadzi bardziej lub mniej zagęszczoną energię, o wyższej lub niższej częstotliwości, o przeróżnych wibracjach. Do uściślenia tej wizji niektórzy wykorzystują koncepcję radiestezyjnej siatki geopatycznej, inni nawiązują do pomysłów hawajskich czarowników, kahunów, przekonanych o powiązaniu rzeczy niewidzialnymi nićmi *aka*, jeszcze inni odwołują się do fal kształtu (odkrytych rzekomo przez naukowców). Za przejawy, a jednocześnie źródła emanacji wszechoddziałującej energii uznawane są wszelkie elementy, które konstytuują świat, widoczne i niewidoczne dla oka: kształt, kolor, dźwięk, światło, myśl, emocja” (Hall 2007, s. 258–259). Nie jest bowiem ważne co „emanuje energią”, ani nawet jak jest ona wyobrażana, gdyż ważne dla człowieka współczesnego jest to, że jest to niewyjaśnialna moc nadprzyrodzona rządząca światem.

A jednak nie tylko wrażliwość mirakularna ukierunkowana na śledzenie niezwykłości czy cudowności, ale i religijne doświadczenie obecności Boga czy nawiązania kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi ustanawiają religię. Oprócz tego rytuały i przynależność do wspólnoty religijnej są niezbędnymi elementami strukturalnymi każdej religii. Rytuały potwierdzają celowość wiary, zaś kontakt z innymi ludźmi uprawomocnia prawdy wiary. Trudno więc mówić o religijności wtedy, gdy kryje się za tym tylko odniesienie do mglistych i niekonkretnych przekonań jednostki o tym, że istnieje siła nadprzyrodzona, moc czy „energia kosmiczna” rządząca światem, która czasem objawia się znakami odczytywanymi przez ludzi jako cudowne. A jednak poszukiwanie w codzienności zjawisk i wydarzeń, które mają symboliczne odniesienia do tajemniczej i nadprzyrodzonej mocy *sacrum*, jest wpisane w religijność współczesną tak bardzo, że staje się nieodłącznym elementem zawieszenia między kościelnością a indywidualnością doświadczeń religijnych. Świadczą o tym wyniki badań, które wskazują, że w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy wierzy 86% głęboko wierzących (w tym 49% zdecydowanie wierzy), 69% wierzących oraz 27% niewierzących (CBOS 2009a, s. 17). A zatem mimo tego, że w Polsce maleje poczucie konieczności podporządkowania się wiernych wymogom stawianym przez Kościół, to wiara w cuda jest niezwykle silna nawet wtedy, gdy autodeklaracja wskazuje prywatyzację i indywidualizację postaw wobec religii.

Trzeba nadmienić, że *sacrum* ustanowione poza instytucją Kościoła jest płynne znaczeniowo i nieostre semantycznie. O tym, jak jest wyobrażane, jak objawia swą potęgę na co dzień, decydują ludzie, których wewnętrzne doświadczenie wskazuje niezwykłość tej codzienności. Według Włodzimierza Pawluczuka *sacrum* w świecie ponowoczesnym ma charakter immanentny, który przejawia się brakiem wiary w istnienie Boga osobowego, ale poszukiwaniem bezosobowej siły natury odpowiadającej za porządek wszechświata (Pawluczuk 2004, s. 91). Ma też charakter panteistyczny w tym rozumieniu, że aspekt materialny rzeczywistości łączy z duchowym pierwiastkiem przenikającym każdą cząstkę wszechświata. *Sacrum* ponowoczesne jest podatne na praktyki magiczne dokonywane przez bioterapeutów, radiestetów, oraz apotropeiczne ze względu na wiarę w talizmany, amulety, wróżby i przepowiednie różnego rodzaju. Jest też możliwe do poznania przez „odmienne stany świadomości” dokonane przez specjalnego rodzaju praktyki zaliczane do „medytacji transcendentalnej” przesiąkniętej selektywnie traktowanymi praktykami z religii Dalekiego Wschodu. Obejmuje więc różnego rodzaju przekonania, które mają chronić jednostkę i cały świat przed katastrofą (np. ekologiczną, kosmiczną itp.) oraz ostateczną zagładą Ziemi i ludzkości. Jak określa to Bartłomiej Dobroczyński: „często natknąć się tu można na szarlatanerię, żerowanie na ludzkiej naiwności, a wręcz ekonomiczny wyzysk. Bo – a trzeba to wyraźnie powiedzieć – duchowość i religia, obojętnie czy w wersji tradycyjnej, czy też alternatywnej i psychologizowanej, to również bardzo popłatny interes. Współczesna oferta w tym zakresie jest mozaikowo zróżnicowana i bogata, a przy tym bardzo, bardzo kosztowna” (Dobroczyński 2009, s. 26). Im zaś bardziej kosztowna, tym więcej obiecuje, a ze względu na wiarę religijną i symboliczny charakter wyobrażeń odnoszących się do nadprzyrodzoności „nie sposób stwierdzić z całą pewnością, że jakaś nagroda nie istnieje” (Stark, Bainbridge 2000, s. 52, 399). To powoduje swoiste zagubienie współczesnego człowieka w kwestiach duchowych, które ukonkretniane jest w wyborach „pomiędzy sceptycznym cynizmem a wypieranymi potrzebami i modami kreowanymi przez trendsetterów i wpływowych ludzi kultury” (Dobroczyński 2009, s. 26), które mają charakter psychologiczny. Prawa rynku obejmują nawet obietnice, co znajduje potwierdzenie w religijnej teorii deprywacji sformułowanej przez Rodney’a Starka i Williama S. Bainbridge’a. Tak więc „Kiedy pożądana nagroda jest relatywnie niedostępna, wyjaśnienia, które obiecują jej osiągnięcie, są kosztowne i trudne do właściwej oceny” (Stark, Bainbridge 2000, s. 52, 399). A zatem w społeczeństwie ponowoczesnym, konsumpcyjnym, możliwość, chociaż nie pewność, że można zapłacić za to, co przynależy do sfery wiary, religijność i doświadczenie religijne ogranicza do konkretnego zaspokojenia potrzeby psychicznej zgodnie z mechanizmami rynku kapitalistycznego.

Zmiana religijności tradycyjnej

Zainteresowanie New Age oraz towarzyszące mu przemiany w rozumieniu pojęcia *sacrum*, spowodowały w Polsce zmiany religijności, które można określić jako pogranicze epok: tradycyjnej religijności prokościelnej oraz współczesnej poza-

kościelnej religijności alternatywnej¹⁸. Sensualizm, rytualizm oraz wspólnotowość nadal cechują postawy Polaków wobec religii. Przybierają jednak odmienne formy. I tak sensualizm religijny widoczny jest przede wszystkim w pielgrzymowaniu do miejsc świętych, a szczególnie do Częstochowy, w kulcie obrazów świętych oraz przedmiotów poświęconych, którym przypisywane są specjalne właściwości. Widoczny jest też w korzystaniu z przedmiotów otoczonych kultem przez wyznawców innych religii (np. rzeźba Buddy ustawiana w domach na półkach z książkami, która pełni raczej funkcje estetyczne, a nie religijne, może być interpretowana jako przedmiot odpędzający zło). Szczególnego znaczenia nabiera święcenie wszystkiego (samochodu, domu, przedmiotów ważnych dla jednostki, ale i narzędzi pracy włączając w to uczniowskie tornistry i piórniki), co ma pomagać w życiu codziennym i sytuacjach, które mogą generować różnego rodzaju problemy. Powszechne jest też zwracanie uwagi na amulety, talizmany, znaki zodiaku itp. traktowane przez ludzi jako przedmioty, które mają przyciągać dobro. Nie ma tu jednak magii, a przynajmniej nie jest ona świadomie stosowanym sposobem zapewniającym powodzenie w różnego rodzaju przedsięwzięciach. Jest natomiast potrzeba wynikająca z rozdarcia i niepewności co do własnych możliwości pokonania sytuacji trudnych. Sensualizm przybiera więc postać wsparcia psychicznego, środka wzmacniającego poczucie bezpieczeństwa i łagodzącego zagubienie w świecie nieprzewidywalnym ze względu na pluralizm systemów wartości. Jest formą religijnego nadawania znaczeń temu, co przynależy do świeckiej sfery codzienności. Jednocześnie sensualizm ukonkretnia wrażliwość mirakularną, gdyż temu, co może być wyjaśniane racjonalnie, pozwala przypisać cechy charakterystyczne dla zjawisk cudownych. Człowiek współczesny przywiązuje wagę do tych wyjaśnień. Mimo iż łatwo może podać interpretacje pozbawione odniesień religijnych, to jednak łatwo też dodaje ingerencję Boga czy świętych katolickich lub bezosobowych sił nadprzyrodzonych, takich jak „energia kosmiczna”, w bieg wydarzeń, które skończyły się pomyślnie.

O specyfice postaw religijnych decyduje współcześnie system wierzeń w jedność wszechświata. Sensualizm religijny przejawia się więc przekonaniem, że istnieje

¹⁸ Uzyskane w ramach europejskiego projektu RAMP wyniki badań wskazują skalę przemian religijności. Wiara w Boga dominuje, aczkolwiek „zmienia się treść tej wiary, tj. następuje stopniowe odchodzenie od wiary w Boga osobowego, na rzecz nieortodoksyjnych koncepcji Boga. [...] W przypadku Polski najwięcej osób, bo aż 61,4%, wybrało wiarę, którą można uznać za wiarę w Boga osobowego, zaś najmniej, bo poniżej 1% (dokładnie 0,9%) zadeklarowało, iż nie wierzy «w żadnego rodzaju Boga, ducha ani siłę życiową». Pozostałe opinie rozłożyły się w następujący sposób: 13,1% zadeklarowało wiarę w nieosobowego ducha lub siłę życiową, zaś 18,9%, wiarę w Boga, który «jest raczej w człowieku niż poza nim». 5,8% przyporządkowało siebie do kategorii «naprawdę nie wiem, w co wierzyć». Zatem niewielki odsetek, bo tylko 10 osób w całej próbie można uznać za ateistów. Powyższe dane można zinterpretować w ten sposób, iż za ortodoksyjnie wyobrażającą sobie Boga można uznać pierwszą, najliczniejszą zresztą kategorię, tj. wszystkich respondentów, którzy wybrali A [«wierzę w Boga, z którym mogę mieć osobisty związek»]. Pozostałe wybory, tj. łącznie 30,6%, poza deklaracjami niewiary można uznać za wyraz wiary nieortodoksyjnej” (Borowik, Doktor 2001, s. 97–98). Można więc przypuszczać, że pod koniec lat 90. religijność pogranicza epok reprezentowana była przez 30,6% respondentów. Można się też spodziewać, że ze względu na tendencje europejskie, że w pierwszej dekadzie XXI wieku w Polsce skala religijności nieortodoksyjnej wzrosła.

równowaga między światem przyrody i światem człowieka. Zasada solidarności obejmuje to, co istnieje po stronie natury i to, co kategoryzowane jest po stronie kultury jako odrębne sfery rzeczywistości. Istnienie tych dwóch światów uzależnione jest jednak od człowieka i jego świadomości zagrożeń wynikających z zachwiania równowagi w skali kosmicznej. Wszystkie nurty ekologiczne wychodzą z założenia o dominującej roli człowieka, którego ingerencja w świat natury ma doprowadzić do zagłady ludzkości. Nie ma tu wiary w duchowe ożywienie natury rozumianej indywidualistycznie i antropomorficznie, ale jest przekonanie o jedności świata przyrody i świata kultury, które doprowadza do pojawienia się poczucia mistycznego związku i odpowiedzialności człowieka na stan życia na Ziemi. Owo poczucie jedności ze wszechświatem, łączności z każdym fragmentem przyrody ożywionej i nieożywionej oraz moralnością rozumianą w kategoriach ekologicznych spowodowało tak wielkie zainteresowanie człowieka współczesnego religiami Dalekiego Wschodu, szamanizmem oraz religiami pogańskimi. Kult ziemi, wody, ognia, sił kosmicznych przenikających swą mocą każdy fragment rzeczywistości, uczynił mistyczne przeżywanie łączności ze wszechświatem istotą religii alternatywnych. Ponadto wzmocnił wiarę w możliwość ochrony przed złem, którą dają przedmioty natury, takie jak kamienie szlachetne i półszlachetne, metale oraz liczby, kolory i formy (Olędzki 1999, s. 241 i in.).

Rytualizm nie jest współcześnie bezpośrednio związany z dokonywaniem praktyk religijnych zalecanych przez Kościół katolicki. Wprawdzie w małych społecznościach lokalnych uczestniczenie w praktykach kultu religijnego nadal jest obowiązkiem, ale nie jest wymogiem kategorycznym potwierdzonym działaniem systemu kontroli społecznej. Prywatyzacja religii spowodowała bowiem przesunięcia w wartościowaniu zachowań społecznych, dowolność w wybieraniu kościoła, w którym dokonywane są przez wiernego praktyki kultu religijnego, godzinach uczestniczenia we mszy oraz postawach wobec religii. Rytuały stanowią behawioralną warstwę religii i są sposobem manifestowania przez jednostkę głębokości jej wiary. Jak pisze Victor Turner: „symbole inspirują działanie” (Turner 2006, s. 46), a rytuały mają nadawane znaczenia, które są czytelne społecznie i jako takie służą komunikacji, ale też przypisywane są im treści, które świadczą o indywidualizacji postaw wobec religii. Otóż potwierdzone tradycją zachowania sformalizowane instytucjonalnie stają się skostniałe w tym rozumieniu, że nie wywołują stanów emocjonalnych u osób w nich uczestniczących. Są nawykowym działaniem wywołanym czasem i miejscem odprawiania praktyk religijnych, które nie wywołują indywidualnych przeżyć i doświadczeń charakterystycznych dla wrażliwości mirakularnej. Taka forma zachowań religijnych, mimo że ma akceptację społeczną, może jednak nie wystarczać jednostce poszukującej głębszych form zaangażowania religijnego.

Współcześnie rytuał religijny jest niezwykle ważny dla wiernych, ale tylko wtedy, gdy pozwala doświadczyć niezwykłości przypisywanej miejscom świętym lub przedmiotom kultu religijnego. Ponadto, jak pisze Józef Baniak, „rytuał religijny jest czynnością symboliczną, która za pomocą przedmiotów, gestów i słów zorientowanych na sferę sakralną, umożliwia podmiotowi albo zespołowi podmiotów znalezienie globalnej i religijnej perspektywy dla swojego życia, w jego wymiarze jednostkowym i grupowym” (Baniak 2004, s. 355). Tak więc człowiek współczesny

w rytuałach poszukuje swojej tożsamości i odpowiedzi na pytania ostateczne. Waga przypisywana rytuałom nie tylko łączy się z doświadczeniem religijnym, ale poszukiwaniem sensu istnienia w symbolach, których znaczenia wskazują wartość indywidualności.

Wspólnotowość, jako cecha religijności współczesnej, ma bezpośredni związek z integracyjną funkcją religii instytucjonalnej. Jednak przynależność do parafii nie daje jednostce poczucia zaspokojenia potrzeby afiliacyjnej. Wspólnota odczuwania i głębokiego przeżywania, która może przyjąć formę uniesień emocjonalnych o charakterze mistycznym, rzadko bowiem pojawia się w czasie nabożeństw. Nie znaczy to jednak, iż nie jest ona obserwowana przez socjologów religii. Przynależy jednak do sytuacji wyjątkowych w tym rozumieniu, iż zawieszają one obowiązywanie codziennych uwarunkowań życia społecznego. Pojawia się więc w czasie pielgrzymek do miejsc świętych, wielogodzinnych modlitwach adoracyjnych oraz w sytuacjach liminalnych zarówno dla jednostki, jak i całej zbiorowości. Pojawia się też w małych wspólnotach religijnych, które określane są pojęciem sekt ze względu na pozakościelną formę ich zorganizowania. Liminalność, jak pisze Victor Turner i Edith L.B. Turner, „to nie tylko *przejście do*, lecz także *potencjał*; nie tylko to, «co będzie», ale także to, «co może być»” (Turner, Turner 2009, s. 3). Poczucie więzi społecznej z osobami, które odczuwają podobnie i biorą pod uwagę to, „co może być”, jest źródłem doświadczenia religijnego, które pozwala przełamać to, co jest na co dzień problemem nie do rozwiązania. Wspólnoty religijne nie tylko więc dają rozdartej codziennością jednostce poczucie wsparcia psychicznego, ale też wiarę w siebie, przekonanie o wyjątkowości, podmiotowości własnego istnienia oraz celowości podejmowanych działań. Stają się więc istotnymi grupami odniesienia dla osób, które szczególnie dotkliwie odczuwają uprzedmiotowienie kontaktów społecznych.

Podsumowanie

Religijność społeczeństwa polskiego na początku XXI wieku znajduje się w stanie zawieszenia pomiędzy tym, co potwierdzone tradycją kulturową wcześniejszych pokoleń silnie zorientowanych na Kościół katolicki oraz tym, co zglobalizowane ruchem New Age, zindywidualizowane oraz ograniczone do spraw traktowanych przez ludzi jako prywatne. Problem z określeniem swojej religijności ma około 30%, a nawet 40% Polaków, którzy przywiązani są do tradycyjnej religijności kościelnej, ale poszukują nowych doświadczeń religijnych, nowych przeżyć wywołanych nastawieniem na tajemniczość sił nadprzyrodzonych oraz nowego rozumienia *sacrum* rozszerzonego na wszelkie przejawy nadprzyrodzoności w otaczającym ich świecie. Religijność, rozumiana jako wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, nie znika ze sfery zainteresowań człowieka współczesnego, ale zmienia swoją formę ze względu na sekularyzację ograniczającą religię do spraw instytucji kościelnych. Pozainstytucjonalna forma religijności przejawia się wiarą ludzi w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, która jest nieprzewidywalna ze względu na moc wywołującą lęk egzystencjalny, ale też fascynująca ze względu na przenikającą codzienność potęgę *sacrum* warunkującą indywidualny bieg życia jednostki. Religijność pogranicza epok jest to wiara człowieka współczesnego zarazem w samego siebie i własne

możliwości poznawania tego, co nieprzeniknione i tajemnicze, jak i w potężne moce *sacrum* decydujące o losach świata. Indywidualizm i katastrofizm, sceptycyzm co do prawd wiary oraz mistycyzm doświadczania jedności ze wszechświatem, racjonalność i irracjonalność w sposobach wyjaśniania zdarzeń oraz zaufanie własnej intuicji i jednocześnie wątplenie we wszystko, co ma naturę społeczną, czynią człowieka współczesnego odpowiedzialnym zarówno za własną drogę życiową, jak i cały porządek wszechświata. Z tego właśnie powodu poczucie zagubienia, religijne rozdarcie tożsamości wynikające z braku możliwości odpowiedzi na pytania o charakterze ostatecznym, jest zarazem społecznym poszukiwaniem środowisk wspólnotowych, które obietnicę lepszego życia duchowego czynią wartością priorytetową dostępną tylko dla wybranych.

Bibliografia

- Baniak J. (2004). *Rytuał*. W: M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Baniak J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L., Luckmann T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Borowik I. (2004). *Codziennosc a religia*. W: M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Borowik I., Doktor T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- CBOS (2009a). *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_034_09.PDF [05.12.2011].
- CBOS (2009b). *Dwie dekady badań religijności w Polsce. Komunikat z badań*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_120_09.PDF [05.12.2011].
- Czarnowski S. (1956). *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Dzieła*, t. 1, *Studia z historii kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dobroczyński B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Durkheim E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Giddens A. (2006). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gołaszewska M. (1995). *Poetyka duchowości*. W: M. Gołaszewska (red.) *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Grotowska S. (1999). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Grotowska S. (2010). *Wprowadzenie: doświadczenie codzienne na tle innych form doświadczenia*. W: S. Grotowska (red.) *Doświadczenia zmian społecznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Guizzardi G. (1998). *Sekularyzacja a ideologia eklezjalna*. W: W. Piwowarski (red.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hall D. (2007). *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Hall D. (2008). *Duchowość uprzedmiotowiająca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*. W: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.) *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hemka A., Olędzki J. (1990). *Wrażliwość mirakularna*. Polska Sztuka Ludowa, 1.
- Korzeniowski M. (2005). *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kroplewski Z. (2002). *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Libiszowski-Żółtkowska M., Grotowska S. (red.) (2010). *Religijność i duchowość – stare i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luckmann T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J. (1995). *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański J. (1998). *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański J. (2004a). *Religijność społeczeństwa polskiego z perspektywy europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J. (2004b). *Sekularyzacja*. W: M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Mariański J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mech K. (2001). *Między religijnym doświadczeniem a jego wystawieniem*. W: E. Przybył (red.) *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mielicka H. (2006). *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Mróz M. (2004). *Między zuchwalstwem a rozpaczą: odpowiedź etyki nadziei na pytanie o przyszłość katolicyzmu polskiego i wiary w Europie*. W: J. Baniak (red.) *Socjologia religii*, t. 2, *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia, obawy i nadzieje*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Olędzki J. (1999). *Ludzie wygasłego wejrzenia (szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata)*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Otto R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pawluczuk W. (2004). *Duchowość*. W: M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Socha P., Latała A., Filas R. (1991). *Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych. Studium empiryczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Stark R., Bainbridge W.S. (2000). *Teoria religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Styk J. (2004). *Religijność chłopów*. W: M. Libiszowski-Żółtkowska, J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Szymańska B. (1995). *New Age i postulat samorealizacji*. W: M. Gołaszewska (red.) *Oblicza nowej duchowości. Dyskusja o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Turner V. (2006). *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Turner V., Turner E.L.B. (2009). *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zaręba S.H. (2009). *Religijność młodzieży w Polsce*. W: E. Firlit (red.) *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.
- Znaniński F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Abstract

Postmodernity, as a state of contemporary society, is characterized by pluralism in systems of values as well as identity crisis, which concerns everyone who is searching for answers about the meaning of his/her existence. Religiosity, understood as spirituality directed towards the inner world of experiences that justifies everyday life, is a method of explaining reality and a characteristic constituting an individualized identity of an individual. It is characterized by sensualism, ritualism and the idea of community affiliation that stem from tradition of Polish religious culture. Processes of secularisation and changes in the meaning of the notion *sacrum* do not influence continuation of their existence. The belief in the existence of extraempirical reality is still relatively strong in Poland regardless of the weakening social respect for the Catholic Church and intellectual influence of the New Age movement. Sensualism, ritualism and community affiliation are still characteristic for religiosity of Poles. However, they take on new forms with regard to the interests of believers in miraculous events, ecological movements promoting laws of nature as rules obligatory towards the nature, as well as with regard to new religious movements, the nature of which is to search for unity with the cosmic universe.

Selectivity of religious doctrines, individualization of beliefs and privatisation of everything that is related to the belief in the existence of extraempirical reality, are the main indicators of the existence of the borderland religiosity in Poland.