

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

SOCJOLOGIA RYTUAŁU RELIGIJNEGO

ZARYS PROBLEMATYKI

WSTĘP

Zarówno wśród naukowców, jak też publicystów i działaczy społecznych, w tym również duszpasterzy, można spotkać się z opinią, że rytuał stanowi szczególną cechę społeczeństw pierwotnych i tradycyjnych. W społeczeństwach tych występują w szerokim zakresie tzw. nieracjonalne przestrzenie życia i związane z nimi rytuały. W przeciwieństwie do nich społeczeństwa przemysłowe i miejskie są zsekularyzowane i zrjonalizowane. Mało w nich miejsca na nieracjonalne przestrzenie życia, ekspresję emocjonalnych przeżyć i na zdarzenia rytualne. Opinię tę można krótko wyrazić w postaci następującej prawidłowości: im bardziej zsekularyzowane i zrjonalizowane społeczeństwo, tym mniej rytuałów. W konsekwencji nie ma podstaw do zajmowania się nimi z naukowego punktu widzenia.

Przeciwno takiej hipotezie przemawiają fakty obserwowane przez antropologów kultury i socjologów w społeczeństwach przemysłowych i miejskich. Okazuje się, że mimo upowszechniania się procesów sekularyzacji i racjonalizacji, rytuał przenika wszystkie sfery życia — narodową, regionalną, lokalną, a nawet sferę osobowości. Jednostka ludzka w ciągu całego roku uczestniczy w dużej liczbie zdarzeń rytualnych. Istnieją rytuały religijne i świeckie, cyklów i kryzysów życiowych, rodzinne i doroczne, lokalne, regionalne i narodowe, estetyczne itp.¹ Oznacza to, że rytuał w tych społeczeństwach jest nie tylko pozostałością społeczeństwa pierwotnego, rolniczego i tradycyjnego, ale czymś więcej, mianowicie ich elementem składowym i dynamicznym. Procesy sekularyzacji i racjonalizacji nie prowadzą do eliminowania nieracjonalnych przestrzeni życia i związanych z nimi rytuałów, lecz do przemieszczania się

¹ R. Bock, *Ritual in Industrial Society. A sociological analysis of ritualism in modern England*, London 1974, s. 35.

tych przestrzeni, np. z płaszczyzny instytucjonalnej na płaszczyznę poza-instytucjonalną; podobnie nie prowadzą one do eliminowania rytuałów, lecz do zmian, np. do ujawniania się ich bardziej w prywatnej niż publicznej sferze życia.

Na tym tle trzeba podkreślić, że wielu naukowców, a także praktyków, często pochopnie interpretuje wspomniane wyżej procesy sekularyzacji i racjonalizacji. Wiąże się to nie tyle z obserwacją faktów, lecz z założeniami ideologicznymi, które wpływają na dobór i wyjaśnienie tych faktów. W myśl takich właśnie założeń społeczeństwa przemysłowe i miejskie coraz bardziej się sekularyzują i stają się społeczeństwami z małą ilością rytuałów. Na nieporozumienia wynikające z pomieszania założeń ideologicznych i empirii w tym zakresie zwraca uwagę D. Martin proponując usunięcie ze słownika socjologicznego terminu „sekularyzacja”². Z kolei M. Douglas odrzuca pogląd, że tylko społeczeństwa pierwotne są zrytualizowane i wysoce religijne, bo istnieją tak zsekularyzowane społeczeństwa pierwotne, jak i religijne społeczeństwa nowoczesne³.

Również i w literaturze polskiej pojawiają się stwierdzenia, że mimo procesu unowocześniania się naszego społeczeństwa, występuje bogactwo rytuałów. Tak np. J. Komorowska pisze, że na wsi polskiej dostrzega się „żywołność zwyczajowości domowej”, jednakże nie wieś, lecz wielkie miasto jest dzisiaj zbiorowym nosicielem zachowań symbolicznych⁴. Oprócz dawnych rytuałów, które po części ulegają zanikowi lub zmianie, występują zupełnie nowe, upowszechniane w społeczeństwie pod wpływem wielkiego miasta i środków masowego przekazu. Inni autorzy zwracają uwagę na „żywołowy rozwój współczesnych świąt, zarówno religijnych, jak i świeckich, świąt ogólnonarodowych, środowiskowych, wspólnych i całkiem własnych, osobistych [...]. Trwają i rodzą się żywołowe sposoby świętowań”⁵. Bowiem „święto i świętowanie są zjawiskiem równie trwałym i powszechnym”⁶. Z świętem i świętowaniem, jak wiadomo,

² D. Martin, *The Religious and the Secular. Studies in Secularisation*, London 1969, s. 9—22. Na s. 22 autor wprost pisze: „Secularization should be erased from the sociological dictionary”.

³ M. Douglas, *Heathen Darkness. Modern Piety*, „New Society”, 12(1970), March, s. 191. Cyt. za Bock, dz. cyt., s. 36.

⁴ J. Komorowska, *Doroczne i okolicznościowe zwyczaje w rodzinie*, w: *Przemiany rodziny polskiej*, pod red. J. Komorowskiej, Warszawa 1975, s. 290; por. także: J. Burszta, *Integracja kulturowa wsi*, w: *Ziemie zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*, Poznań 1970, s. 381.

⁵ T. M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976, s. 6.

⁶ K. Zygulski, *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*, Warszawa 1981, s. 8.

łączą się różne formy tradycji i rytuału, co sprawia, że jedno warunkuje drugie.

Wielość i różnorodność rytuałów odznaczających się wysoką relewancją społeczną w społeczeństwach rozwiniętych, skłania do podjęcia osobnego opracowania socjologicznego. Spośród szerokiego ich wachlarza zwróci się tutaj uwagę głównie na rytuał religijny. Inne typy rytuałów zostaną uwzględnione o tyle, o ile występują w nich elementy religijne.

Pogłębienie świadomości teoretycznej w zakresie rytuałów wydaje się konieczne także i z tego względu, że Kościół katolicki w Polsce poświęca wiele miejsca w swej działalności duszpasterskiej rytuałowi religijnemu. Co więcej, wydaje się, że Kościół jest obecny w społeczeństwie w dużej mierze właśnie przez rytuał religijny. Wiąże się to z typem i charakterem polskiej religijności, w której posiadał on zawsze duże znaczenie. W życiu codziennym katolików rytuał odgrywa większą rolę niż doktryna; stanowi bowiem podstawę do identyfikacji z Kościołem i narodem polskim. Ale czy ten rytuał jest dostatecznie pogłębiony z punktu widzenia treści i funkcji, jakie pełni w życiu jednostki, rodziny, narodu? Czy uwzględnia się przemiany symboli, znaczeń i wartości, jakie występują w zdarzeniach rytualnych? Czy zwraca się należyta uwagę na religijne funkcje rytuału?

Pojęcie rytuału, w tym rytuału religijnego, zostanie szerzej omówione w tekście właściwym. Tutaj dla uniknięcia nieporozumień warto zaznaczyć, że termin „rytuał” będzie stosowany w szerszym znaczeniu, tj. w odniesieniu do wszelkich czynności pozostających w relacji do symboli lub, inaczej mówiąc, do wszelkich czynności symbolicznych. Stąd też rytuał jako czynność symboliczna nie jest tym samym, co zachowanie rytualne. To ostatnie jest po prostu nawykiem powtarzanym w stereotypowej formie. Akcent spoczywa przy tym na schemacie zachowania. Natomiast w czynności symbolicznej kładzie się nacisk na znaczenie (*meaning*) i wartości wyrażone w symbolach⁷. W rytuale istotne jest więc nie tyle powtarzane, stereotypowe zachowanie, ile raczej treść czynności, znaczenie i wartość związane z tą czynnością. Ujęcie to mieści się w tej perspektywie teoretycznej, którą można określić jako „action approach”, w przeciwieństwie do „behavioral approach”. Inaczej mówiąc, przyjmuje się tutaj perspektywę tzw. socjologii humanistycznej (rozumiejącej). Przyjęcie tej perspektywy teoretycznej jest konieczne, m.in. ze względu na analizę przemian rytuału. Często bowiem okazuje się, że rytuał utrzymuje się w swym podstawowym schemacie, zmienia się jednak jego znaczenie. Dodajmy, że tak definiowany rytuał obejmuje różne czynności,

⁷ Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 80, 81.

jak zwyczaje, obyczaje, rytury przejścia, ceremonie, widowiska itp., o ile pozostają one w relacji do symboli.

W literaturze polskiej, zwłaszcza z zakresu etnografii, termin rytuał nie znajduje wyraźnego zastosowania w znaczeniu wyżej podanym. Tak np. autorowie książki pt. *Wyrzeczysko* piszą, że zwyczaj i obyczaj są na ogół wsparte rytuałem⁸, co sugeruje różnicę między nimi, nawet gdyby zwyczaj i obyczaj były czynnościami symbolicznymi. Niemniej inni, pisząc np. o zwyczajach, mają na uwadze rytuały⁹. Problemy te są trudne do rozstrzygnięcia nie tylko ze względów semantycznych, ale także z uwagi na perspektywę teoretyczną, jaką przyjmują różni badacze rytuału.

Z kolei słowo „religijny” wiąże się z pewnym typem i dziedziną doświadczenia ludzkiego, mianowicie z przeżyciem sacrum. Uczestnicy rytuału religijnego doświadczają rzeczywistości pozaempirycznej, tzn. nawiązują kontakt z Bogiem, z ostateczną rzeczywistością, z transcendentnym autorytetem¹⁰. Inaczej mówiąc, rytuał religijny zorientowany jest na sacrum, co znajduje wyraz w jego symbolach, treści i wartościach. W rytuale tym uczestnicy przeżywają sacrum, pogłębiają więź z Bogiem i tworzą wspólnoty w płaszczyźnie religijnej. Podkreślenie obecności sacrum w rytuale wskazuje na fakt, że chodzi tutaj nie o „funkcjonalną”, lecz o „substancjalną” koncepcję religii. Rytuałami religijnymi będą zatem tylko takie zdarzenia rytualne, w których ujawnia się odniesienie do rzeczywistości pozaempirycznej; inne zdarzenia rytualne, nawet gdy pełnią funkcje religijne, nie są rytuałami religijnymi.

Mimo dość szerokiego ujęcia, zaproponowane określenie zawiera pewne ograniczenia, mianowicie odnosi się ono z jednej strony do faktycznych zdarzeń rytualnych, nie zaś do rytuałów „martwych” lub tylko zachowanych w pamięci ludzi, z drugiej zaś do takich rytuałów, w których ludzie uczestniczą bezpośrednio jako aktorzy zdarzeń, nie są tylko ich obserwatorami, jak np. w przypadku oglądania transmisji telewizyjnej z kanonizacji o Maksymiliana Marii Kolbego. Ograniczając się do rytuałów „żywych”, akcentuje się tutaj doświadczenie i zaangażowanie uczestników a także następstwa religijno-moralne, związane z uczestnictwem w zdarzeniu rytualnym.

Celem niniejszej rozprawy jest przedstawienie ważniejszej problematyki socjologii rytuału religijnego. Chcąc zająć się rytuałem religijnym, trzeba wcześniej poświęcić szerszą uwagę koncepcji i typologii samego

⁸ Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska, dz. cyt., s. 11.

⁹ Por. np. cytowany artykuł Komorowskiej (przypis 4).

¹⁰ Por. B. S. Turner, *Belief and Experience. The Case of Methodism*, „Social Compass”, 18(1971) 190.

rytuału, założeniom teoretyczno-metodologicznym badań nad rytuałem oraz różnicy między rytuałem religijnym, cywilnym i świeckim. Problematyka ta będzie miała charakter nie tylko wstępny, ale także zasadniczy i wiodący dla socjologii rytuału religijnego. Następnie zostanie szeroko omówiona problematyka rytuału religijnego w zakresie rytuałów tak ściśle religijnych, jak i świeckich, o ile związane są z rytuałami religijnymi. W końcu zwróci się uwagę na przemiany rytuału religijnego i ich uwarunkowania. Przedstawiony wachlarz problemów nie jest wyczerpujący, niemniej pozwala „całościowo” spojrzeć na niedocenioną dziedzinę socjologii religii.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że niniejsze studium ma charakter ogólny i teoretyczny. Nie jest ono ani próbą podsumowania wyników badań przeprowadzonych przez antropologów kultury i socjologów, ani też prezentacją własnych badań nad rytuałem religijnym w społeczeństwie polskim. Stanowi ono raczej refleksję teoretyczną nad dziedziną socjologii religii, zwaną socjologią rytuału, próbę uporządkowania dyskutowanych przez antropologów kultury i socjologów problemów, także próbę postawienia hipotez ogólnych, które mogą stanowić punkt wyjścia do badań terenowych nad rytuałem religijnym w Polsce.

I. ZAŁOŻENIA TEORETYCZNO-METODOLOGICZNE BADAŃ NAD RYTUAŁEM

W rozdziale o charakterze wstępnym zwróci się uwagę na założenia teoretyczno-metodologiczne, dotyczące punktu wyjścia w socjologii rytuału, a zwłaszcza w jej części zwanej socjologią rytuału religijnego. Spośród nich na szczególne podkreślenie zasługuje koncepcja człowieka, która niewątpliwie bardziej ujawnia się w socjologii rytuału niż w innych subdyscyplinach socjologicznych. Badacze życia społecznego na ogół nie precyzują swego stanowiska w tym zakresie. Niemniej przyjmują oni, jeśli nie *explicite*, to przynajmniej *implicite*, jakąś koncepcję człowieka. W socjologii rytuału religijnego zajęcie stanowiska w tej sprawie jest nieodzowne. Dalej, w punkcie wyjścia konieczne jest określenie przedmiotu badań, a co za tym idzie sformułowanie definicji rytuału. Definicja ta winna spełniać postulat empiryczności pojęcia, obowiązujący w każdej dziedzinie wiedzy empirycznej. Inaczej mówiąc, winna ona nadać w tym przypadku terminowi „rytuał” takie znaczenie, by można było rozstrzygnąć o przedmiocie danym w doświadczeniu, czy podpada on, czy też nie podpada pod ten termin. Definicje bowiem w naukach empirycznych pełnią funkcję delimitacyjną¹¹. Wreszcie, również w punkcie wyjścia trzeba

¹¹ Por. M. Przełęcki, w: *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, Warszawa 1966, s. 99—121.

będzie rozważyć, czym jest socjologia rytuału i jaki jest jej charakter jako dyscypliny pozytywnej i empirycznej. To ostatnie wiąże się z perspektywą teoretyczną analiz socjologicznych.

1. Człowiek — istota symboliczna

Jak zaznaczono, badania życia społecznego niewątpliwie kierują się jakąś koncepcją człowieka, która w dużej mierze znajduje odbicie w selektywności faktów społecznych i w interpretacji uzyskanych wyników badań¹². Tak np. socjologowie, którzy przyjmują pozytywistyczną definicję człowieka będą zdradzać sceptycyzm, gdy chodzi o analizę czynności symbolicznych, w tym także rytuałów religijnych. Pozytywizm traktuje człowieka w relacji do społeczeństwa, na które wpływa i którym manipuluje. W konsekwencji akcentuje on racjonalność i wiedzę jako narzędzia ludzkiego działania. Inaczej mówiąc, człowiek to homo faber, dla którego mają wartość tylko intelektualne operacje. Wszystkie inne czynności i postawy traktuje pozytywizm jako przystosowanie się człowieka do otoczenia i w tej perspektywie próbuje je wyjaśnić. Nie mają one jednak realnego znaczenia, tj. nie mogą być rozpatrywane instrumentalnie. Człowiek używa ich dla przystosowania się do „ciemnej tajemnicy” pozostającej poza sferą ludzkiej wiedzy, ale nie może nimi skutecznie manipulować. M.in. relacja człowieka do świata pozaempirycznego albo nie istnieje, albo znajduje jedynie psychologiczne wyjaśnienie. Stanowisko to doprowadziło do przeakcentowania jednej dymensji człowieka i zostało skonkretyzowane przez teorie ekonomiczne w homo economicus.

Wspomniany obraz człowieka wiąże się z upowszechnionym w socjologii podejściem do badań społeczeństw ludzkich, a zwłaszcza do religii, wyłącznie z punktu widzenia ekonomicznych i politycznych rezultatów. Nie chodzi o to, czym religia jest i jakie pełni funkcje, lecz co ona czyni dla społeczeństwa i jakie pełni funkcje w społeczeństwie. Tak np. C. W. Mills, pisząc o wzorcowych symbolach legitymizacji, nie traktuje ich autonomicznie; przeciwnie, wiąże je z możliwością potwierdzenia lub obalenia układu władzy i sił politycznych¹³. Odnosząc to do religii, można powiedzieć, że pełni ona głównie funkcję legitymizacji istniejącego porządku społeczno-politycznego¹⁴.

¹² Por. Th. F. O'Dea, *Sociology and the Study of Religion. Theory, Research, Interpretation*, New York—London 1969, s. 221, 228—230.

¹³ Ch. W. Mills, *The Sociological Imagination*, wyd. 2, Harmondsworth 1970, s. 37.

¹⁴ Por. F. Houtart, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, Bangalore 1974, passim.

Współcześnie okazuje się, że traktowanie religii w aspekcie ekonomicznych i politycznych skutków dla społeczeństw jest jednostronne. Przede wszystkim wielu ludzi w społeczeństwach wysoko rozwiniętych znajduje się pod wpływem religijnych wierzeń, wartości, symboli i rytuałów, które nie mają prawie żadnego związku z ekonomią, czy polityką. Religia stanowi dla nich osobną, a nawet podstawową dymensję życia, którą traktują jako dymensję *sui generis*, nie redukowaną do innych dymensji. W oparciu o religię poszukują oni sensu życia, orientacji na wartości podstawowe i identyfikacji w płaszczyźnie podobnej filozofii życia. Wskazują na to badania ludności zwłaszcza wielkich miast w społeczeństwach zachodnich¹⁵. Na podobny proces wskazują zmiany społeczno-kulturowe, które objęły wszystkie warstwy społeczeństwa. Nie oznacza to, że zmiany te wywołuje wyłącznie religia. Niemniej wzrasta jej znaczenie jako zmiennej niezależnej, a przez to jej udział w zmianach społeczno-kulturowych. Na szczególną uwagę zasługuje zjawisko „jakości życia”, które różnie kształtuje się w odmiennych kontekstach społecznych i w czasie. Współcześnie jednak w społeczeństwach rozwiniętych ludzie doświadczają nowej jakości życia, w której odkrycie *sacrum* odgrywa coraz większą rolę. Charakterystyczne jest przy tym, że ujawnia się to zwłaszcza wśród ludzi młodych i zaangażowanych¹⁶. Na tym tle traci na znaczeniu teza sekularyzacyjna, wprowadzona do socjologii religii i rozwinięta pod wpływem pozytywizmu. Okazuje się, że dawniejsi badacze życia religijnego bezkrytycznie „stwierdzali” obniżenie religijności a także zanikanie *sacrum* w społeczeństwach przemysłowych i miejskich¹⁷. Mówiąc ogólnie, obecnie wzrasta liczba i zasięg tych obserwacji socjologicznych, które wskazują na potrzebę nowych interpretacji religii nie tylko jak w przeszłości w aspekcie skutków ekonomicznych i politycznych dla społeczeństwa.

Obserwowane fakty pozwalają inaczej spojrzeć na miejsce i rolę religii w społeczeństwie, a w związku z tym na koncepcję człowieka. Traktowanie religii jako zmiennej zależnej i niezależnej przyczyniło się do wielu osiągnięć naukowych w dziedzinie socjologii. Tak np. zbadano związki religii z ekonomią, polityką, stratyfikacją społeczną. Jednakże analizy te nie doceniły roli, jaką odgrywa „religia sama w sobie”, a ściś-

¹⁵ Por. np. N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966; G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg—Basel—Wien 1972; P. M. Zulehner, *Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage*, Wien—Freiburg—Basel 1981; Martin, dz. cyt., zwłaszcza s. 114 nn.

¹⁶ Por. R. Roszak, *The Making of a Counter Culture*, London 1970, *passim*.

¹⁷ Por. S. S. Acquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* [tłum. z włoskiego], Paris 1967, s. 295 nn.

lej, „świadomość religijna” w społeczeństwach rozwiniętych. Z pewnością wiąże się to w dużej mierze z sytuacją, jaka występowała w różnym czasie i w różnych kontekstach społeczeństwa. W wielu z nich, wspomniana „świadomość religijna” była przesłonięta przez rytuał religijny, który funkcjonował na zasadzie spontaniczności. Ludzie spełniali różnego rodzaju praktyki religijne, nie troszcząc się dostatecznie o motywację, a tym bardziej o własne legitymizacje i własne wybory. O życiu religijnym decydowały mechanizmy środowiskowe, jak presja opinii publicznej, nacisk instytucji społecznych, kulturowa oczywistość itp. Inaczej mówiąc, religia w sferze społecznej pełniła funkcje jawne, zaś w sferze osobowości funkcje ukryte. W miarę rozwoju tych społeczeństw pod wpływem uprzemysłowienia i urbanizacji, rola religii zmieniała się na korzyść tych ostatnich. Religia coraz wyraźniej funkcjonowała w sferze osobowości, mniej natomiast w sferze społecznej. Wskazuje na to wzrost indywidualnej świadomości religijnej, akcentowanie doświadczenia religijnego i traktowanie religii jako wartości osobistej. Prawdopodobnie religia coraz bardziej staje się dla wielu ludzi jedynym sposobem znalezienia pełnego sensu życia i tożsamości. Inaczej mówiąc, współcześnie akcent spoczywa na samej religii, zapodmiotowanej w jednostce ludzkiej.

Zasygnalizowane zmiany rzutują także na koncepcję człowieka. Nasuwa się tutaj podobne ostrzeżenie w stosunku do antropologów kultury i socjologów, jakie kiedyś sformułował E. Cassirer pod adresem filozofów: „Nie jest dopuszczalne, by filozof konstruował sztucznego człowieka; musi on opisywać realnego człowieka”¹⁸. Skonstruowany sztucznie obraz człowieka nie ma bowiem pokrycia w rzeczywistości, jak to można było zaobserwować na przykładzie pozytywistycznej koncepcji człowieka. Sprowadzenie człowieka do wymiaru ekonomicznego i politycznego okazało się jednostronne; oparte bowiem było na niepełnych przesłankach filozoficznych. Zacieśniając koncepcję człowieka do wymienionych dymensji, nie tłumaczy się faktu, dlaczego wielu ludzi traktuje dymensję religijną jako podstawową i znaczącą. Dymensja ta ujawnia się w ludzkim doświadczeniu w postaci tego, co symboliczne, święte, tajemnicze¹⁹. Prawdą jest, że nie wszyscy ludzie mają tego typu doświadczenie, ponieważ — obok orientacji na sacrum — występują także inne orientacje, jak orientacja na wartości ostateczne, ale humanistyczne (ateiści) oraz na wartości instrumentalne i konsumpcyjne (obojętni religijnie). Niemniej pierwsza z nich jest najbardziej znacząca i najszersza. Ta właśnie orientacja wskazuje na osobną dymensję ludzkiego doświadczenia, za którą kryje się „realny człowiek”.

¹⁸ E. Cassirer, *An Essay on Man*, wyd. 3, New Haven 1952, s. 11 (tłum. polskie: *Esej o człowieku*, Warszawa 1971).

¹⁹ Por. Th. O’Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs 1966, s. 19—30.

We współczesnej literaturze socjoreligijnej wspomnianą dymensję ludzkiego doświadczenia ujmuje się w postaci tzw. dymensji symbolicznej. W stosunku do poprzednich wyraża ona alternatywną koncepcję człowieka, przekraczającą wymiar ekonomiczny i polityczny. „Nie samym chlebem żyje człowiek...”, czytamy w Piśmie św.²⁰ Człowiek jest czymś więcej niż homo economicus, bo w jego naturze zawiera się zdolność i potrzeba tworzenia symboli. Podkreśla to R. Bocock, pisząc, że „człowiek jest zwierzęciem produkującym symbole”²¹. Autor nie prezentuje nowych poglądów. Chodziło mu tylko o podkreślenie, że ta właśnie dymensja symboliczna jest podstawowa, odrębna i nieredukowalna do innych dymensji. Na „potrzebę symbolizacji” jako na istotną potrzebę natury człowieka wcześniej zwrócili uwagę inni badacze, m.in. S. Langer, E. Cassirer, C. Lévi-Strauss, W. Jetter, a przede wszystkim A. N. Whitehead, każdy ze swego punktu widzenia. Spośród nich warto tutaj wspomnieć Langer i Jettera. Pierwsza zalicza potrzebę symbolizacji do pierwotnych aktywności człowieka, podobnie jak jedzenie, spostrzeganie i poruszanie się; co więcej, potrzeba ta, jej zdaniem, jest właściwa tylko człowiekowi oraz stanowi podstawowy i trwały proces duchowego życia człowieka²². Z kolei drugi z nich dodaje, że dla człowieka wszystko może być symbolem. Zewnętrzna nieograniczoność symbolizacji odpowiada wewnętrznej nieograniczoności do tworzenia symboli²³. Można powiedzieć, że człowiek nie jest „nagą małpą”²⁴ w znaczeniu, że nie jest pozbawiony możliwości samoprzekraczania się; przeciwnie jest obdarzony jedyną i niepowtarzalną w innych gatunkach stworzeń zdolnością i potrzebą produkowania symboli dla nadania znaczeniowości, czy nawet dramatyczności swemu życiu. Biorąc pod uwagę tę podstawową dążność i potrzebę do tworzenia symboli, należy zauważyć, że wszystkie koncepcje człowieka, które pomijają tę dymensję, są niepełne i nienaukowe.

Socjologia rytuału, a zwłaszcza socjologia rytuału religijnego zakłada pełną koncepcję człowieka, czyli „człowieka realnego”. W związku z tym trzeba podkreślić, że „człowiek realny” złożony jest z „materii” i „ducha”. Obydwie te rzeczywistości są jednakowo ważne i obydwie ujaw-

²⁰ Mt 4,4.

²¹ Bocock, dz. cyt., s. 21.

²² S. Langer, *Nowy sens filozofii* [tłum. z ang.], Warszawa 1976, s. 41 nn.

²³ W. Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, s. 24. Również A. Kłosowska zauważa, iż „Tworzenie symboli i posługiwanie się nimi na szeroką skalę stanowi właściwość specyficznie ludzką. Każdej w zasadzie czynności ludzkiej można nadać symboliczne znaczenie.” (*Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. s. 81).

²⁴ Por. D. Morris, *The Naked Ape*, London 1967; J. Lewis, B. Towers, *Nake Ape or Homo Sapiens*, wyd. 2, London 1972.

niają się w działaniu. Nie można powiedzieć, że „materia” jest bardziej realna niż „duch”. Akcentowanie jednej z tych dwóch rzeczywistości, jak to czyni np. marksizm i T. de Chardin, prowadzi do skrajnych ujęć. Obydwie istnieją realnie i są wzajemnie od siebie zależne, a co więcej, jedna nie jest redukowalna do drugiej. Wszelka redukcja w tym zakresie prowadzi do monizmu. Stąd też należy podkreślić, że „człowiek realny” to człowiek integralny z punktu widzenia „materii” i „ducha”.

Dalej, w „człowieku realnym” ujawniają się racjonalne i nieracjonalne elementy. Pojęcie racjonalności łączy się z akcentowaniem czegoś wyrachowanego, skostniałego i niehumanistycznego w ujmowaniu człowieka i jego relacji do przyrody. Podobnie racjonalny styl życia wydaje się zawierać zachowania charakteryzujące się beznamiętnym uporem, niezawodną przezornością i nieodpartą logicznością. Z kolei pojęcie nieracjonalności łączy się z akcentowaniem czegoś, co jest mało uświadomione, emocjonalne, ekspresyjne w pojmowaniu człowieka i jego relacji do otoczenia. Podobnie nieracjonalny styl życia występuje wówczas, gdy jakieś zachowanie porzuca bezstronność na korzyść intensywnego i gwałtownego emocjonalizmu, przezorność na korzyść impulsywności, logikę na korzyść niewerbalnej ekspresji. Są autorzy, którzy jednych elementów nie doceniają, a inne przeceniają. Tak np. M. Weber, który przeprowadził analizę rozwoju racjonalnej działalności w nowożytnej Europie, wykazał, że w społeczeństwie kapitalistycznym upowszechniają się czynności racjonalne (formalne) i one to stanowią istotną cechę tego typu społeczeństwa²⁵. Weber przesadził, gdy stwierdził, że czynności racjonalne rozciągają się na wszystkie dziedziny życia. Zwrócił na to uwagę J. Israel, który zarzucił Weberowi oparcie się na przesłankach wartościujących w analizie racjonalności²⁶. Racjonalność i nieracjonalność związane są z naturą człowieka. Nie można więc z jednej strony przeceniać rozumu, logiki i przezorności, zaś z drugiej nie doceniać ciała oraz jego pragnień, uczuć i przyjemności. Przeakcentowanie racjonalności gubi uczucia, które często nadają sens ludzkiemu doświadczeniu. Weber nie przewidział, że racjonalność ma swoje granice i nie będzie tolerowana na dłuższą metę przez członków społeczeństwa przemysłowego i miejskiego. I tu znowu trzeba podkreślić, że „człowiek realny” to człowiek integralny z punktu widzenia racjonalności i nieracjonalności.

Wreszcie „człowiek realny” doświadcza dobra i zła, radości i cierpienia, miłości i egoizmu, z którymi wiąże się problem znaczenia. Począwszy od Webera, problem ten dyskutowany był w płaszczyźnie poznawczej. Zaj-

²⁵ Por. D. Käsler, *Einführung n das Studium Max Webers*, München 1979, s. 171—173.

²⁶ J. Israel, *Alienation. From Marx to Modern Sociology*, Boston 1971, s. III.

mowali się nim zresztą badacze życia społecznego, którzy go dostrzegali w kategoriach intelektualnych. Tymczasem u wielu ludzi problem znaczenia rodzi się faktycznie w przełomowych momentach życia, a więc nie tylko w płaszczyźnie poznawczej, ale także w płaszczyźnie emocjonalnej. Zło, cierpienie, egoizm nie zawsze są przeżywane negatywnie, tym bardziej odnosi się to do dobra, radości, miłości. W stanach tych rodzi się problem znaczenia. Dla zwyczajnych ludzi nasuwa to pytanie, jak te dwie płaszczyzny połączyć, by np. akceptować radość przy jednoczesnych cierpieniach w życiu. Prawdopodobnie sygnalizowany problem znaczenia jest bardziej sprawą uczuć niż intelektu, a w każdym razie sprawą człowieka jako istoty rozumnej i kierującej uczuciami. Użycie rozumu w oderwaniu od uczuć mogłoby doprowadzić do zniszczenia ludzi²⁷. Wskazuje to również na potrzebę uwzględnienia „realnego człowieka”, a więc człowieka integralnego z punktu widzenia poszukiwania znaczenia.

Przedstawiona niejako *ex post* koncepcja człowieka ma kluczową wartość dla socjologii rytuału. Rytuał związany jest bowiem z człowiekiem pojętym integralnie, a więc z materią i duchem, z racjonalnością i nieracjonalnością, z rozumem i uczuciami. „Cały” człowiek uczestniczy w zdarzeniach rytualnych, wytwarza symbole, poszukuje znaczenia, orientuje się na wartości. Rytuały związane są z całym życiem człowieka (narodzenie, zdrowie, choroba, religia, zmiana stanu, śmierć) i z kluczowymi dziedzinami ludzkiego życia (sens wspólnoty lub jej brak, społeczna więź lub społeczny konflikt, *sacrum* i *profanum*). Krótko mówiąc, rytuały nie tylko zakładają integralną koncepcję człowieka, ale także ją ukazują i potwierdzają, m.in. poprzez zdolność i potrzebę wytwarzania symboli.

2. Definicja rytuału

Wspomniano już we wstępie, że pojęcie rytuału nie jest łatwe do zdefiniowania. A. Kłosowska, poszukując kryteriów dla klasyfikacji zjawisk kultury, wyróżnia dwa typy zachowań lub czynności ludzkich: symboliczne i bezpośrednio. Jak sama zauważa, rozróżnienie to w zasadzie odpowiada *symbolic behavior* i *overt behavior* w terminologii K. Younga. Pierwsze z nich „stanowią klasę zdarzeń specyficzną dla społecznego współżycia ludzi i szczególnie ważną dla rozwoju kultury”. Cechą tych zachowań jak również przedmiotów symbolicznych jest to, „że reprezentują one coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają wartość, zastępują i przedstawiają coś zgodnie z systemem porozumienia ustalonym

²⁷ Interesujące poglądy w tym zakresie, tj. dotyczące związku rozumu z uczuciami, prezentuje A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, Cambridge 1956 oraz *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933 i 1961.

pomiędzy tymi, którzy ich używają"²⁸. Drugie z kolei polegają „na manipulacji własnym ciałem i wszelkimi przedmiotami zewnętrznymi dla osiągnięcia bezpośrednich, obiektywnych rezultatów tych manipulacji"²⁹. Część tych zachowań może przybrać postać pewnych wzorów, niemniej nie reprezentują one niczego poza sobą ani też nie wiążą się z żadnym konwencjonalnym znaczeniem.

Zachowanie symboliczne czy lepiej czynność symboliczną w znaczeniu wyżej podanym, a więc czynność pozostającą w relacji do symboli, można w zasadzie utożsamić z pojęciem rytuału. Tak zresztą zostało ono zdefiniowane we wstępie. Tutaj należałoby podać dokładniejszą definicję, jednakże pozostającą w ramach zasygnalizowanej koncepcji. Definicję tego typu podaje R. Bocoock: „Rytuał jest to symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia"³⁰. Przyjmując tę definicję, należałoby się dokładniej przyjrzeć jej poszczególnym elementom.

Najpierw trzeba podkreślić, że wyrażenie „symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu” oznacza to samo, co „czynność fizyczna pozostająca w relacji do symboli"³¹. Słowo „czynność” przeciwstawia się „zachowaniu”. Drugie jest właściwe ludziom i zwierzętom z uwagi na sam schemat działania bez uwzględnienia jego subiektywnego znaczenia. Pierwsze natomiast jest właściwe tylko ludziom z uwagi na połączenie działania z symbolami. Inaczej mówiąc, w czynności zawiera się znaczenie wyrażone w symbolach, czyli chodzi tu o czynność symboliczną w ujęciu podanym przez Kłoskowską. Charakterystyczne jest także położenie akcentu na „fizyczny ruch lub gest”, co oznacza, że w czynności rytualnej zaangażowany jest osobiście „cały” człowiek. Tu nie chodzi tylko o podkreślenie roli „ciała” ludzkiego w rytuale, ale o coś więcej, mianowicie o bezpośrednie, osobiste i całkowite zaangażowanie się człowieka.

Dalej, definicja podkreśla „w społecznej sytuacji”, z czego wynika, że rytuał nie jest czynnością indywidualną, lecz czynnością społeczną, angażującą grupę ludzi, dzielących wspólne oczekiwania i wartości. Nie znaczy to, że pewne elementy grupowego sensu w toku spełniania czynności rytualnej nie są przenoszone na jednostkę; przeciwnie, czynność, która pierwotnie nie jest indywidualna, może przekształcić się w indywidualną, prywatną, np. modlitwa. Wspomniane wyrażenie ma jednak szerszy sens. Z jednej strony rytuał przyczynia się do zablźnienia konflik-

²⁸ K ł o s k o w s k a, dz. cyt., s. 81.

²⁹ Tamże, s. 82.

³⁰ „Ritual is the symbolic use of bodily movement and gesture in a social situation to express and articulate meaning” (B o c o o c k, dz. cyt., s. 37).

³¹ Tamże, s. 36.

tów, rozdarcia i niepokojów w życiu społecznym oraz do przyporządkowania emocji ludzi racjonalnym społecznym dążeniom, celom i ideałom. Bez rytuałów życie społeczne staje się utylitarne, wyrachowane i zatomizowane. Z drugiej strony jest on jednym z najbardziej skutecznych sposobów socjalizacji, która obejmuje nie tylko przekaz dziedzictwa kulturowego, ale także przystosowanie się do wartości i sposobów życia narzucanych przez tradycję i społeczeństwo. Szczególnie chodzi o to drugie, ponieważ akceptacja, przystosowanie ludzi do sytuacji, warunkuje normalne funkcjonowanie społeczeństwa. „Społeczna sytuacja” obejmuje także kontekst rodziny. Człowiek w rodzinie rodzi się, wzrasta, znajduje się w stanie zdrowia lub choroby, osiąga podstawowe cele, wyczerpuje się, w końcu umiera. Stąd też we wszystkich społeczeństwach istnieje duża liczba rytuałów dotyczących naturalnych cykli i kryzysów życiowych. Wiele z nich włącza ludzi w kontakt z podstawowymi procesami żywymi oraz budzi zaufanie do wybranych dążeń i celów. Jednakże wiele rytuałów znajdujących się pod wpływem różnych ideologii wyłącza ludzi z tych naturalnych procesów. Przykładem może tu być manicheizm niejako zaprzeczający dogmatowi Wcielenia, w którym m.in. można się doszukiwać afirmacji ciała ludzkiego. Kierunek ten traktował świat materialny i ciało jako zło. W konsekwencji przyczynił się do niszczenia rytuałów akceptujących naturalne procesy życia jednostki w rodzinie, a także do frustracji ludzi wierzących i rozczarowanych z powodu konfliktu między czynnością rytualną a hierarchią wartości kulturowo obowiązującą w danym społeczeństwie.

Ostatnia część podanej definicji — „dla wyrażenia i zartykułowania znaczenia” — wymaga osobnej analizy. Chodzi bowiem o znaczenie związane z symbolami. Powstaje pytanie, jaka jest różnica między znakiem a symbolem, a ponadto, jak rozumieć symbol?

Termin „symbol”, mimo powszechnego stosowania w życiu i w różnych naukach, budzi wątpliwości i nasuwa różne skojarzenia. Niewiele tu wnoszą słowniki i encyklopedie, które często utożsamiają „symbol” ze „znakiem”. Symbole i znaki najczęściej określa się jako przedmioty reprezentujące inne przedmioty, wyobrażenia, idee. W pewnej mierze zakłada się, że rozróżnienie między tym, co „oznaczające” („znaczące”), a tym, co „oznaczone” („znaczone”) jest oczywiste i uniwersalne³². Wydawałoby się więc, że terminy „znak” i „symbol” nie budzą wątpliwości. Tymczasem wątpliwości te rodzą się m.in. ze względu na różne nauki zajmujące się nimi.

³² Por. M. Radwan, *Realizm symboliczny a socjologia religii. Poglądy Roberta N. Bellaha*, „Chrześcijanin w świecie”, 11(1979), nr 2, s. 1—35, zwłaszcza s. 2—6.

I tu trzeba podkreślić, że pewne nauki, np. lingwistyka, semiotyka, matematyka, są w stanie zająć się tylko znakami, nie zaś symbolami. Nauki te bowiem, stanowią próbę generalnych wyjaśnień, nie uwzględniają indywidualnych stanów umysłu i osobistych przeżyć ludzi posługujących się symbolami. Stąd zajmują się one znakami wyabstrahowanymi z kontekstów egzystencjalnych i subiektywnych. Jedynie niektóre nauki mają możliwość dotarcia do symboli, np. antropologia kulturowa, psychologia, socjologia. Uwzględniają one podmiotowy aspekt życia społeczno-kulturalnego, postawy jednostek i grup społecznych, racjonalność i nieracjonalność, rozum i uczucia, a więc „całego” człowieka jako źródło produkowania symbolicznego rozumienia znaków.

Już z tych uwag nasuwa się wniosek, że „znak” ma charakter obiektywny, abstrakcyjny, konwencjonalny, zaś „symbol” ma charakter subiektywny, emocjonalny, egzystencjalny. Wymienione cechy mimo uproszczenia, wskazują na różnicę między jednym a drugim. Posługując się pojęciem znaku, np. słowem w jednostkach mowy, można z łatwością dostrzec, że jest on przyporządkowany jednemu przedmiotowi; inaczej mówiąc, oznaczające wskazuje na oznaczone. Sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej, gdy chodzi o symbol. Tutaj przedmiot symbolizowany gestem lub ruchem, czyli oznaczone, może zawierać wiele znaczeń, w zależności od tych, którzy się posługują tym gestem lub ruchem. Widać z tego, że w symbolizacji istotną rolę odgrywa doświadczenie, postawa, motywacja, rozumienie.

Na różnicę między znakiem i symbolem zwróciło uwagę wielu badaczy życia społeczno-kulturowego. Według B. Malinowskiego³³ punktem wyjścia dla rozróżnienia znaków i symboli jest analiza biologicznych i społecznych potrzeb człowieka. Z kulturowego punktu widzenia wymienione potrzeby dzielą się na instrumentalne i ekspresyjne. Pierwsze z nich prowadzą do produkowania symboli instrumentalnych, czyli znaków. Przy znakach oznaczające powszechnie oznacza tylko daną rzeczywistość (oznaczane). Z kolei drugie potrzeby są zaspokajane za pośrednictwem symboli ekspresyjnych, czyli symboli we właściwym tego słowa znaczeniu. Przy symbolach oznaczane uwarunkowane jest doświadczeniem i opinią ludzi, którzy wiążą z nim różne znaczenia. Podobne stanowisko zajmuje F. Saussure³⁴. Według tego autora znak ma charakter arbitralny, konwencjonalny, zaś symbol ma charakter umotywowany, co wiąże się z jego wieloznacznością. Słusznie podkreśla się, że „własnością symbolu

³³ B. Malinowski, *A scientific Theory of Culture and other Essays*, New York 1960, s. 132.

³⁴ F. Saussure, *Course in General Linguistics*, New York 1966, s. 68; por. także: V. Turner, *Drams, Fields und Metaphors*, New York 1974, s. 55.

jako nosiciela znaczenia jest jego silnie uwypuklona wieloznaczeniowość, która może pójść tak dalece, że w jednym symbolu względnie wyobrażeniu, występują nawet przeciwstawne znaczenia. Ta wieloznaczeniowość symbolu, w przeciwieństwie do znaku, jest trudna do wyrażenia i opisanania³⁵.

Ukazanie różnicy między znakiem a symbolem w zasadzie wyjaśnia już, czym jest symbol. Ogólnie można stwierdzić, że jest on ściśle związany z aktywnością podmiotu, który wiąże z nim takie lub inne znaczenie. Jak wspomniano poprzednio, problem znaczenia w rytuale występuje nie tylko w płaszczyźnie intelektualnej, ale i w płaszczyźnie emocjonalnej. „Cały” człowiek poszukuje znaczenia. R. Bocoock uważa to za „jedno z wielkich błogosławieństw rodzaju ludzkiego”³⁶. Jak podkreśla się w definicji, rytuał poprzez symbole zmierza do „wyrażenia i zartykułowania znaczenia”, czyli podstawowej struktury zawartej w czynności rytualnej, za którą kryją się pewne wartości. Termin znaczenie jest tutaj rozumiany szeroko; można się go doszukać w różnych przedmiotach symbolicznych, jak obrazy, wyobrażenia, figury, flagi, budynki, ołtarze, uczty itd. Wśród nich istnieje osobna kategoria symboli, które traktuje się jako symbole religijne. Występuje w nich odniesienie do innej rzeczywistości świata pozaempirycznego, sacrum, nadnaturalnych istot³⁷. Odniesienie do transcendencji może być różnie konceptualizowane. Najlepiej uwidacznia to skala continuum, na której krańcach będzie skonkretyzowana wiara religijna i niewiara (ewentualnie substrat wiary), a pośrodku wiara niezartykułowana. To ostatnie można nazwać, posługując się terminologią T. Parsonsa, „konceptjami ostatecznej rzeczywistości”³⁸. Należy podkreślić, że doświadczenie związane z konceptualizacją ściśle religijną wnosi w życie ludzkie nowość i świeżość, choćby to miało trwać chwilę.

Na zakończenie tych analiz, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że znaczenie zawarte w symbolu pozostaje w ścisłym związku z oznaczającym i oznaczonym, czyli z przedmiotem pełniącym funkcję reprezentowania a przedmiotem reprezentowanym. W społeczeństwach pierwotnych związek ten był tak ścisły, że zachodziła niemal identyczność między

³⁵ Herder *Lexikon. Symbole*, wyd. 2, Wien 1978, s. 7.

³⁶ Bocoock, dz. cyt., s. 51.

³⁷ Por. M. Spiro, *Religion. Problem od Definition and Explanaton*, w: M. Barton [ed.], *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, s. 85—126; por. także: R. Robertson, *Einführung in die Religionssoziologie* [tłum. z ang.], München 1973, s. 58.

³⁸ T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, w: E. A. Tiryakin [ed.], *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, Glencoe 1963, s. 33—70; tenże, *Religion in a Modern Pluralistic Society*, „Review of Religious Reserch”, 7(1966) 125—146.

Z kolei określenie „badanie naukowe i pozytywne” wskazuje na metodę. Socjologia obserwuje i analizuje fakty społeczne w sposób obiektywny i pozytywny. Znaczy to, że ona je opisuje, mierzy, klasyfikuje i porównuje według pewnych charakterystyk od bardziej prostych do bardziej złożonych. Ten etap badania można traktować jako socjograficzny. Badanie socjologiczne zwykle nie kończy się na tym etapie. Wymienione czynności zmierzają bowiem do zrozumienia i wyjaśnienia faktów społecznych. Wiąże się to już z drugim etapem, który można traktować jako socjologiczny. Na tym etapie chodzi o zbadanie związków między zmiennymi, formułowanie prawidłowości oraz o wykrywanie przyczyn i skutków. Mówiąc krótko, obserwacja, opis, typologia to badanie naukowe należące do socjografii; zaś interpretacja, analiza, wyjaśnienie to badanie naukowe należące do socjologii. Obydwa te etapy są z sobą ściśle powiązane. Socjografii nie można uprawiać w oderwaniu od socjologii, np. bez pojęć wypracowanych w jej ramach; także socjologii nie można uprawiać bez socjografii, co jest zrozumiałe ze względu na konieczność obserwacji i porządkowania faktów przed przystąpieniem do dalszych analiz.

W niniejszym opracowaniu chodzi nie o socjografię, lecz o socjologię rytuału z uwagi na przyjętą definicję i koncepcję badań. Jak zaznaczono poprzednio, kładzie się w nim nacisk na poszukiwanie znaczenia i na tzw. „action approach”. Badanie, które ignoruje element symboliczny, traktuje rytuały jako „sztywne czynności jakiegokolwiek rodzaju”, a w konsekwencji akcentuje „sztywność i powtarzanie”⁴⁴. Trudno byłoby w tym przypadku mówić o zrozumieniu i wyjaśnieniu zdarzeń rytualnych, skoro nie jest jasne samo pojęcie rytuału. Jest to możliwe tylko w ramach przyjętej tutaj koncepcji czynności symbolicznej.

Socjologia rytuału jest subdyscypliną socjologiczną. By to wyjaśnić, trzeba ukazać różnicę między socjologią ogólną i socjologiami szczegółowymi. Pierwsza zajmuje się globalną treścią rzeczywistości społecznej oraz sposobami jej obserwacji i analizy. Drugie zaś zajmują się dziedzinami rzeczywistości społecznej oraz sposobami ich obserwacji i analizy. Wspomniane dziedziny zakreslają zakres problematyki dla socjologii szczegółowych. Brak jest jednak jednolitej zasady podziału tych dziedzin. W podręcznikach socjologii wyróżnia się je z jednej strony ze względu na badany rodzaj czynności charakterystycznych dla społeczeństwa globalnego, z drugiej zaś ze względu na badany węższy komponent

⁴⁴ J. Goody, *Religion and Ritual. The Definitional Problem*, „British Journal of Sociology”, 12(1961) 142—164. Podaję za: B o c o c k, dz. cyt., s. 39, także przypis 10 na s. 191—192.

tego społeczeństwa⁴⁵. Przykładem pierwszego podziału może być socjologia prawa, moralności, religii, wychowania itp., zaś drugiego socjologia miasta, wsi, parafii, rodziny itp. Socjologia rytuału należy do pierwszego typu dziedzin socjologii.

Trzeba podkreślić, że socjologia ogólna i socjologie szczegółowe posiadają wspólny przedmiot formalny, tj. posługują się tymi samymi teoriami, metodami i pojęciami. Różnią się natomiast przedmiotem materialnym, tj. rodzajem problematyki związanej z globalnym społeczeństwem lub z jego dziedzinami. Dotyczy to zwłaszcza socjologii szczegółowych, które — w stosunku do socjologii ogólnej — są subdyscyplinami socjologicznymi, m.in. socjologia rytuału.

Fakty społeczne, stanowiące przedmiot badań socjologii rytuału, jakkolwiek zająbiają się o różne dziedziny i instytucje w społeczeństwie globalnym, np. rodzinę, religię, politykę, sztukę, to jednak tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk. Fakty te, to zdarzenia rytualne, społecznie zdefiniowane przez uczestników jako specjalne okazje, różne od świata pracy i od aktywności rekreacyjnych. Odnoszą się one do „poważnych wartości” (*la vie serieuse*)⁴⁶ i do systemów wartości⁴⁷. Biorąc to pod uwagę, można określić socjologię rytuału jako subdyscyplinę socjologiczną, która polega na zastosowaniu do zdarzeń rytualnych jako specyficznego przedmiotu metod obserwacji i analizy właściwych dyscyplinie naukowej, jaką jest socjologia.

Socjologia rytuału pozostaje w szczególnych związkach z dwiema dyscyplinami naukowymi, mianowicie z antropologią kulturową i z socjologią religii. Antropologia kulturowa koncentruje się na społeczeństwach prostych (pierwotnych), zaś socjologia rytuału na społeczeństwach złożonych (przemysłowych i miejskich). Osiągnięcia antropologii kulturowej w zakresie badań nad rytuałem są niewątpliwe i socjologia rytuału może wiele z nich skorzystać, np. z analiz semiotycznych, typologicznych, strukturalno-funkcjonalnych. Istnieją jednak pewne ograniczenia dla socjologii rytuału, uwarunkowane charakterem obydwu tych nauk. Antropologia kulturowa akcentuje „integracjonistyczny” model społeczeństwa”, a w konsekwencji jedność społeczeństwa i kultury oraz ponadczasowość trwania społeczeństwa prostego. Rytuały pełnią w tym typie społeczeństwa funkcję podtrzymania ustabilizowanego porządku.

⁴⁵ Por. np.: S. Kowalski, *Socjologia wychowania w zarysie*, Warszawa 1974, s. 52—53.

⁴⁶ Jest to wyrażenie E. Durkheima (por. B o c o c k, dz. cyt., s. 39).

⁴⁷ „Jeżeli więc sens poszczególnych symboli uroczystości wskazuje na wartości, to jego zmiany mówią nam o zmianach w ich hierarchii” (Ciołek, Ołędzki, Zadrożyńska, dz. cyt., s. 10).

Założenia te, dotyczące jedności, harmonii, trwania społecznego systemu, nie są do utrzymania w społeczeństwach rozwiniętych. Socjologia rytuału akcentuje raczej „konfliktowy model społeczeństwa”, a w konsekwencji występowanie konfliktów, brak harmonii i zmienność. Rytuały, nawet o charakterze ogólnonarodowym, nie są w stanie spełnić tej funkcji, jaka ma miejsce w społeczeństwach prostych. Przenoszenie więc pojęć, analiz i rozwiązań z antropologii kulturowej do socjologii rytuału nie może być niewolnicze; wymaga uwzględnienia społeczno-kulturowych kontekstów.

Nieco inaczej przedstawia się relacja socjologii rytuału do socjologii religii. Jak wiadomo, obydwie te subdyscypliny socjologiczne posiadają wspólny przedmiot formalny, różnią się natomiast przedmiotem materialnym, a więc dziedziną życia społecznego i związaną z nią specyficzną problematyką. Charakterystyczne jest jednak, że duża część problematyki socjologii rytuału nakłada się na problematykę socjologii religii. Jakkolwiek rytuały są zróżnicowane i występują w różnych zakresach ludzkiego życia, to jednak wiele z nich bądź wprost, bądź ubocznie ma religijny charakter. Stąd też ta część rytuału może być przedmiotem obserwacji i analizy w socjologii religii. Inaczej mówiąc, socjologia rytuału i socjologia religii w pewnej mierze nakładają się na siebie. Nie znaczy to, że nie są one oddzielnymi subdyscyplinami socjologicznymi. Niemniej można mówić też o socjologii rytuału religijnego, stanowiącego część socjologii religii. Tak właśnie jest rozumiane niniejsze studium, które spośród szerokiego wachlarza rytuałów koncentruje się głównie na rytuale religijnym.

Przeprowadzone w niniejszym rozdziale analizy, jakkolwiek mają szerszy charakter, to jednak w całości ukierunkowane są na socjologię rytuału religijnego. Można to było dostrzec najpierw w toku omawiania koncepcji „człowieka realnego”, przy której na osobną, nieredukowalną dymensję zwrócono uwagę na podstawie wzrostu świadomości religijnej w społeczeństwach wysoko rozwiniętych; dalej, w analizie definicji rytuału uwzględniającej m.in. odniesienie symboli do sacrum; wreszcie w charakterystyce socjologii rytuału, która w pewnej mierze stanowi część socjologii religii jako socjologia rytuału religijnego.

II. RYTUAŁ RELIGIJNY A INNE RYTUAŁY

Rytuał religijny występuje w kompleksie różnego typu rytuałów. Dlatego zanim zostanie on szerzej zanalizowany w osobnym rozdziale, należałoby wcześniej wydzielić go spośród całego wachlarza rytuałów, zwracając szczególną uwagę na porównanie tego rytuału z rytuałem

świeckim⁴⁸. Oprócz wstępnego uporządkowania wspomnianego bogactwa rytuałów, trzeba będzie skoncentrować się na dwóch kategoriach — sacrum i profanum dla znalezienia kryterium podziału na rytuał religijny i świecki. W końcu osobną uwagę poświęci się rytuałom religijnym, świeckim i „mieszanym”.

1. Wielość i różnorodność rytuałów: próba typologii

Trudno nie dostrzec faktu, że tak w społeczeństwach pierwotnych i tradycyjnych jak i w społeczeństwach przemysłowych i miejskich istnieje szeroki zasięg i duża różnorodność rytuałów. Charakterystyczne jest jednak, że w społeczeństwach pierwszego typu są one traktowane jako pewna całość, czy lepiej, jednolita całość. Społeczeństwa te odznaczają się słabym zróżnicowaniem społecznym i homogenicznością kulturową, a ponadto pewną jednością porządku kosmicznego i społecznego. W społeczeństwach drugiego typu sytuacja ulega zmianie w kierunku zróżnicowania i heterogeniczności, wskutek czego również rytuały nie są zwarte i jednolite. Ze społecznego punktu widzenia w społeczeństwach tych dostrzega się rozwój procesów specjalizacji i autonomizacji obejmujących różne dziedziny życia i aktywności ludzi; kształtują się tzw. subsystemy, które już nie nakładają się na siebie, jak to miało miejsce w pierwszym typu społeczeństwach. Z kulturowego punktu widzenia zauważa się natomiast rozwój subkultur czy nawet kontrkultur, a przede wszystkim pluralizm systemów znaczenia, czyli odmiennych światopoglądów i filozofii życia⁴⁹.

Zasygnalizowane zróżnicowanie społeczeństw rozwiniętych wskazuje na względną autonomię rytuałów. Znaczy to, że kształtują się one poniekąd niezależnie od siebie w różnych dziedzinach i subsystemach społeczeństwa. Nie jest jednak łatwo znaleźć adekwatne i rozłączne kryteria podziału rytuałów na różne rodzaje czy typy. Te zaś, na które zwraca się uwagę w literaturze przedmiotu, są mało precyzyjne⁵⁰. Niemniej w sposób ogólny rzutują one na odmienność i specyficzność rytuałów. Należą do nich trzy kryteria: rodzaj doświadczenia, dziedzina życia i społeczna struktura wspierająca rytuały. Wymienione kryteria

⁴⁸ Termin „rytuał świecki” jest tutaj używany zamiennie z terminem „rytuał cywilny”. Rytuał ten zorientowany jest na profanum. Pewna trudność w nazewnictwie występuje przy „rytuałach laickich”. Są to również „rytuały świeckie”, a więc zorientowane na profanum, ale zawierające coś więcej z uwagi na to, że się je traktuje jako substraty religii.

⁴⁹ Por. G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten* [tłum. z włoskiego], Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, s. 34—41.

⁵⁰ Por. B o c o c k, dz. cyt., s. 60—70.

można połączyć w jedno i potraktować je jako kryterium kompleksowe, tym bardziej że przynajmniej częściowo nakładają się wzajemnie na siebie. Rodzaj doświadczenia zależy nie tylko od uczestników, ale także od dziedziny życia, z którą jest ono związane. Tak np. inny rodzaj doświadczenia będzie związany z dziedziną życia rodzinnego (rytuały cykli życia), a inny z dziedziną życia estetycznego (rytuały estetyczne). Z kolei rodzaj doświadczenia i dziedzina życia rzutują na struktury społeczne, które wspierają określone rytuały. W przypadku struktur społecznych sytuacja bardziej się komplikuje, ponieważ pewne rytuały wzajemnie się zazębiają i wspierane są przez różne instytucje. Tak np. rytuały religijne i rytuały rodzinne posiadają pewne elementy wspólne i znajdują wsparcie w różnych instytucjach. Ujmując rzecz odwrotnie, trzeba zauważyć, że struktury społeczne ze swej strony rzutują na typ rytuału, dziedzinę i rodzaj doświadczenia. Spośród tych struktur najpierw trzeba wymienić Kościoły, które koncentrują się na rytuałach religijnych i na sakralnej dymensji ludzkiego doświadczenia. Następnie należałoby wymienić teatry, opery, hale muzyki, hale tańca, które specjalizują się w produkowaniu estetycznych rytuałów oraz estetycznych doświadczeń i przeżyć. Pewną rolę w wytwarzaniu tych rytuałów odgrywają także kina, a po części telewizja. Dalej, na podkreślenie zasługują takie struktury, jak państwo, armia, instytucje regionalne i lokalne, organizacje świeckie, które dostarczają rytuałów o różnym zasięgu, w każdym razie rytuałów cywilnych, związanych z świecką dymensją ludzkiego doświadczenia. Wreszcie rodzina jest miejscem, gdzie szczególnie rozwijają się rytuały związane z symboliczną dymensją ludzkiego doświadczenia. W rodzinie chyba najbardziej nakładają się na siebie rytuały religijne i cywilne.

Biorąc pod uwagę wymienione powyżej kryterium kompleksowe, wszystkie rytuały można podzielić na cztery typy: rytuały religijne, rytuały estetyczne, rytuały cywilne (państwowe, narodowe, społeczno-zawodowe, regionalne, lokalne), rytuały cykli i kryzysów życiowych.

Rytuały religijne, jak wspomniano, wiążą się z sakralną dymensją ludzkiego doświadczenia, urzeczywistniają się w dziedzinie życia religijnego (dymensja rytualistyczna) oraz są wytwarzane, wspierane i rozwijane przez struktury religijne, a także — w zależności od kontekstu społeczeństwa — przez struktury cywilne. Najogólniej biorąc, wszystkie te rytuały można podzielić na kilka grup, przy czym trudno jest znaleźć jednolite i rozłączne kryteria tego podziału.

Jedną z tych grup stanowią rytuały roku kościelnego, zwane inaczej „dorocznymi”. Występują one bądź w rytmie dorocznym, bądź tylko sporadycznie ze względu na jakąś sytuację. Z uwagi na miejsce, gdzie się odbywają, można je podzielić na trzy podgrupy: kościelne, lokalne

i rodzinne. Pierwsze z nich mają miejsce w kościele i są związane z różnymi świętami, jak Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, odpust parafialny, Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny, Wniebowzięcie Matki Boskiej, Matki Boskiej Gromnicznej itd. Drugie mają miejsce w społeczności lokalnej, jak kolęda z gwiazdą, sypanie owsa, polewanie wodą, święcenie pól itp. Inne mają miejsce w domu rodzinnym, jak dzielenie się oplatkiem, choinka, śpiewanie kolęd, dzielenie się jajkiem itp. Wiele z wymienionych rytuałów posiada własną liturgię, a zarazem pewną „oprawę” kulturową.

Druga grupa rytuałów związana jest z przyjmowaniem sakramentów św. Obejmują one dwie podgrupy: rytuały kościelne i religijno-kulturowe. Pierwsze z nich oparte są na przepisach kościelno-liturgicznych, np. chrzest, Eucharystia, ślub kościelny, pogrzeb kościelny; drugie z kolei na zwyczajach regionalnych i lokalnych, jak chrzciny, małe wesele, duże wesele, stypa itp. Świadomy związek tych rytuałów z przyjmowaniem sakramentów św. może przyczynić się do ukazania ich znaczenia dla życia religijnego.

Trzecią grupę rytuałów kościelnych obejmują sakramentalia. Wiązą one w różny sposób życie religijne z życiem codziennym ludzi wierzących, wzmacniają wiarę jednostki, która całe swoje życie przyporządkowuje Bogu i oczekuje opieki Bożej, intensyfikują więź religijną w rodzinie i w różnych strukturach religijnych. Przykładowo można tu wymienić poświęcenie domu, poświęcenie ziół, poświęcenie pojazdów, poświęcenie przedmiotów kultu religijnego.

Osobny typ czynności rytualnych stanowią rytuały estetyczne. Są one związane z doświadczeniem estetycznym, z dziedziną życia estetycznego i z instytucjami kulturalnymi. Wachlarz tych rytuałów jest szeroki; występują bowiem w wielu zakresach kultury. Na pierwszym miejscu należy wymienić rytuał w sztuce teatralnej. Nie wszystkie przedstawienia są nim nacechowane. Najbardziej zbliżają się do rytuału te, które korzystają z mitów i symboli. Z jednej strony wprowadzają one pewien rodzaj widowiska z udziałem zaangażowanej grupy artystów, z drugiej zaś wpływają na różne grupy społeczne. W sztuce teatralnej wyzwala się wzajemny, emocjonalny stosunek między aktorami a publicznością; może też wytworzyć się wspólnota⁵¹. Inaczej mówiąc, sztuka teatralna może prowadzić do współpracy między artystami a odbiorcami, co oznacza, że jest ona społecznie wytwarzana i konsumowana. Nieco inaczej przedstawia się malarstwo. Jest ono zwykle produkowane indywidualnie i nabywane przez zainteresowane jednostki ludzkie. Niemniej malarz może wprowadzić pewne symbole, poprzez które przyczynia się do zarty-

⁵¹ Por. np. K. Braun, *Teatr wspólnoty*, Kraków 1975.

tylko przybliżony, ponieważ wiele z nich występuje w powiązaniu z innymi. Niemniej rzutuje to wyraźnie na zjawisko wielości i różnorodności rytuałów.

2. *Sacrum i profanum jako kryterium podziału rytuałów*

Przedstawiona typologia rytuałów wymaga pogłębienia przez odniesienie wszystkich zdarzeń rytualnych do dwóch sfer — sacrum i profanum. Podjęcie tej analizy nie jest łatwe z dwóch względów: z jednej strony wymienione kategorie nie są jasne i wyraźne tak co do treści, jak i co do zakresu, z drugiej zaś zdarzenia rytualne nie zawsze występują w czystej postaci, lecz zazębiają się lub nakładają na siebie. Jedne z nich odnoszą się do sacrum, inne do sacrum i profanum, a jeszcze inne do profanum. Z kolei w ramach tych ostatnich występują rytuały pełniące funkcje religijne. Niemniej wstępna analiza kategorii sacrum i profanum jest konieczna ze względu na znalezienie kryterium podziału rytuałów związanych z tymi sferami.

Pojęcia sacrum i profanum upowszechnił w socjologii jeden z jej twórców, mianowicie E. Durkheim. W swych studiach nad religią⁵³ oparł się on na przesłankach pozytywistycznych, odnoszących się nie tylko do metody, ale także do metafizyki; ponadto przeprowadził swoje analizy na przykładzie społeczeństw pierwotnych, w których występuje niski stopień zróżnicowania oraz brak rozgraniczenia między rytuałami. W konsekwencji Durkheim nie oddzielił wyraźnie rytuałów religijnych od cywilnych, a co więcej, popadł w sprzeczność gdy chodzi o religię.

Wychodząc z doświadczenia uczestników kultu Durkheim twierdzi, że religia „ma za przedmiot wyniesienie człowieka poza niego samego”⁵⁴. Oznacza to, że uczestnicy rytuałów doświadczają czegoś poza nimi, co jest mocniejsze od nich samych i od czego — jak wierzą — czują się zależni. Tym właśnie jest społeczeństwo w jakiejś ubóstwionej formie. Społeczeństwo bowiem posiada to wszystko, co jest konieczne dla wywarcia wpływu na swoich członków i dla wywołania wrażenia czegoś boskiego. Durkheim podkreśla, że społeczeństwo jest tym dla swoich członków, czym Bóg jest dla swoich wierzących. Bóg jest istotą, którą wierzący wyobrażają sobie jako wyższą od nich samych i od której — jak wierzą — czują się zależni i którą darzą respektem: czy to będą brać pod uwagę pewne postacie, jak Jakub, Zeus, Jehowa, czy też abstrak-

⁵³ Wykaz najważniejszych dzieł E. Durkheima można znaleźć m.in. w *Internationales Soziologen-Lexikon*, Hrsg. W. Bernsdorf, Stuttgart 1959, s. 131—132; por. także: R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York 1966, s. 251 nn.

⁵⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses. Le système totémique en Australie*, Paris 1937, s. 592.

cyjne siły, jak w totemizmie. W obydwu przypadkach wierzący czują się zobowiązani do akceptowania rytuałów, nałożonych na nich przez naturę sakralnej zasady, z którą czują się związani i z którą pozostają w komunikacji. Ale i społeczeństwo budzi respekt w swoich członkach. Posiada ono szczególną naturę, różną od indywidualnej natury członków i stawia szczególne cele, możliwe do osiągnięcia tylko w ramach społecznej kooperacji. Społeczeństwo jest więc rzeczywistością jakościowo różną od jednostek ludzkich. Jako rzeczywistość swego rodzaju utrzymuje ono w swoich członkach wrażenie trwałej zależności, wzywa ich do respektu, dewocji i adoracji oraz domaga się od nich współdziałania dla realizacji szczególnych celów.

Durkheim opiera się na intuicji, że doświadczenie ludzkie nie ma indywidualnego charakteru, nie wiąże się z psychiką człowieka, lecz zależne jest od grup ludzkich, od innych ludzi, od komunikowania się z nimi. Posiada ono zatem już w swej genezie społeczny charakter. Inaczej mówiąc, doświadczenie, które Durkheim traktuje jako religijne, ma istotnie społeczny aspekt, a społeczeństwo ma istotnie religijny aspekt. Autor ten pomieszał warunki ludzkiego doświadczenia z naturą samego doświadczenia. W ten sposób doszedł do wypaczenia idei sacrum jako doświadczenia społeczeństwa.

Z powyższego wynika, że religia dla Durkheima nie jest już niewyjaśnioną halucynacją, ponieważ znajduje silne oparcie w rzeczywistości. Uczestnicy rytuałów nie są oszukani, gdy wierzą w istnienie moralnej siły, od której zależą i która daje im to wszystko, co jest w nich najlepsze i z którą wchodzi w komunikację: ta siła istnieje, a jest nią społeczeństwo. Toteż Durkheim podkreśla, że rytuały występujące w społeczeństwach są czymś więcej niż ruchami bez znaczenia i gestami bez skuteczności⁵⁵. Odnoszą się one do żywej i konkretnej rzeczywistości, uczestnikom dostarczają nowego życia, witalności i świeżości, społeczeństwu zaś zapewniają spójność i trwanie.

Błąd ontologiczny Durkheima polega na redukcjonizmie⁵⁶. Autor a priori orzeka o uczestnikach rytuałów, jakiej rzeczywistości doświadczają spoza nich samych, tj. jakie znaczenie nadają czynnościom rytualnym i związanym z nimi symbolom. W ten sposób przekracza on kompetencje socjologii i wchodzi na teren filozofii, z pozycji której wypowiada się o naturze ludzkiego doświadczenia. Tymczasem socjolog badając subiektywne znaczenie rytuałów może jedynie stwierdzić, że uczestnicy pewnej kategorii zdarzeń rytualnych doświadczają czegoś spoza nich

⁵⁵ Tamże, s. 592.

⁵⁶ Durkheim nie jest jedynym redukcjonistą. Przykładowo można jeszcze wymienić Z. Freuda i K. Marksa.

samych, czegoś innego, a co traktują jako numinosum, sacrum, transcendentne. Orzekanie zaś a priori o tym, na czym to polega, np. że jest to społeczeństwo, stanowi rozstrzygnięcie ontologiczne.

Współcześnie socjologowie religii, świadomi aspektu formalnego swej nauki, unikają błędu Durkheima. W szczególności gdy chodzi o rytuał religijny, to przyjmują, że jest on zorientowany na rzeczywistość pozaempiryczną, którą wyjaśniają poprzez subiektywne znaczenia uczestników zdarzeń rytualnych⁵⁷. Rzeczywistość ta jest rozumiana według tego, co uczestnicy myślą i w co wierzą, a nie według tego, co wydaje się socjologom. Jeśli np. uczestnicy rytuałów twierdzą, że doświadczają czegoś spoza nich samych, co — jak wierzą — realnie istnieje i jest transcendentne do rodzaju ludzkiego i do społeczeństwa, to socjolog nie może tego inaczej zinterpretować, bo wówczas wypaczałby badaną rzeczywistość społeczną.

Pojęcie sacrum i profanum występuje we wszystkich religiach świata, przynajmniej w religiach z kręgu tradycji judeochrześcijańskiej. Zakres obydwu może ulegać zmianie w zależności od miejsca i czasu. Tak np. w społeczeństwach tradycyjnych może on być szerszy, zaś w społeczeństwach przemysłowych i miejskich może być węższy. Niemniej w obydwu typach społeczeństwa sam podział na sacrum i profanum utrzymuje się i zdradza tendencję trwałą. Mając na uwadze tę trwałość podziału na obydwie sfery socjologowie religii podkreślają, że dla zdefiniowania zjawiska religijnego podstawowe znaczenie ma zbadanie sensu pojęcia sacrum i oddzielenie go od pojęcia profanum⁵⁸. Nie trzeba dodawać, że ma to również znaczenie dla zdefiniowania rytuału religijnego.

Charakterystyczne jest, że współcześni socjologowie przy definiowaniu sacrum i profanum odwołują się do osiągnięć etnologów czy antropologów kultury. Bazując na tym dorobku przez „sacrum” rozumieją to, co „charakteryzuje tajemniczą i budzącą lęk moc, istniejącą poza człowiekiem, z którą jednak może on wejść w kontakt i która jak wierzy się — rezyduje w pewnych przedmiotach doświadczenia”⁵⁹. Te przedmioty, w których tkwi sacrum, mogą być naturalne (ludzie i rzeczy) lub wytworzone (obiektywizacje kultury ludzkiej — przywódcy, instytucje, przestrzeń, czas, istoty sakralne, siły lub zasady)⁶⁰. Wymienione przedmioty pozostają w kontakcie z sacrum i są zdolne ten kontakt

⁵⁷ Por. Spiro, dz. cyt., s. 85—126.

⁵⁸ Por. J. Wilson, *Religion in American Society. The effective Presence*, New Jersey 1978, s. 23.

⁵⁹ Por. P. Berger, *La religion dans la conscience moderne* [tłum. z ang.], Paris 1971, s. 56—57, 270.

⁶⁰ Tamże, s. 57.

wywołać u ludzi, o ile ci doświadczają sacrum. Oznacza to, że mają one znaczenie symboliczne. Nie jest ważne czym one są, lecz co im się przypisuje.

Sfera sacrum jest oddzielona od sfery profanum, a więc od przedmiotów należących do świata codziennego. J. Wilson podkreśla, że profanum w świadomości ludzi jest niższe od sacrum co do godności i mocy. Wobec sacrum człowiek przyjmuje specjalną postawę — podziwu i lęku, szacunku i trwogi, miłości i winy; natomiast wobec profanum nie przyjmuje tego typu postawy⁶¹. Tym m.in. różni się sacrum od profanum.

Jak widać z powyższych określeń, sacrum i profanum to nie tyle obiektywizacje ludzkiego doświadczenia czy jakości przedmiotów należących do obydwu sfer, ile raczej postawy ludzi ujawnione w doświadczeniu i relacje tych ludzi wobec świata, znajdujące wyraz w szerszej interpretacji rzeczywistości. Inaczej mówiąc, sacrum i profanum są to kategorie „umysłowe i witalne”, za pomocą których podmiot rzutuje na przedmiot, tj. na rzeczywistość, gdy ją usiłuje uporządkować i odnaleźć jej sens⁶². Podkreślając ten subiektywny aspekt sacrum i profanum zaznacza się, że rozróżnienie obydwu zależy przede wszystkim od typu ludzkiego doświadczenia i od związanej z nim orientacji na wartości. Biorąc to pod uwagę, można przyjąć, że sacrum oznacza „tę całościową postawę wobec rzeczywistości, która wychodzi od przyjęcia istnienia czegoś radykalnie innego, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa”, zaś profanum oznacza „taką postawę, która usiłuje ująć rzeczywistość bez codziennego doświadczenia czegoś radykalnie innego”⁶³.

W definicji sacrum istotne znaczenie ma doświadczenie, akceptacja i poddanie się wpływom czegoś, co jest „radykalnie inne”. Wyrażenie to nie jest jedyne, podobnych spotyka się więcej np. numinosum, świat pozaempiryczny, z tamtej strony, nadnaturalne, ostateczna rzeczywistość. W wyrażeniach tych zawiera się próba określenia sacrum. W chrześcijaństwie przyczyną sacrum w ludzkim doświadczeniu jest transcendentny Bóg, który stworzył, stwarza i podtrzymuje świat w istnieniu. Niezależnie od tych określeń trzeba podkreślić, że to „radykalnie inne” narzuca się człowiekowi i światu jako obecne i doświadczane. Ten typ doświadczenia nazywa się doświadczeniem religijnym i znajduje ono wyraz w dwóch dymensjach: wewnętrznej, głębszej i zewnętrznej, społecznie i kulturowo uwarunkowanej. Pierwszą z tych dymensji można określić jako „wiarę religijną”, zaś drugą jako „religijność”. Niewątpliwie wiara

⁶¹ Wilson, dz. cyt. s. 17—18.

⁶² Por. Milanese, dz. cyt., s. 106 nn.

⁶³ Tamże, s. 107.

religijna dąży do ujawnienia się na zewnątrz i w zasadzie nie można mówić o wierze bez religijności. Słusznie podkreśla się, że „religia jest w tym samym czasie indywidualna i społeczna, wewnętrzna i zewnętrzna, indywidualna i wspólnotowa, zmienna i trwała”⁶⁴

Z kolei w definicji profanum wyklucza się obecność i doświadczenie „radikalnie innego”, a zatem orientację na wartości religijne. Profanum znajduje wyraz w dwóch postawach: ateistycznej i religijnie indyferentnej. Na ogół przyjmuje się, że ludzie niewierzący dążą do zdobycia całościowego i spójnego światopoglądu, wskutek czego poszukują wartości, które wprawdzie przekraczają czysto biologiczną dymensję ludzkiego doświadczenia, ale pozostają w płaszczyźnie tego doświadczenia. Trzymając się terminologii funkcjonalistów, różniących między celami ostatecznymi i najbliższymi⁶⁵, można wartości będące przedmiotem dążenia ateistów zaliczyć do porządku celów ostatecznych. Jedne z tych wartości mają bardziej uniwersalny charakter (np. rozum, sprawiedliwość), inne bardziej partykularny (np. uczciwość czy solidarność klasowa). Dążąc do celów ostatecznych, ateści pozytywnie poszukują sensu i identyczności, jednakże zacieśniają się do humanistycznej orientacji na wartości. Podstawę ateistyczną można traktować jako pseudoreligijność lub religijność „świecką”, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania ludzkich wartości w znaczeniu przypisywania im szerszych funkcji, tzn. dostarczenia codziennemu doświadczeniu całościowej perspektywy.

Inaczej przedstawia się postawa ludzi religijnie indyferentnych. U podstaw tego typu postawy znajduje się również doświadczenie profanum, ale zarazem „resztki” doświadczenia religijnego. Niemniej w orientacji na wartości, sacrum zostaje praktycznie wykluczone. Biorąc pod uwagę wspomniany podział na cele ostateczne i najbliższe, ludzie religijnie indyferentni koncentrują się na wartościach związanych z tymi celami. Mają one charakter bądź instrumentalny (np. skuteczność, powodzenie), bądź konsumpcyjny (np. zdrowie, seks). Wartości te mogą przyczynić się do osiągnięcia pewnego stopnia zadowolenia w życiu, niemniej o ograniczonym zasięgu. Nie są one bowiem w stanie dostarczyć psychicznej pewności i integracji osobowości, nawet gdy zaistnieje przypadek mitologizowania wybranych celów (tzw. tworzenie bogów). Toteż w pewnych momentach życia może odezwać się tzw. szczątkowa religijność, która dostarcza minimum znaczeniowości codziennemu doświad-

⁶⁴ Wilson, dz. cyt., s. 23.

⁶⁵ Problem celów ostatecznych i najbliższych za funkcjonalistami omawia szerzej Milanesi (dz. cyt., s. 113 n.).

czeniu. Może też być odwrotnie; trwanie w religijnym indyferentyzmie często prowadzi do ateizmu.

Z wymienionych trzech postaw na szczególną uwagę — z punktu widzenia zdarzeń rytualnych — zasługują dwie, mianowicie wierzących i ateistów. Postawa ludzi religijnie indyferentnych jest mniej interesująca, ponieważ ujawnia się w niej z jednej strony pewna ambiwalencja, a z drugiej mała wrażliwość na symbole i wartości, co ma podstawowe znaczenie w zdarzeniach rytualnych. Pomiędzy wymienionymi dwiema biegunowymi postawami, związanymi z doświadczeniem bądź sacrum, bądź profanum, występują jeszcze inne, które często odnoszą się do sfery sacrum i profanum.

3. *Orientacja rytuałów na sacrum i profanum*

Biorąc pod uwagę dwie podstawowe sfery — sacrum i profanum, trzeba podkreślić, że stanowią one podstawowe kryterium dla dychotomicznego podziału wszystkich rytuałów na religijne i świeckie. Oczywiście jest to podział analityczny, bo w rzeczywistości społeczno-kulturowej trudno jest w sposób jednoznaczny zaklasyfikować istniejące rytuały do jednych lub drugich. Wstępnie można jednak przyjąć, że jeden typ rytuałów charakteryzuje się orientacją na sacrum, drugi natomiast orientacją na profanum.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na trzy cechy⁶⁶, pozwalające na porównanie obydwu typów rytuałów. Są to: rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i implikacja dla innych dziedzin życia uczestników.

Symbole występują w obydwu typach rytuałów. Niemniej istnieje między nimi zasadnicza różnica. Podczas gdy w rytuałach religijnych symbole odnoszą się do świata sacrum, to w rytuałach świeckich do świata profanum. Mogą one być różne i właściwie nie spotyka się ogólnie przyjętego podziału⁶⁷. Są one przybrane w „specjalną szatę” tylko w rytualnych zdarzeniach. Mogą to być materialne i kulturowe przedmioty, czynności i słowa. Jako przykład symbolu można przytoczyć słowo „Alleluja” w rytuale religijnym i flagę narodowo-państwową w rytuale świeckim. Trzeba jednak podkreślić, że znaczenie symbolu należy do postaw ludzi, którzy się nim posługują w konkretnej sytuacji społecznej. Stąd też symbol właściwie rozumiany przez jedną generację, może nie być tak rozumiany przez inną generację. Inaczej mówiąc, symbol może utracić swoje znaczenie. Na moment ten zwraca uwagę Th. O'Dea

⁶⁶ Por. Bock, dz. cyt., s. 64—66.

⁶⁷ Por. Jetter, dz. cyt., s. 25, przypis 4.

w jednym z pięciu dylematów religii, mając na uwadze, rzecz jasna, symbole religijne⁶⁸. Symbole są przedmiotem napięcia w religii, co wynika z jednej strony z ich subiektywnego charakteru (uzewnętrzniają religijne postawy i „ucieleśniają” religijne znaczenia), a z drugiej z ich obiektywizacji i rutynizacji (przekształcają się w utrwalony i powtarzany model). W ten sposób symbole religijne tracą więź z emocjami i postawami, a w konsekwencji tracą subiektywne znaczenie (alienują się), choć trzeba dodać, że obiektywizacja i rutynizacja zapewnia kontynuację religii. Niemniej alienacja symboli sprawia, że kult religijny, który opiera się na symbolizmie, staje się zredukowany do zrutynizowanego schematu określonych formalności. Tym samym traci on pierwotny sens. Z dylematem tym wiąże się inny, mianowicie „degeneracja” symboli religijnych. M. Eliade to samo zjawisko określił jako „proces infantylicyzacji”⁶⁹. W toku tego procesu symbol staje się „mechanicystyczny” i „nie-dojrzały”, gdyż uczestnicy rytuału odczytują go w sposób konkretny, dziecienny i w ogóle poza systemem, do którego należy. Ma to miejsce wówczas, gdy symbol staje się „substytutem” sakralnych przedmiotów lub „środkiem” dla wyrażenia utrwalonych z nim relacji. W pierwszym przypadku można mówić o bałwochwalstwie, a w drugim o magii. Ta infantylicyzacja symboli, jak wykazał Eliade, występuje nie tylko u ludów pierwotnych, ale także w społeczeństwach rozwiniętych.

Z kolei, gdy chodzi o sposób zaangażowania, to podkreśla się, że rytuały religijne są przeżywane jako głębokie i pełne znaczenia. Rozumie się przez to, że uczestnicy tych rytuałów są silnie zaangażowani w wewnętrzne znaczenia symboli i w kryjące się za nimi wartości. Rytuały religijne bowiem, mimo wspomnianej poprzednio tendencji do sformalizowania, nie są pustymi formami, które mogą być urzeczywistniane bez wewnętrznej, subiektywnej świadomości uczestników. Moment ten rzuca na reformę liturgiczną, w której nie zawsze bierze się pod uwagę odnowę symboli w aspekcie subiektywnego znaczenia. Znacznie mniejsze są oczekiwania kulturowe w odniesieniu do rytuałów świeckich. W rytuałach tych tak aktorzy, jak i widzowie nie potrzebują mieć głębokiego zrozumienia zdarzeń i symboli. Nie oznacza to, że rytuały te nie dostarczają przeżyć emocjonalnych i nie przynoszą następstw dla grupy społecznej takich, jak wzrost morale, pogłębienie więzi, afirmacja celów i wartości grupy itd. Krótko mówiąc, w rytuale religijnym trzeba koniecznie uczestniczyć, zaś w rytuale świeckim można być tylko widzem, tzn. wystarczy patrzeć. Biorąc pod uwagę sam rytuał religijny, socjo-

⁶⁸ Th. O’Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs 1966, s. 92—93, 95.

⁶⁹ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* [tłum. z franc.], New York 1958, s. 444, 456.

logowie zwracają uwagę na fakt, że wspomniane uczestnictwo, tj. zaangażowanie i aktywność, może być masowe i interakcyjne⁷⁰. Jako kryterium tego podziału przyjmuje się rodzaj i stopień separacji sacrum i profanum. Okazuje się, że w rytuale masowym uczestnicy akcentują bardziej obiektywne ujęcie sacrum niż jego subiektywne znaczenie; zachowują się raczej biernie, zdając się na duchownych, do których z urzędu należy inicjowanie wyrażenia i zartykułowania sacrum; w świątyni są rozproszeni, rozróżniając miejsca bardziej lub mniej święte. Natomiast w rytuale interakcyjnym uczestnicy akcentują przede wszystkim subiektywne znaczenie sacrum i wykazują zdolności do jego definiovania; zachowują się aktywnie, wykazując inicjatywę w wyrażaniu i artykułowaniu sacrum; w świątyni tworzą ośrodki, gdzie się skupiają i łączą we wspólnotę. Inaczej mówiąc, rytuał masowy łączy się z tradycyjną religijnością, w której ważną rolę odgrywa oparcie się na autorytecie, pewien formalizm i bierność, a być może po części także brak uświadomienia wewnętrznej wiary religijnej; zaś rytuał interakcyjny, łączy się z religijnością odnowioną, w której ważną rolę odgrywa wspólnota, osobowa inicjatywa, charyzmat, a także „proces indywidualizacji religii” (C. G. Young), który polega na uświadomieniu osobowych i psychicznych źródeł religijności.

Wreszcie, gdy chodzi o implikacje dla innych dziedzin życia uczestników, należy podkreślić, że udział w rytuałach religijnych wywiera szeroki wpływ, tj. w zakresie całego życia, zaś udział w rytuałach świeckich wywiera wąski wpływ, tj. w zakresie tylko specyficznych dziedzin życia. Uczestnicy rytuałów religijnych przenoszą swoje doświadczenia i postawy adoracji, uwielbienia i dziękczynienia na życie codzienne, które przez to nabiera innej znaczeniowości i nowego wymiaru. Tak np. uczestnicy rytuałów związanych z sakramentami otrzymują lub pomnażają łaskę, która pomaga im w ich wzroście duchowym i moralnym. W tym przypadku udział w rytuałach wnosi w życie ludzkie nie tylko nowość i świeżość, ale także przemianę, która owocuje w postaci wzrostu miłości Boga i bliźniego. Uczestnictwo w rytuałach świeckich nie przynosi tego typu implikacji. Z pewnością dostarcza ono przeżyć i atrakcji; jego rezultaty jednak bardziej zaznaczają się w płaszczyźnie społecznej niż w płaszczyźnie osobowości. Tak np. trudno przypuszczać, żeby uczestnicy parady wojskowej odnowili poprzez rytuał swoje życie duchowe i moralne. Mogli oni jednak pogłębić morale grupy, odnowić więź społeczną, wzmocnić cele i wartości grupowe itp. Odnośnie do rytuału religijnego warto dodać, że Kościoły protestanckie odznaczają się innym podejściem do niego niż

⁷⁰ M. H. Ducey, *Sunday Morning. Aspects of Urban Ritual*, w: Th. Pilarzyk [ed.], *Book of Abstracts*, Milwaukee 1975, s. 42—43.

Kościół katolicki. Pierwsze zdradzają niechęć do rytuałów religijnych widząc w nich coś z magii, bądź z widowiska teatralnego; akcentują natomiast Słowo i życie etyczne. Drugi zaś bardziej docenia rytuały religijne, nie zawsze jednak dostatecznie akcentuje doświadczenie religijne i następstwa etyczne udziału w nich. Tak np. można spotkać się z opinią, że odrodzenie religijności polega na dowartościowaniu etycznego parametru religijności lub na przejściu od religijności rytualistycznej do religijności etycznej. Zjawisko to występuje zwłaszcza wśród ludzi wykształconych. Opinia ta zakłada, że rozwój religijności w społeczeństwach przemysłowych i miejskich prowadzi do osłabienia rytuału religijnego i do wzrostu etycznych wymagań religii. Na moment ten zwróciła uwagę M. Douglas⁷¹, wykazując na podstawie różnych badań socjologicznych, że podczas gdy wykształceni rzymskokatolicy przeszli od religii rytualistycznej do religii etycznej, to anglikatolicy (wśród nich także wykształceni) przeszli od religii etycznej do rytualistycznej. Ci ostatni akcentowali dawniej — pod wpływem purytanizmu — wymagania etyczne w zakresie etyki indywidualnej, nie doceniali natomiast sakralnej dymensji ludzkiego doświadczenia. Reorientacja w tym zakresie nastąpiła pod wpływem Ruchu Oxfordzkiego i trwa do dzisiaj. Akcentując „konsekwencyjny” parametr religijności, nie można jednocześnie nie doceniać doświadczenia religijnego i związanego z nim subiektywnego znaczenia religii.

Przedstawiona charakterystyka dwóch typów rytuałów — religijnego i świeckiego — wymaga uzupełnienia w aspekcie przyjętych tutaj definicji sacrum i profanum. Zwrócono w nich uwagę na dwie biegunowe postawy — wierzących i ateistów. Jak zaznaczono, różnią się one rodzajem doświadczenia i orientacją na wartości. Mając to na uwadze można obecnie doprecyzować pojęcie rytuału religijnego i jego przeciwieństwo — „obrzędowość świecką”. Ta ostatnia należy do rytuałów świeckich, ale o specyficznym charakterze; zmierza bowiem do pełnienia funkcji zastępczej religii, czyli w tym przypadku, rytuałów religijnych.

Postawa wierzących zorientowana jest na sacrum, a więc na obecność „radykalnie innego” w doświadczeniu, które nadaje sens całemu ich życiu. Jak zaznaczono, na płaszczyźnie wewnętrznej jest to postawa wiary religijnej, zaś na płaszczyźnie zewnętrznej jest to postawa religijna (religijność). Rytuał religijny występuje na drugiej z tych płaszczyzn, choć w całokształcie życia religijnego nie jest obojętne czy wiąże się on z pierwszą z nich. Mogą bowiem wystąpić przypadki, że rytuały religijne funkcjonują tylko na drugiej płaszczyźnie, tj. bez wiary religijnej.

⁷¹ M. Douglas, *Natural Symbols*, London 1970, s. 42; por. też: Bockock, dz. cyt., s. 68 nn.

Ma to miejsce wówczas, gdy uczestnictwo w zdarzeniach rytualnych oparte jest na mechanizmach zewnętrznych i środowiskowych. Dlatego w definicji rytuału religijnego trzeba położyć większy nacisk nie na aspekty ilościowe (fakt uczestnictwa, schemat rytuału, skład społeczny i zasięg terytorialny), lecz na aspekty jakościowe (przeżycia, symbole, wartości, motywacje). Chodzi tutaj o uwzględnienie obydwu płaszczyzn — pierwszej pośrednio a drugiej bezpośrednio — choć nie jest to łatwe, biorąc pod uwagę wyłącznie socjologiczny punkt widzenia. Socjologia bowiem dysponuje narzędziami badawczymi tylko w ramach drugiej z wymienionych płaszczyzn. Niemniej badanie socjologiczne może przynajmniej negatywnie wykazać, że pierwsza z tych płaszczyzn nie jest wykluczona, np. przez ukazanie continuum życia religijnego w zakresie uczestnictwa w rytuałach.

W świetle dotychczasowych uwag można przyjąć, że rytuał religijny jest to czynność symboliczna, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, zartykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu. Określenie to nawiązuje do poprzedniej ogólnej definicji rytuału, jednakże uwzględnia specyfikację rytuału religijnego. Polega ona na powiązaniu czynności rytualnej z przedmiotami doświadczenia zorientowanymi na sacrum, czy lepiej, z symbolami religijnymi, bo przedmioty te mają znaczenie symboliczne. Uczestnicy rytuałów nawiązują kontakt poprzez symbole religijne z „radykałnie innymi” i dlatego ukierunkowują się na wartości religijne, które nadają sens ich życiu. Zasadniczym problemem w rytuale religijnym jest więc uchwycenie postawy uczestników, a zwłaszcza zbadanie znaczenia symboli, wartości i motywacji. Krótko mówiąc, trzeba się pytać, co doświadczają uczestnicy, gdy mówią, że biorą udział w rytuale religijnym.

Postawa ateistów zorientowana jest na profanum, a więc na przedmioty doświadczenia wykluczające sacrum. Pozostając w tej sferze dążą oni do znalezienia znaczenia w zdarzeniach rytualnych. Chodzi zwłaszcza o „całościowe” ujęcie rzeczywistości, jej interpretację i ukierunkowanie na wartości dla znalezienia sensu życia. Niewierzący orientują się ostatecznie na „ten świat”, czy „z tej strony” i w tej perspektywie rozwiązują problemy dotyczące znaczenia. Udział w rytuałach ma więc dla nich zupełnie inny charakter niż w rytuałach religijnych, choć funkcje tych rytuałów mogą być podobne.

Jak wiadomo, ateizm we współczesnym świecie jest zjawiskiem społecznym w znaczeniu, że obejmuje pewne kręgi ludzi, którzy oficjalnie deklarują tego typu postawę. Można więc ateizm traktować jako subkulturę, stanowiącą jedyną podstawę do zachowań w życiu publicznym

i to w różnego typu społeczeństwach. Stąd też rytuały związane z postawą zorientowaną na profanum, a ponadto ateistyczną, rozwijają się w różnych krajach. Jako przykład można wymienić rytuały w niektórych niemieckich wspólnotach pozakościelnych⁷² oraz świeckie rytuały pogrzebowe w USA⁷³. Na szerszą skalę rytuały związane z postawą ateistyczną rozwijają się w krajach socjalistycznych, znajdujących się pod wpływem marksizmu-leninizmu. K. Marks i F. Engels odnieśli swoje analizy religii do ontologicznych założeń materializmu dialektycznego. W konsekwencji odrzucili doświadczenie religijne, traktując je z jednej strony jako czysto subiektywne, a z drugiej jako dotyczące nierealnego świata⁷⁴. Odrzucenie doświadczenia religijnego prowadzi do wyakcentowania biologicznej, społecznej i politycznej dymensji człowieka. W tej perspektywie nabiera podstawowego znaczenia racjonalność i orientacja na „ten świat”. Jednakże rytuały socjalistyczne, jak podkreśla M. Tomka, uwzględniają szerszą perspektywę⁷⁵. Rytuały te są wyrazem nie tylko materialistycznego światopoglądu, ale także ateistycznej kultury. Łączą one socjalistyczny humanizm z dowartościowaniem konkretnego, społecznego otoczenia. W ten sposób stwarzają one ramy dla życia jednostki i akceptacji „humanum” z jednoczesną możliwością wzniesienia się ponad własny partykularyzm. Rytuały włączają jednostkę do solidarnych grup i do politycznej wspólnoty komunistycznej, która ukazuje jej szeroką perspektywę rozwoju i osobistego udziału w tym rozwoju. To właśnie, co wspólne, co łączy ludzi, co ukazuje cel — rozwój i postęp, to nie jest tylko racjonalne, ale „całościowe” w znaczeniu, że wyczerpuje wszystkie dążenia i aspiracje ludzi. Można je określać jako „budzące podziw”, „całkiem inne”, „godne szacunku” itp. Najważniejsze jest, że ukazuje się ono człowiekowi jako inna rzeczywistość, która domaga się zaangażowania i czynu. Dlatego też jednostka ludzka, która bierze udział w rytu-

⁷² Por. F. Heyer [Hrsg.], *Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen*, Stuttgart 1979. Nie trzeba dodawać, że w Niemczech rozwijały się rytuały zorientowane na profanum w czasach hitlerizmu. np. ślub pod dębem. Por. E. B. Koenker, *Secular Salvations: The Rites and Symbols of Political Religions*, Philadelphia 1965; także: K. Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971.

⁷³ Por. K. Richer, *Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus*, „Concilium”, 13(1977), nr 2. s. 108—113.

⁷⁴ Marksistowski pogląd na religię jest ogólnie znany i nie wymaga szerszego omówienia (por. np.: K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1956; także: W. I. Lenin, *O religii*, Warszawa 1957). Stosują się do niego różni badacze rytuałów w krajach socjalistycznych. Przykładowo można tutaj przytoczyć następującą wypowiedź: obrzędy pogrzebowe to „inicjacja do innego nierzeczywistego wymiaru świata” (Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska, dz. cyt., s. 12).

⁷⁵ M. Tomka, *Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est*, „Social Compass” 29(1982) 144—146.

alach i jest otwarta na tę rzeczywistość, doznaje radości, wzmacnia więzi społeczne, rozładowuje napięcia i akceptuje wartości socjalizmu.

W świetle powyższych uwag, choć bierze się tu pod uwagę przekonania i ideologie, można przyjąć, że rytuał świecki jest to czynność symboliczna, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów zorientowanych na profanum, zartykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu. Specyfika tego typu rytuału polega na powiązaniu czynności rytualnej z przedmiotami doświadczenia zorientowanymi na profanum. Uczestnicy rytuałów świeckich ukierunkowują się na wartości humanistyczne, które absolutyzują i przypisują im funkcje zastępcze religii. Oznacza to, że profanum w tej postawie stanowi jedyną sferę ludzkiego życia, czyli nie dopuszcza alternatyw. Jest to rezultat niepełnej, nienaukowej i nierealistycznej koncepcji człowieka.

Warto dodać, że w Polsce substraty rytuałów religijnych występują w całym okresie powojennym. Na szerszą skalę datują się one dopiero od około 1965 r., kiedy to włączył się w ich upowszechnienie zorganizowany ruch laicki. Wprowadzenie nowych rytuałów świeckich objęło niemal wszystkie dziedziny życia. Marksisci wyróżniają następujące rytuały⁷⁶: ogólnonarodowe (Nowy Rok, 1 Maja, 22 Lipca itp.); regionalno-folklorystyczne (stare i nowe rytuały w różnych regionach kraju); zawodowe (różnych zawodów i wojskowe); dziecięce i młodzieżowe (inicjacje związane z wstępowaniem do organizacji); obywatelskie (uroczyste wręczanie aktów stanu cywilnego); rodzinne (związane z uroczystościami członków rodziny). Trudno powiedzieć, na ile rytuały te przyjmują się w społeczeństwie polskim, poza tymi, których nieprzestrzeganie jest karane, jak ślub cywilny. Z pewnością jednak upowszechnianie ich natrafia na opór z uwagi na opozycję kulturową i na akcentowanie sacrum jako elementu depozytu narodowego.

Rytuały religijne i świeckie, łącznie z substratami religii, nie wyczerpują wszystkich zdarzeń rytualnych. Obok nich występują rytuały tzw. mieszane, które — mimo swej specyfiki — zostały z korzyścią wplecione w obydwie sfery — sacrum i profanum. Należą tutaj rytuały z trzech omówionych poprzednio typów — estetyczne, cywilne oraz cykliów i kryzysów życia. Odniesienie tych rytuałów do sfery sacrum lub profanum wymaga osobnej analizy.

W niniejszym rozdziale zwrócono szczególną uwagę na sacrum i profanum w zdarzeniach rytualnych. Jak się wydaje, z tego punktu widzenia udało się nie tylko uporządkować wszystkie zdarzenia rytualne, ale także wydzielić spośród nich rytuały religijne. Na tle wielości i różno-

⁷⁶ Por. *Nowe zwyczaje i obrzędy*, Warszawa 1977, *passim*.

rodności rytuałów, religijne zdarzenia rytualne odznaczają się pewną specyfiką, która ujawnia się bądź wyraźnie, bądź niewyraźnie w zależności od typu rytuału i jego odniesienia do wymienionych sfer. Wymaga to dalszej analizy ukierunkowanej już na rytuał religijny.

III. SPECYFIKACJA RYTUAŁU RELIGIJNEGO

Rozróżnienie między rytuałem religijnym a świeckim ukierunkowało już prowadzone tutaj analizy na rytuał religijny. Niemniej wymaga on osobnego omówienia dla ukazania jego specyfikacji. Poniżej zostanie ona przedstawiona z trzech punktów widzenia: genezy, instytucjonalizacji i funkcji. Zamierzone analizy będą się koncentrować raczej na uniwersalnych cechach rytuału religijnego niż na jego cechach szczegółowych, wynikających z typu religii i z konkretnych uwarunkowań społeczno-kulturowych.

1. Doświadczenie religijne jako punkt wyjścia dla rytuału religijnego

W poprzednim rozdziale zwrócono już uwagę na doświadczenie religijne ze względu na potrzebę rozróżnienia między sacrum a profanum. Tutaj należy się nim szerzej zająć z uwagi nie tylko na specyfikację rytuału religijnego, ale także na fakt, że jest ono coraz bardziej doceniane w badaniach socjologicznych. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych socjologowie religii koncentrowali się na weberowskim pojęciu odczarowania świata, a co za tym idzie, na tezie sekularyzacyjnej. W latach siedemdziesiątych i obecnie szczególnie interesują się oni doświadczeniem religijnym. Stwierdza się bowiem, że współczesny człowiek, chociaż opanowany jest przez osiągnięcia nauki i techniki oraz przez biurokratyczne struktury, to jednak zachował zdolność doświadczenia tajemnicy i sacrum. Co więcej, zdolność ta, jak zauważono na przykładzie choćby różnych ruchów religijnych (kościelnych i pozakościelnych), wyraźnie się aktualizuje i intensyfikuje. Uciekając ze sfery życia publicznego do sfery życia prywatnego ludzie zwracają się ku transcendencji. Nie można zatem przyjąć hipotezy, że spadek uczestnictwa w kościelnych praktykach jest zbieżny ze spadkiem zdolności przeżywania sacrum i z zanikaniem religijnej dymensji ludzkiego doświadczenia⁷⁷.

⁷⁷ Por. np. E. E. Miller, *Religion, Social Change and the Expansive Life Style. Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie*, Köln u. Opladen 1975, s. 149—159.

Współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte stwarzają sytuację braku identyfikacji z instytucjami religijnymi, ale to nie oznacza, że religijność przekształca się wyłącznie w areligijność (ateizm). Religijność o wiele bardziej podlega zmianom w kierunku kształtowania się różnych jej form niż zanikania. J. M. Yinger podkreśla, że współcześnie szczególnie ważne jest, jak człowiek „zмага się z ostatecznymi problemami egzystencji” i dodaje, że dopóki problemy cierpienia, śmierci, niepoko-
jów i w ogóle sensu życia nie zanikną, istnieją małe szanse, że religia nie będzie zajmować ważnego miejsca w ludzkiej historii⁷⁸. Te właśnie problemy występują w codziennym życiu ludzi jako „problemy znaczenia”, które domagają się rozwiązania przede wszystkim w oparciu o „radykałnie inne”. Co więcej, dojrzałość tych problemów większa jest współcześnie niż w przeszłości. Tracąc nawet zaufanie do instytucji religijnej człowiek stara się je rozwiązać w płaszczyźnie religijnej, bądź samotnie, bądź w małych wspólnotach religijnych. W obydwu przypadkach podstawową rolę odgrywa doświadczenie religijne.

Posługując się terminologią W. Jamesa⁷⁹, można przyjąć, że współcześnie ludzie wierzący dzielą się na dwie kategorie: jedni zorientowani są bardziej na tradycję (tradition oriented), zaś drudzy zorientowani są bardziej na doświadczenie (experience oriented). Na określenie tych orientacji James używa terminów: korzenie (roots) i owoce (fruits). Religijność, która bazuje na korzeniach tradycji ujmowana jest w kontekście historycznym i kulturowo-społecznym, a w konsekwencji zorientowana jest na instytucje religijne. Religijność tę często utożsamia się z „kościelnością” w znaczeniu pewnego konformizmu w życiu religijnym, tj. przyporządkowania się wymaganiami Kościoła. Z kolei religijność, która bazuje na doświadczeniu i owocach tego doświadczenia ujmowana jest w kategoriach osobowych i wspólnotowego zaangażowania, a w konsekwencji zorientowana jest na wartości religijne. Jak widać, ten właśnie typ religijności domaga się obecnie uwzględnienia doświadczenia w badaniach socjoreligijnych jako fundamentu dla innych parametrów religijności lub przynajmniej jako osobnego parametru religijności.

Pojęcie doświadczenia religijnego nie jest dostatecznie zdefiniowane w żadnej dyscyplinie naukowej, m.in. w socjologii religii. Zdaniem H. G. Gadamera, samo pojęcie doświadczenia należy do najbardziej niejasnych i niewyraźnych zarówno co do treści, jak i co do zakresu⁸⁰. Ogólnie mówiąc, faktycznie istnieje tylko jedno doświadczenie ludzkie. Polega

⁷⁸ J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London 1970, s. 9.

⁷⁹ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1961, s. 195.

⁸⁰ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, wyd. 2, Tübingen 1965, s. 329.

ono na bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, całościowym jej ogarnięciu i wnikaniu w najgłębsze jej pokłady. Pewną rolę odgrywa przy tym obserwacja, wiedza, naukowa analiza, ale najważniejsza jest intuicja, przeżycie, zrozumienie, czyli osobiste, własne i samodzielne docieranie do rzeczywistości. Jak zauważa C. Cantone: „Doświadczenie jest formą poznania przez intuicyjne i uczuciowe ujęcie własnego istnienia w świecie w całej rozciągłości, jego wielorakich sposobów istnienia i uwarunkowań”⁸¹. Tak rozumiane doświadczenie nie jest sumą, luźnym kompleksem obserwacji, poznania, przeżywania, intuicji, zrozumienia itp., lecz pewną jednością struktury i funkcjonowania, pozostającą w ustawicznym tworzeniu⁸². Ujawnia się ono jako coś tradycyjnego i jako coś nowego; jest spontaniczne, ale zarazem refleksyjne i krytyczne⁸³. Dzięki niemu jednostki znajdują ciągle nowe możliwości określenia swego stosunku do rzeczywistości, jej zrozumienia i sensownego ukształtowania. Doświadczenia w zasadzie są zawsze indywidualne, choć pewne grupy ludzi mogą doznawać wspólnie podobnych doświadczeń⁸⁴. Stąd też nie tylko jednostki, ale i grupy ludzi poprzez doświadczenie znajdują sens i tożsamość.

Jakkolwiek istnieje tylko jedno doświadczenie ludzkie, to jednak jest ono wielowymiarowe, tzn. obejmuje wiele aspektów, czy lepiej, dymensji rzeczywistości⁸⁵. Niezależnie od całego wachlarza tych dymensji można mówić o dwóch podstawowych doświadczeniach — świeckim i religijnym. Różnią się one przez odniesienie do rzeczywistości, ale w obydwu przypadkach inaczej rozumianej, np. rzeczywistość empiryczna i rzeczywistość nieempiryczna, rzeczywistość świecka i rzeczywistość sakralna, pro-

⁸¹ Cyt. za: G. Milanese, *Glaubenserfahrung und Sozialisation*, w: E. Feifel u a. [Hrsg.], *Sozialisation — Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, Zürich 1979, s. 101—102.

⁸² Por. M. Majewski, *Katecheza a doświadczenie człowieka*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1978, z. 6, s. 61.

⁸³ Por. E. Rolinck, *Erfahrung, Kritik und die Inhalte religiösen Lernens*, w: G. Stachel u a. [Hrsg.], *Inhalte religiösen Lernens*, Zurich 1977, s. 158—163.

⁸⁴ Por. G. K. Nelson, *Dépossession et besoins à l'origine des groupes religieux*, „Social Compass”, 18(1971) 244.

⁸⁵ O. Betz wymienia sześć takich dymensji, mianowicie doświadczenie rzeczywistości materialnej (mikro i makrokosmiczne struktury), doświadczenie przyrody ożywionej (siły jej wzrostu i odmiany), doświadczenie rzeczywistości psychicznej (własne „ja” i relacje interpersonalne), doświadczenie estetyczne (odczucie piękna), doświadczenie wartości i powinności moralnej (poczucie moralne, świadomość odpowiedzialności) i doświadczenie religijne (poczucie sensu rzeczywistości i poczucie sacrum). *Konturen einer Theologie der Erfahrung und ihre Konsequenzen für die religiöse Erziehung*, w: O. Betz [Hrsg.], *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, Düsseldorf 1980, s. 64—65.

fanum i sacrum. Wymienione rzeczywistości, będące przedmiotem doświadczenia świeckiego czy religijnego, nie oddzielają się od siebie; przeciwnie, wzajemnie się zazębiają i wtapiają. W konsekwencji doświadczenie religijne występuje nie w izolacji, lecz w kompleksie innych doświadczeń ludzkich; nie jest kontynuacją i uzupełnieniem doświadczenia świeckiego, ale swoistym i autentycznym doświadczeniem innej rzeczywistości; nie dokonuje się poza człowiekiem, lecz w człowieku. Krótko mówiąc, doświadczenie religijne stanowi odmianę, aspekt, dymensję doświadczenia ludzkiego.

Chcąc bliżej wyjaśnić doświadczenie religijne, należałoby wniknąć w jego wewnętrzną płaszczyznę, czyli w wiarę wewnętrzną, na co już wcześniej zwrócono uwagę. J. Wach zauważa, że na tej płaszczyźnie nie poddaje się ono żadnym próbom opisu, analizy lub naukowego zrozumienia. Twórcza energia religijna jest bowiem niewyczerpalna, zmierzając nieustannie do nowych i pełniejszych realizacji⁸⁶. Niemniej ogólnie przyjmuje się, m.in. w oparciu o dorobek fenomenologów religii, że doświadczenie religijne charakteryzuje się pewnymi elementami, które są wspólne dla wszystkich religii. Natomiast treść tego doświadczenia jest na swój sposób definiowana przez każdą z religii⁸⁷. Zanim przejdziemy do omówienia wspomnianych elementów, przyjrzyjmy się najpierw pewnym kryteriom pozwalającym na rozpoznanie doświadczenia religijnego. Kryteria te zresztą częściowo nakładają się na te elementy.

W dziedzinie socjologii religii jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na doświadczenie religijne J. Wach, przedstawiciel socjologii rozumiejącej i fenomenologicznej. Dla niego „religia jest doświadczeniem sacrum”, zaś doświadczenie religijne nie jest ograniczone czasem i miejscem, lecz posiada uniwersalny charakter⁸⁸. Wach podaje cztery kryteria, które traktuje jako uniwersalne i pozwalające na rozpoznanie doświadczenia religijnego. Są to⁸⁹: a) Religia „stanowi odpowiedź na to, co jest doświadczane jako ostateczna rzeczywistość”, czyli w doświadczeniu religijnym ludzie reagują nie na coś pojedynczego czy skończonego, ale na coś, co sobie uświadamiają jako podtrzymujące i warunkujące to wszystko, co tworzy cały ich świat doświadczenia; b) Religijne doświadczenie jest „totalną odpowiedzią całej istoty ludzkiej temu, co się pojmuje jako ostateczną rzeczywistość”, czyli człowiek angażuje całą swoją osobowość, a nie tylko rozum lub wolę lub uczucie; c) Religijne doś-

⁸⁶ J. Wach, *Socjologia religii* [tłum. z ang.], Warszawa 1961, s. 45.

⁸⁷ Por. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs 1966, s. 34—35.

⁸⁸ Wach, dz. cyt., s. 44.

⁸⁹ J. Wach, *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, s. 32—33.

wiadczenie „jest najbardziej intensywnym doświadczeniem do jakiego człowiek jest zdolny”. Nie oznacza to, że każdy wyraz religijnego doświadczenia świadczy o tej intensywności, niemniej potencjalnie posiada ono taką naturę. Religijna lojalność, o ile jest autentyczną lojalnością, przewyższa wszystkie inne lojalności. Używany współcześnie termin „egzystencjalny” wskazuje na głęboką koncentrację i krańcową powagę tego doświadczenia; d) Religijne doświadczenie „zawiera imperatyw, zobowiązanie, które zmusza człowieka do działania”. Właśnie nakaz działania odróżnia to doświadczenie od innych dymensji ludzkiego doświadczenia. Wach podkreśla, że choćby te kryteria występowały łącznie, to trudno jest nieraz stwierdzić, czy rzeczywiście ma się do czynienia z doświadczeniem religijnym. Istnieją bowiem „pseudoreligijne i semireligijne” doświadczenia. Pierwsze z nich faktycznie nie są religijne, wyrażają się jedynie w takiej formie, jakby rzeczywiście były religijne; drugie zaś mogą mieć coś z religii, ale zwykle ze względu na trzy ostatnie cechy. Brak jest istotnego dla religii kryterium, tj. odniesienia do ostatecznej rzeczywistości. Jak widać z powyższego, Wach powiązał koncepcję doświadczenia religijnego z koncepcją religii, odnosząc je do sacrum, rozumianego jako „ostateczna rzeczywistość”. Jest to, jak wiadomo „substancjalne” ujęcie religii, które wyklucza z zakresu pojęcia „religii” wszelkie, choćby analogiczne doświadczenia, nie odnoszące się do ostatecznej rzeczywistości.

Współcześnie podane przez Wachę kryteria doświadczenia religijnego właściwie nie znalazły szerszego uzupełnienia. Jedynie wydaje się, że bardziej zwraca się uwagę na charakter samego doświadczenia niż na jego przedmiot. Odnosnie do doświadczenia akcentuje się takie cechy, jak spontaniczność, zaangażowanie, intensywność, imperatyw działania. Z pewnością są to cechy doświadczenia religijnego, ale nie ukazują one jeszcze w pełni jego specyfiki. O tej ostatniej decyduje przede wszystkim przedmiot, który jednak nie zawsze jest dostatecznie definiowany. Wiąże się to z tendencją do ujmowania doświadczenia religijnego w kategoriach „funkcjonalnych” definicji religii. Dla przykładu warto tutaj zwrócić uwagę na O. Betza, który wymieniając cechy doświadczenia religijnego, nie zajmuje jasnego stanowiska wobec jego przedmiotu. Jego zdaniem doświadczenie religijne charakteryzuje się następująco⁹⁰: a) Jest pojmowane w szczególny sposób jako wewnętrzne i indywidualne doznanie, co jednak nie powinno wykluczać formy doznania wspólnotowego; b) Jest doznaniem „rozległym”, obejmującym całego człowieka, jego sposób rozumienia życia i świata. Ma ono pewien charakter zobowiązania dla tego, kto je przeżywa i może wywierać decydujący wpływ

⁹⁰ Betz, dz. cyt., s. 66.

na postawy życiowe; c) Nie dokonuje się w świecie izolowanym i bez wartości, lecz realizuje się w pośrodku ludzkich doświadczeń codziennych. Jest jednak zawsze „czymś więcej”, nawet wówczas gdy dotyczy wydarzeń o charakterze wewnętrznym; d) Nie może być nakazane ani wymuszone. Dokonuje się nagle, niekiedy w postaci „zaskoczenia”. Istnieje wprawdzie pewna wewnętrzna „otwartość” i gotowość, jednak samo wydarzenie nie poddaje się planowaniu i kierowaniu; e) Jest tylko w sposób niedoskonały komunikowalne i nie poddaje się łatwo ujęciom w formie językowej oraz „promulgacji”. Ten, kto chce, by inni mieli udział w jego doświadczeniu może liczyć tylko na język symboliczny. Autor, jak można wnioskować z wymienionych cech, akcentuje podmiotową, a nie przedmiotową stronę doświadczenia.

Wracając do Wachy, trzeba podkreślić, że późniejsi socjologowie religii nie docenili jego wskazań w odniesieniu do doświadczenia religijnego pomijając je całkowicie w badaniach nad religijnością albo traktując je nie jako punkt wyjścia religijności, lecz jako jeden z jej parametrów. Spośród socjologów, którzy zajęli się doświadczeniem religijnym, na uwagę zasługuje dwóch, mianowicie Ch. Y. Glock i U. Boos-Nünning.

Glock, który wypracował wielodymensjonalne pojęcie religijności, uwzględnił doświadczenie religijne, ale rozumiał je wąsko⁹¹. Dla niego doświadczenie religijne to „subtelne i słabo uzewnętrzniające się formy przeżycia”⁹², jak potrzeba, poznanie, zaufanie lub bojaźń. Potrzeba wiąże się z wiarą afirmującą istnienie nadnaturalnego bytu czy siły, w świetle której wierzący odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy egzystencjalne. Poznanie z kolei opiera się na bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości, bliskości boskiej. Wreszcie zaufanie lub bojaźń wyraża się w przekonaniu człowieka, że w Bogu może czuć się bezpieczny. Wspomniane formy przeżycia religijnego mogą być indywidualne i wspólnotowe. Glock, mimo zarysowanej problematyki doświadczenia religijnego jako parametru religijności, nie wskazał na możliwości badań socjologicznych, sam też ich nie podjął.

W sposób bardziej precyzyjny zajęła się doświadczeniem religijnym Boos-Nünning, choć także potraktowała je jako jeden z parametrów religijności⁹³. Autorka podjęła próbę operacjonalizacji tego parametru (7 wskaźników), a co więcej, zastosowała go w badaniach empirycznych. Nie wyszła ona jednak poza konceptualizację Glocka. Religijne doświad-

⁹¹ Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, s. 18—38.

⁹² Tamże, s. 161.

⁹³ U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität*, Grünewald 1972, s. 50. 96 nn.

czenie traktuje jako subiektywne, bezpośrednie przeżycie ostatecznej rzeczywistości, które jest oparte bardziej na uczuciu niż na rozumie. Jako potrzeba może się ono ujawnić w pragnieniu wiary lub w poszukiwaniu sensu życia. Jako poznanie może ono wskazać na ile człowiek świadomy jest obecności Boga i Jego działania w świecie. Jako zaufanie może się ono ujawnić w zawierzeniu Bogu i boskiej mocy, która prowadzi ludzi poprzez wszystkie trudności życia i która — wbrew wszelkim zewnętrznym niepewnościom — daje głębokie poczucie bezpieczeństwa. Religijne doświadczenie, jej zdaniem, jest przeto przejawem indywidualnej, osobowej religijności. Uzewnętrznia się ono w formie religijnych uczuć i może być mierzone poprzez itemy, zawierające twierdzenia mówiące, że z jednej strony nie ma sensu życia bez Boga i wiary, zaś z drugiej, że wiara daje pomoc, bezpieczeństwo, ufność i pewność. Dodajmy, że autorka zrealizowała swoje badania w Zagłębiu Ruhry (RFN) i doszła do następującej konkluzji w zakresie parametru doświadczenia religijnego: „Stopień zgodności na wszystkie pytania tej dymensji religijności jest dość wysoki. Najsilniej religijność i wiara doświadczane są jako ufność i jako pomoc w zwątpieniach, nieco mniej natomiast jako jedyny sens życia i jako środek odczucia bliskości Boga”⁹⁴.

Jak zaznaczono, Glock i Boos-Nünning rozpatrują doświadczenie religijne jako jeden z parametrów religijności, nie zaś jako fundament religijności, co sugerował Wach. Spotyka się pogląd, że traktowanie doświadczenia religijnego jako jednego z parametrów religijności stanowi pewne niebezpieczeństwo, które polega na oderwaniu pozostałych parametrów od parametru „wyjściowego”, którego są one kontynuacją. W ten sposób doświadczenie religijne funkcjonuje bez swej obiektywizacji i w tym samym czasie w wierze, rytuale i wspólnotności⁹⁵. Problem ten jest dyskusyjny i czeka jeszcze na rozwiązanie⁹⁶.

W powyższych charakterystykach doświadczenia religijnego, jak wspomniano, zawierają się już pewne elementy strukturalne, które tutaj należałoby zestawić i wyjaśnić. Wydaje się, że dość wyraźnie elementy

⁹⁴ Tamże, s. 97.

⁹⁵ Por. J. Wilson, *Religion in American Society. The effective Presens*, Englewood Cliffs 1978, s. 15.

⁹⁶ Na dymensję doświadczenia religijnego zwrócili uwagę w pewnym zakresie jeszcze inni socjologowie, np. J. Matthes, F. Fürstenberg, G. Kehrer, J. Mariański. Trzeba dodać, że w związku z religijnymi ruchami młodzieżowymi podjęto próbę nieco innych badań nad doświadczeniem religijnym (por. M. Schibilsky, *Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen*, Stuttgart 1976; *Religiöse Erfahrungen. Quellen und Gestalten*, hrsg. von W. Stolz, Freiburg/B. 1977). Wymienione tytuły wskazują na sposób podejścia autorów do doświadczenia religijnego.

te zostały zarysowane w definicji religii podanej przez G. Menschinga. Autor pisze, że religia to „pełne przeżycia spotkanie z sacrum i działanie stanowiące odpowiedź daną sacrum przez człowieka”⁹⁷. W określeniu tym zawarte są trzy elementy, mianowicie spotkanie człowieka z sacrum, odpowiedź człowieka na wyzwanie sacrum oraz typ relacji między człowiekiem a sacrum.

Podobnie elementy doświadczenia religijnego ujmują fenomenologowie, np. G. van der Leeuw i R. Otto. Pierwszy z nich pisze: „Przeżycie religijne, jak każde przeżycie, odnosi się do przedmiotu, i to w bardzo istotnym sensie. Już w wyrażeniu «przeżycie» (Er-leben) jest coś z odniesienia przedmiotowego. W przeżyciu religijnym odniesienie to jest raczej obecnością, potem spotkaniem, potem zjednoczeniem. A w obecności tej pierwszy jest nie ten, kto przeżywa, lecz ten, kto się uobecnia; on to bowiem jest święty i wszechmocny, on jest tym, który ma moc”⁹⁸. Jeszcze wyraźniej na wymienione elementy doświadczenia religijnego wskazuje Otto⁹⁹. Twierdzi on, że trzy terminy przekazane przez tradycję, mianowicie „qadosh” (hebr.), „ayios” (grec.) i „sanctus”, „sacer” (łac.) wyrażają głęboko utajone jądro każdej religii i wskazują na nieredukowalną kategorię ludzkiego doświadczenia. Dla Otto sacrum (das Heilige) jest wybitnie realną, ale ukrytą siłą, którą jednak człowiek doświadcza w uczuciach i przeżyciach. Siła ta jawi się doświadczeniu człowieka jako „tremendum i fascinosum”, jako „całkiem inne” i będące „poza sferą zwyczajnego, zrozumiałego i poufałego”, jako „absolutna moc”, „absolutna władza” i „majestat”. Z kolei człowiekowi siła ta ujawnia „świadomość stworzenia”, „sens niegodności”, „uczucie zależności i pokory”, „specyficzną, uczuciową odpowiedź”, w której zawiera się „implikacja obowiązku”. Obydwaj autorzy uwzględniają podstawowe elementy strukturalne doświadczenia religijnego. Szczególnie jednak koncentrują się na dwóch, tj. na podmiocie i przedmiocie tego doświadczenia. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia trzeci element, który u obydwu autorów wystąpił raczej implicite. Z pomocą przychodzi tu dwóch innych autorów, z których jeden wyjaśnia, jakie są to relacje, zaś drugi wskazuje na analogię tych relacji.

⁹⁷ G. Mensching, *Die Religionen — Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, s. 15.

⁹⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii* [tłum. z niem.], Warszawa 1978, s. 501. Na innym miejscu autor ten pisze: „[...] religia jest poszerzaniem życia do najdalszych jego granic. Człowiek religijny pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy. Innymi słowy: człowiek szuka w swym życiu czegoś, co go przewyższa, pragnąc albo się tym posłużyć, albo się do tego modlić” (s. 720).

⁹⁹ R. Otto, *Świętość* [tłum. z niem.], Warszawa 1968, s. 41 nn., 50, 386; por. także: O’Dea *The Sociology of Religion* s. 22. Podobnie doświadczenie religijne ujmują inni autorzy, np. R. Lowie, R. R. Marret, E. Rochdieu.

Pierwszy z nich, to M. Buber¹⁰⁰, który wprowadza rozróżnienie między relacjami technicznymi typu „ja—ono” (I—it) a relacjami interpersonalnymi typu „ja—ty” (I—thou). Jego zdaniem druga z tych relacji jest pierwotna w ludzkim doświadczeniu. Co więcej, występuje ona nie tylko w empirycznym świecie, czyli w sferze profanum, ale także w nieempirycznym świecie, czyli w sferze sacrum. W społeczeństwach pierwotnych ludzie dążyli do znalezienia fundamentalnej odpowiedzi we wszystkich sytuacjach w kategoriach relacji „ja—ty”. W społeczeństwach rozwiniętych, w których stosunki społeczne przybrały rzeczowy charakter, relacja ta jest eliminowana i zastępowana przez relację „ja—ono”. Niemniej relacja „ja—ty” nie uległa zanikowi. Współczesny człowiek wrażliwy jest także na tę relację, ale w inny sposób, mniej instytucjonalnie a bardziej osobiście. Buber podkreśla, że w relacji „ja—ty” człowiek reaguje na „obecność”. Nie jest ona znana ani w kategoriach naukowych, ani w kategoriach zdrowego rozsądku; niemniej jest znana człowiekowi w doświadczeniu religijnym. Chodzi więc nie tylko o relację „ja—ty”, ale o coś więcej, o reakcję na „obecność”, która jest spotkaniem, a potem zjednoczeniem, o czym pisał van der Leeuw.

Z kolei drugi z nich E. Simmel¹⁰¹ wykazuje, że w religii występuje pewne uwznioślenie elementów codziennej postawy i relacji. Objawia się to w przenoszeniu zjawisk życia codziennego na sacrum. Podkreśla on, że w życiu religijnym pewne aspekty stosunków międzyludzkich są najpierw izolowane, następnie skoncentrowane na nadnaturalnej rzeczywistości, a w końcu traktowane jako normatywne. W ten sposób ludzie dążą do ukształtowania relacji z nadnaturalną rzeczywistością na bazie ich normalnych stosunków istniejących w określonym społeczeństwie, oczywiście uwarunkowanym czasem i miejscem. Jak z tego wynika, Simmel zwraca uwagę na dwa ważne aspekty religii: po pierwsze, że jest ona sprawą relacji, a po drugie, że ludzie kształtują te relacje według modelu rzeczywistych stosunków społecznych „tu i teraz”. Podstawa dla obydwu znajduje się w doświadczeniu religijnym, które jest konceptualizowane według codziennego doświadczenia. Stąd też relacja z sacrum jest intensyfikacją rodzaju respektu występującego w normalnych stosunkach społecznych. U podstaw tej relacji kryje się potrzeba, która artykułuje się na wzór codziennego doświadczenia, uczucia i postawy.

Sumując trzeba podkreślić, że doświadczenie religijne, jakkolwiek rozmaicie jest opisywane i analizowane przez przedstawicieli nauk empi-

¹⁰⁰ M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg 1974, wyd. 8, passim.

¹⁰¹ G. Simmel, *Beitrag zur Soziologie der Religion*, „American Journal of Sociology”, 11(1905) 359.

rycznych, charakteryzuje się pewną trwałą strukturą, w której występują następujące elementy: a) Numinostyczna i nieredukowalna dymensja ludzkiego doświadczenia. W ramach tej dymensji jednostka ludzka (lub grupa ludzi) spotyka się bezpośrednio z ostateczną rzeczywistością. Przeżycia i doznania jednostki są spontaniczne i intensywne, niekiedy są dla niej „zaskoczeniem”. Angażują one całego człowieka i związane są z odpowiedzią na wyzwanie, będące zobowiązaniem do działania; b) Sakralny charakter ostatecznej rzeczywistości. Doświadczenie religijne koncentruje się na realnej, ale ukrytej sile. Jawi się ona jako atrakcyjna i fascynująca, ale zarazem groźna i przerażająca. „Doświadczający” przeżywa ją jako sacrum, nadzwyczajne, radykalnie inne, stanowiące ostateczną podstawę ludzkiej egzystencji; c) Ponadempiryczny charakter relacji. W doświadczeniu religijnym występuje relacja między człowiekiem a sacrum. Nawet gdy kształtuje się ona na wzór stosunków społecznych, nie jest empirycznie sprawdzalna. Jest to relacja typu „ja—ty”, przy czym „Ty” jest „obecnością”. W „obecności” zaś inicjatywa należy nie do „przeżywającego”, lecz do „uobecniającego się”. Wskazuje to na dialogowy charakter doświadczenia religijnego¹⁰².

Należy dodać, że zanalizowane powyżej doświadczenie religijne przy „substancjalnym” rozumieniu pojęcia religii w rzeczywistości ukazuje religijną odpowiedź przy spotkaniu człowieka z ostateczną rzeczywistością. Człowiek religijny po prostu stwierdza, że istnieje „coś więcej” (something more), co jest zaangażowane w religijnym doświadczeniu. Niektórzy twierdzą (np. L. Feuerbach, Z. Freud), że to nie jest jedyna odpowiedź na ostateczność. Sugerują oni, że człowiek konfrontuje się z „pustką”, z własną „projekcją”, którą stwarza i udziela jej odpowiedzi. W konsekwencji człowiek niereligijny w „krańcowej sytuacji”, np. przy śmierci, stwierdza, że nie istnieje „nic więcej” (nothing else)¹⁰³. Na tym tle Th. O’Dea zaznacza, że np. Freud nieświadomie poruszył kwestię dojrzałej religii i dojrzałej odpowiedzi¹⁰⁴. Bowiem odpowiedź „nic więcej” może być wynikiem infantylnego rozumienia religii jako projekcji zrodzonej z doświadczenia z rodzicami.

Socjologia religii jako nauka empiryczna nie zajmuje się problemem czy przedmiot doświadczenia religijnego jest rzeczywistością, czy iluzją.

¹⁰² Trzeba dodać, że wymienione elementy strukturalne występują także w chrześcijańskim doświadczeniu i jego teologicznej eksplikacji. Por.: O’Dea, *The Sociology of Religion*, s. 34; G. Piana, *Modlitwa źródłem decyzji moralnej*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej* [tłum. z włoskiego], Warszawa 1982, s. 193—213.

¹⁰³ Warto zwrócić uwagę na książkę A. Camusa *Obcy*, w której opisane jest „negatywne doświadczenie religijne”.

¹⁰⁴ O’Dea, *The Sociology of Religion*, s. 33.

Koncentruje się ona na ludziach i ich punktach widzenia, wynikających z przynależności do różnych religii, wyznań i sekt, a więc z ich wiary. W ten sposób utrzymuje się ona w ramach swych kompetencji.

2. Instytucjonalizacja doświadczeń religijnych w dziedzinie rytuału

Każde podejście do religii będzie bezowocne, pisze D. Savramis, „jeśli w zjawisku religijnym nie uwzględni się momentu doświadczenia, spotkania i odpowiedzi, które ujawniają się w działaniu. Religia jest bowiem tak subiektywnym, osobowym przeżyciem, jak i obiektywną, społeczną rzeczywistością”¹⁰⁵. Autor zwraca uwagę na fakt, że religia jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym, nieredukowalnym tylko do jednej płaszczyzny — psychicznej czy społecznej, wewnętrznej czy zewnętrznej. Punktem wyjścia dla wszelkiej religii jest doświadczenie, w toku którego ludzie uznają jako rzeczywiste „święte, boskie, Ty”¹⁰⁶, wchodzi z nim w relacje i przyporządkowują się jego woli. Jednakże religia nie zacieśnia się do wewnętrznej wiary człowieka, lecz ujawnia się na zewnątrz za pośrednictwem różnych środków wyrazu, jak słowa, symbole, interakcja, czyny itd., bez których nie osiągnęłaby „pełni konkretnej, ludzkiej rzeczywistości”¹⁰⁷. Moment ten podkreśla E. Rollinck, gdy stwierdza, że doświadczenie nie rozgrywa się w próżni, lecz w określonych sytuacjach indywidualnej i społecznej egzystencji człowieka, w określonej kulturze, w przekazywanych znakach językowych, będących ogniwem pośrednim między podmiotem a przedmiotem¹⁰⁸. Rzutuje to na społeczno - kulturowe uwarunkowania już samego doświadczenia religijnego, a tym bardziej na jego komunikatywność i trwanie. Bez obiektywizacji i symbolizacji nie ma ono szans ujawnienia się i przetrwania.

Wymienione zjawiska obiektywizacji i symbolizacji dokonują się w procesie instytucjonalizacji doświadczenia religijnego, tj. gdy powstaje i rozwija się z jednej strony organizacja religijna, a z drugiej normatywna sfera wierzeń, wartości, zwyczajów, rytów i wzorów zachowań¹⁰⁹. W procesie instytucjonalizacji chodzi nie o osoby i grupy społeczne, lecz o ich społeczne zachowania i interakcje. Proces ten polega na stopniowym krystalizowaniu i utrwalaniu się wielości modeli zachowań

¹⁰⁵ D. Savramis, *Kriterien des Christlichen. Analysen eines Soziologen*, Graz—Wien—Köln 1979, s. 125.

¹⁰⁶ N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966, s. 167.

¹⁰⁷ Tamże, s. 167—168.

¹⁰⁸ Rollinck, dz. cyt., s. 159.

¹⁰⁹ Por. Milanese, dz. cyt., s. 13.

i ról społecznych oraz na łączeniu się ich w pewne ustrukturyzowane konfiguracje (formy, instytucje), poprzez które jednostki i grupy społeczne zaspokajają podstawowe potrzeby w sposób trwały, jednolity i usankcjonowany¹¹⁰. Instytucjonalizacja doświadczenia religijnego, mimo pewnej specyfiki, dokonuje się podobnie, tzn. pewne spontaniczne zachowania i interakcje religijne utrwalają się w postaci wielości modeli zachowań i ról religijnych oraz w postaci ustrukturyzowanych konfiguracji, czyli instytucji religijnych, w ramach których członkowie osiągają cele i zaspokajają potrzeby religijne. Instytucje religijne pełnią pozytywne funkcje w dziedzinie życia religijnego. Upraszczają one zachowania i interakcje religijne, dostarczają skonkretyzowanych modeli zachowań i ról religijnych, koordynują i stabilizują całość kultury religijnej, kontrolują potencjalne dewiacje, udzielają wskazań odnośnie do przewidywanych zachowań i interakcji religijnych. Mogą one też pełnić pewne funkcje negatywne, jak utrudnianie kreatywności, wolności i inicjatywy członków, osłabianie indywidualnej odpowiedzialności, uciskanie i represjonowanie „niepokornych” i charyzmatyków, co prowadzi do swistej emigracji (Randfiguren), hamowanie przemian¹¹¹. W procesie instytucjonalizacji dochodzi do napięć pomiędzy subiektywnym doświadczeniem religijnym a obiektywną instytucją religijną¹¹². Najbardziej znane są napięcia pomiędzy indywidualną a instytucjonalną religijnością oraz pomiędzy spontanicznymi, charyzmatycznymi ruchami a grupami formalnymi, organizacjami religijnymi o szerszym zakresie. Napięcia te mogą mieć duże znaczenie dla rozwoju i wzbogacenia doświadczenia religijnego. Przyczyniają się bowiem do rozwiązania ważnych problemów, nie dostrzeganych dostatecznie przez utrwalone, a niekiedy już skostniałe, struktury religijne. Mając na uwadze wspomniane napięcia związane z procesem instytucjonalizacji, A. M. Greely w odniesieniu do chrześcijaństwa pisze: „Historię chrześcijaństwa można traktować jako długi szereg konfrontacji między religijnymi entuzjastami a biurokratami. Jeden nawraca drugiego lub przeciąga go na swoją pozycję, albo nisko go ceni i spycha na margines”¹¹³. Zdarza się to, gdy się próbuje zamknąć religijne doświadczenie w zinstytucjonalizowanych i w sformalizowanych

¹¹⁰ Por. J. H. Fichter, *Grundbegriffe der Soziologie* [tłum. z ang.], Wien—New York 1968, s. 150—151.

¹¹¹ Por. P. B. Horton, Ch. L. Hunt, *Sociology*, New York 1964, s. 207—208; Milanesi, dz. cyt., s. 15; H. Cox, *Das Fest der Narren*. wyd. 2. Gütersloh 1977. s. 97—102.

¹¹² R. Tilmann, *Religion als Nebensache. Erkenntnisse der Religionssoziologie*. w: J. Hüttenbügel [Hrsg.]. *Gott — Mensch — Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit*, Graz—Wien—Köln 1974. s. 94.

¹¹³ M. A. Greely, *Religion in the Year 2000*, New York 1969, s. 82.

formach. Wówczas pojawia się także ten, kto tym formom się przeciwstawia, ponosząc ryzyko protestu.

Poniżej chodzi o instytucjonalizację doświadczenia religijnego w dziedzinie rytuału. Ogólnie przyjmuje się, że rytuał jest integralnym składnikiem każdej religii, bez rytuału nie mogłaby ona w ogóle istnieć. „Religia bez rytuału to sprzeczność”¹¹⁴. Niektórzy nawet samą religię definiowali przez rytuał¹¹⁵. Niemniej, spośród różnych wyrazów doświadczenia religijnego, rytuałowi przyznaje się centralne i naczelne miejsce¹¹⁶. Zdaniem J. Wach, doświadczenie religijne w płaszczyźnie rytuału obejmuje bądź wszelkie działania inspirowane przez to doświadczenie, bądź tylko akty kultu człowieka religijnego, jak obrzędy (wzorce liturgiczne), symbole (obrazy), sakramenty (rzeczy i czynności widzialne) oraz ofiary¹¹⁷. Wach opowiada się za drugim, węższym ujęciem. Mówiąc bardziej ogólnie, rytuał obejmuje słowa, gesty, sposoby zachowania, symbole, za pomocą których ludzie religijni poszukują możliwości nawiązania komunikacji z sacrum. Stosownie do tego określenia Th. O’Dea pisze, że „instytucjonalizacja rytuału, wytwarzanie modeli słów, gestów i sposobów zachowania, oznacza pewien rodzaj podzielenia i obiektywizacji pierwotnych i spontanicznych postaw wierzących”¹¹⁸. Takie podzielenie i obiektywizacja są konieczne ze względu na utrwalenie i zachowanie pierwotnie i autentycznie wyrażonej aktywności w zmieniających się warunkach miejsca i czasu. Rezultatem tego procesu jest ustalony rytuał, który formuje postawy ludzi religijnych, zamiast je bezpośrednio wyrażać. Inaczej mówiąc, w procesie instytucjonalizacji dokonuje się obiektywizacja i podzielenie doświadczeń, ich artykulacja w zdaniach (definicjach) i w rytualnych zdarzeniach (dramatach), a w konsekwencji przekształcanie w społecznie akceptowane modele mówienia i zachowania.

Z powyższych uwag wynika, że proces instytucjonalizacji doświadczenia religijnego w dziedzinie rytuału dokonuje się stopniowo, czy lepiej, według pewnych stadiów¹¹⁹.

W pierwszym stadium, charakteryzującym się charyzmatycznym subiektywizmem, doświadczenie religijne ujawnia się za pomocą spontanicznych aktywności (słów, gestów, sposobów zachowania), związanych

¹¹⁴ B. Wicker, *Ritual and Culture. Some Dimensions of the Problem Today*, w: J. D. Shaughnessy [Ed.], *The Roots of Ritual*, Grand Rapids 1973, s. 21; por. także: Wach, jw., s. 54.

¹¹⁵ Por. Wach, dz. cyt., s. 53 i przypis 36 (s. 390—391).

¹¹⁶ Por. O’Dea, *The Sociology of Religion*, s. 39.

¹¹⁷ Wach, dz. cyt., s. 53; por. także: Van der Leeuw, dz. cyt., s. 389 nn.

¹¹⁸ O’Dea, *The Sociology of Religion*, s. 40; por. także: Wilson, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁹ Por. Milanesi, dz. cyt., s. 30—32.

ze zdolnością człowieka religijnego do reagowania na bieżące sytuacje i zawarte w nich problemy sensu, bez odwoływania się do empirycznie znanych rozwiązań. Spontaniczność polega na tym, że ujawniające się aktywności nie są w ten sam sposób powtarzane i społecznie akceptowane. Mają one charakter bezpośredni i pierwotny. Na moment ten zwróciła już uwagę S. K. Langer, pisząc: „Rytuał jest symboliczną transformacją doświadczeń, których żaden środek nie potrafi adekwatnie wyrazić. Ponieważ wyrasta z pierwotnej, ludzkiej potrzeby, jest on aktywnością spontaniczną, tj. powstaje on bez intencji, bez przystosowania do świadomego celu; jego rozwój jest nieokreślony, jego wzór jest czysto naturalny, choć być może skomplikowany”¹²⁰. Podobnie pisze E. Underhill: rytuał jest „bogatą i kompleksową czynnością, w której zaangażowana jest cała natura [uczestnika], i który w pełnym swym rozwoju nabiera cech dzieła sztuki”¹²¹. Wymienieni autorzy podkreślają spontaniczność i bezpośredniość pierwotnych wyrazów doświadczenia religijnego w dziedzinie rytuału.

W drugim stadium, kiedy jeszcze występuje łączność bieżącego doświadczenia z pierwotną charyzmą, doświadczenie to ujawnia się i znajduje wyraz w formach symbolicznych, które są w stanie przywołać pierwotne, podstawowe zdarzenia. Zmiana w czasie i uwarunkowania społeczno-kulturowe domagają się coraz większej liczby symboli, by zartykułować pierwotne doświadczenie, które nie jest powtarzalne i tylko z trudem pozwala się wyrazić w odpowiednio dobranych pojęciach. Niemniej charyzmatyczny charakter symbolu utrzymuje się ze względu na tych ludzi religijnych, którzy od początku pamiętają i przeżywają pierwotne doświadczenie. W tym stadium pierwotne, symboliczne przejawy doświadczenia religijnego zostają utrwalone w formach symbolicznych, umożliwiających reakcję na bieżące sytuacje i problemy sensu.

W trzecim stadium, kiedy już istnieją małe szanse na utrzymanie łączności bieżącego doświadczenia z pierwotną charyzmą, zachodzi konieczność, by słowa, gesty i sposoby zachowań związane z pierwotnym doświadczeniem utrwalić wyraźnie w postaci obowiązującego rytuału. Wówczas dokonuje się już końcowa faza instytucjonalizacji doświadczenia religijnego w omawianym zakresie. Zbiega się ona z innym procesem, mianowicie z postępującą, wewnętrzną strukturyzacją grupy. Powstaje warstwa wykształconych specjalistów, różniaca się od zwykłych wiernych, która — ze względu na charyzmat urzędu — staje się gwarantem kontynuacji pierwotnego doświadczenia religijnego. Przepisane przez nią słowa, gesty, sposoby zachowania i symbole gwarantują wła-

¹²⁰ S. Langer, *Nowy sens filozofii* [tłum. z ang.], Warszawa 1976, s. 41 n.

¹²¹ E. Underhill, *Worship*, New York 1957, s. 23.

ściwy związek rytuału z pierwotnym, autentycznym doświadczeniem. Pozwalają one ludziom religijnym w sposób powtarzany, jednolity i społecznie akceptowany reagować na bieżące sytuacje życiowe i problemy sensu w oparciu o ukształtowane modele komunikacji i interakcji.

Jak już zaznaczono, instytucjonalizacja jest procesem koniecznym i korzystnym dla religii. Rodzi ona jednak pewne niebezpieczeństwa, z których na jedno warto tutaj zwrócić uwagę, mianowicie na możliwy rozdziewek między czynnością rytualną a przadzaniem doświadczenia pierwotnego. Nadmierne sformalizowanie rytuału prowadzi do tego, że rozluźniają się jego związki z sacrum; zanika siła symboli, które przywołują przadzania i nadają im wyraz; zostaje zerwana więź między rytuałem a wartością, którą wyobrażają symbole. Utrzymuje się pusty schemat — element codziennej rutyny i banalności¹²². Stanowi to jedną z przyczyn zarzucania rytuałów religijnych, zwłaszcza przy zmianie środowiska społecznego, np. przy przejściu z tradycyjnej wsi do ośrodków przemysłowych i wielkomiejskich. Ubocznie fakt ten rzutuje na reformę liturgiczną, która nie może zacieśniać się do zewnętrznych modyfikacji, lecz powinna koncentrować się na odnowie symbolicznego znaczenia słów, gestów, sposobów zachowania, przedmiotów liturgicznych itd. Sprzyja temu trwała zdolność ludzi do „symbolicznej lektury” rzeczywistości. Braki w zakresie reformy liturgicznej mogą prowadzić do wykorzystania tej zdolności w kierunku tworzenia symboli zastępczych, wskazujących wyłącznie na „ten świat”.

Przedstawiony powyżej proces instytucjonalizacji doświadczenia religijnego w aspekcie rytuału oparty jest na koncepcji mistrza i uczniów, jednakże bez odnoszenia jej do konkretnych religii. Najpierw pojawia się mistrz (prorok), który opierając się na własnym doświadczeniu religijnym i wynikającym z niego posłannictwie religijnym skupia wokół siebie uczniów w nieformalnej wspólnotcie. Religijne posłannictwo jest traktowane jako podstawowa wartość, która zespala wspólnotę i utrzymuje ją jako całość. Mistrz, który jest już założycielem nowej religii, odznacza się charyzmatycznym autorytetem. Swoją wspólnotą kieruje bez biurokratycznych formalności, organizacyjnych struktur, podziału ról. Problemy pojawiają się dopiero wówczas, gdy po śmierci założyciela występuje kryzys kontynuacji charyzmatu. Z jednej strony istnieje potrzeba zagwarantowania autentyczności pierwotnego doświadczenia, z drugiej zaś konieczność stosowania charyzmy mistrza w praktyce życia

¹²² J. Wach pisze: „Historia kultu ujawnia to samo ciągle przeplatanie się przymusu i tradycji z jednej strony, a nieustannego dążenia do swobody indywidualnej, oznaczającego pojawienie się nowych impulsów i twórczej działalności hominum religiosorum — z drugiej [...]” (dz. cyt., s. 55).

codziennego, a przy tym w zmieniających się warunkach miejsca i czasu. Czynnikiem niesprzyjającym jest tutaj odległość czasowa, jaka dzieli wyznawców od pierwszej wspólnoty nieformalnej. Wypełnienia zadań i rozwiązania bieżących problemów podejmują się ci, którzy odziedziczyli rolę założyciela.

Koncepcja mistrza i uczniów wskazuje wyraźnie na dokonujące się procesy instytucjonalizacji doświadczenia religijnego, m.in. w dziedzinie rytuału religijnego. Ostatecznie o utrwaleniu się go w postaci modeli zachowania i interakcji decydują eksperci, odpowiedzialni, którzy ustanawiają odpowiednie przepisy, gwarantujące kontynuację pierwotnej charyzmy.

3. Funkcje rytuału religijnego

W literaturze przedmiotu brak jest jednolitego podziału funkcji rytuału religijnego. Być może, wpłynęły na to różne zainteresowania przedstawicieli nauk zajmujących się rytuałem — od magii, poprzez religie, do substratów religii, a ponadto odmienne konteksty społeczeństw, w których funkcje te były analizowane. Nie trzeba dodawać, że socjologowie koncentrujący się na rytuale bardziej interesują się funkcjami społecznymi niż funkcjami religijnymi. Te ostatnie sprowadzają m.in. do funkcji pocieszenia¹²³. Mówiąc o rytuale religijnym, uzasadniony wydaje się być podział na funkcje religijne i pozareligijne. W pierwszym przypadku chodzi o funkcję pogłębienia więzi z sacrum, funkcję jednoczenia ludzi między sobą w płaszczyźnie religijnej oraz o funkcję odnowy moralnej — indywidualnej i społecznej; w drugim przypadku zaś chodzi głównie o funkcję integracyjną. Jako kryterium podziału dwóch wymienionych rodzajów funkcji przyjmuje się stosunek uczestników rytuału religijnego do sacrum, na co już wcześniej zwrócono uwagę. Zgodnie z tym funkcje społeczne w rytuale religijnym mają drugorzędne znaczenie. Z socjologicznego punktu widzenia można je traktować jako funkcje ukryte.

„Funkcję” rozumie się tutaj jako zespół działań spełnianych przez instytucję społeczną dla realizacji celu i zaspokojenia potrzeb swoich członków. W socjologii, która unika perspektywy finalistycznej, akcentuje się przede wszystkim rezultaty działania. Tak np. w odniesieniu do religii nie stawia się pytania, na ile przyczynia się ona do pogłębienia więzi jednostek czy grup religijnych z Bogiem, lecz na ile ujawnia się

¹²³ Por. np. B. Wilson, *Religion in sociological Perspective*, Oxford—New York 1982, s. 45; także: Zygulski, dz. cyt., s. 136.

w życiu tych jednostek czy grup religijnych¹²⁴. Omawiając funkcje rytuału religijnego również należałoby położyć nacisk na rezultaty uczestnictwa. Nie jest to jednak łatwe, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę religijne skutki, które poniekąd nie są uchwytnie i wymierne.

Pewną pomocą służy tutaj rozróżnienie wprowadzone przez R. K. Mertona na funkcje jawne i ukryte. Polega ono na tym, że w funkcjach jawnych subiektywny cel działania (intencja, motyw) pokrywa się z jego obiektywnymi skutkami (rezultatami); zaś w funkcjach ukrytych cel i skutki działania nie pokrywają się¹²⁵. W tym drugim przypadku może wystąpić intencja bez skutków lub skutki bez intencji. Biorąc pod uwagę pierwszą z tych możliwości, można przynajmniej zasygnalizować niektóre funkcje rytuału z punktu widzenia ich zamierzonych skutków religijnych. Trzeba bowiem pamiętać, że funkcje i finalność nie są synonimami; finalność przekracza to, co społeczne¹²⁶, czyli istnieją sfery religii niedostępne w badaniach socjologicznych. Gdy chodzi o drugą z wymienionych możliwości, to będzie można ją odnieść do społecznych skutków rytuału religijnego.

Zaczynając od funkcji religijnych, trzeba najpierw podkreślić, że rytuał religijny koncentruje się na sacrum; „jest formą komunikacji z transcendentnym”¹²⁷. Jednostki i grupy religijne biorące w nim udział ukierunkowują się na komunikację z sacrum i poszukują możliwości nawiązania tej komunikacji. Jak zauważa A. Gehlen, ta z tęsknotą oczekiwana komunikacja „nie tylko dokonuje się w świadomości jako tzw. światopogląd, ale jest szczególnie aktywna, gdy dochodzi do skutku rytualnego”¹²⁸. Uczestnicy rytuału religijnego wierzą, że nie podążają „ulicą jednokierunkową”, ale „ulicą dwukierunkową”, na której spotkają „radykałnie inne”, usłyszą wyzwanie i udzielą odpowiedzi. Udział w rytuale wzmacnia tę wiarę, pogłębia ją i ożywia. Zwraca na to uwagę S. Mowinckel podkreślając, że rytuał religijny to wzajemny stosunek wzajemnego oddziaływania między sacrum a jednostką i wspólnotą religijną. Ludzie religijni szukają i są znalezieni, są poszukiwani i znajdują¹²⁹.

¹²⁴ Por. F. Houtart, J. Rémy, *Eglise et société en mutation*, Paris 1969, s. 173.

¹²⁵ R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* [tłum. z ang.], Warszawa 1982, s. 92—152, zwłaszcza s. 131—134. W oparciu o to samo kryterium podane przez Mertona można mówić o funkcji zamierzonej i realizowanej.

¹²⁶ Por. Houtart, Rémy, dz. cyt., s. 175.

¹²⁷ O. Bischofberger, *Wesen und Sinn des Ritus*, w: J. Baumgartner [Hrsg.], *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, s. 154.

¹²⁸ A. Gehlen, *Religion und Umweltstabilisierung*, Cyt. za: Bischofberger, dz. cyt., s. 154, przypis 11 (s. 162).

¹²⁹ S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, s. 53.

Funkcja nawiązania, podtrzymania i pogłębiania więzi z sacrum wyraża najgłębszy sens rytuału religijnego. Skoro doświadczenie religijne jest doświadczeniem sacrum, a rytuał religijny stanowi kontynuację i wyraz tego doświadczenia, to w konsekwencji relacje występujące w rytuale są przede wszystkim relacjami z sacrum. Słusznie podkreśla Th. O'Dea, że rytuał religijny jest reobecnością pierwotnego doświadczenia oraz sposobem wyrażenia relacji z sacrum¹³⁰.

Doświadczenie religijne i związany z nim rytuał opierają się na naturalnej tęsknocie i poszukiwaniu za transcendentnym, za czymś, co nie jest z „tego świata”. Ta potrzeba nie jest ani względna, ani możliwa do stłumienia czy zniesienia¹³¹. W rytuale ujawnia się ona w postaci uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania, podporządkowania, prośby, dialogu. Może się jednak zdarzyć, że udział w rytuale rozumiany jest magicznie. Polega to na tym, że ludzie nawet religijni wprzegają „tamten świat” przez określone rytualne słowa, gesty, sposoby zachowania w swoją służbę, chcąc nad nim sprawować kontrolę. Na moment ten zwraca uwagę Paweł VI w odniesieniu do religijności ludowej: „Trzeba przyznać, że ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na niższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary”¹³². Może też wystąpić „rytualizm”, który prowadzi do zagubienia podstawowej wartości sacrum, wskutek podkreślenia „zwyczajowej oprawy i społecznej wymowy”¹³³. Zdarza się to w przypadku religijności odziedziczonej, kulturowej, środowiskowej.

Drugą funkcją rytuału religijnego jest pogłębienie więzi pomiędzy ludźmi w płaszczyźnie religijnej. Relacje ludzi religijnych z sacrum wpływają na otwarcie się, nawiązanie wzajemnych komunikacji i podjęcie dialogu. Prowadzi to do wytworzenia się autentycznej wspólnoty religijnej. Między ludźmi żadna inna wspólnota nie jest tak silna, jak ta, która jednoczy ludzi nawzajem i ludzi z sacrum¹³⁴. Nawet ci, którzy uchylają się od niej, często nieświadomie dają jej świadectwo. J. Wach uważa ich „za solistów we wzniosłej orkiestrze wspólnoty czci”¹³⁵.

Stare powiedzenie „unus christianus nullus christianus” odnosi się nie tylko do wewnętrznej wiary religijnej, opartej na doświadczeniu

¹³⁰ O'Dea, *The Sociology of Religion*, s. 40.

¹³¹ D. Söller, *Die Hinreise*, Stuttgart 1975, s. 67.

¹³² *Evangelii nuntiandi*, nr 48.

¹³³ J. Mariański, *Z badań nad rytualizmem religijnym w Austrii*. *Biuletyn socjologii religii*, „Collectanea Theologica”, 47(1977), fasc. 3, s. 166.

¹³⁴ Wach, dz. cyt., s. 130—311.

¹³⁵ Tamże, s. 312.

religijnym, ale jeszcze bardziej do zewnętrznych przejawów wiary, m.in. w aspekcie rytuału religijnego. Można powiedzieć, że rytuał religijny i wspólnota religijna wzajemnie się tworzą, przenikają i wzmacniają. Rytuał jest czynnością wspólnoty; co więcej, potrzebuje wspólnoty, by zaistnieć i rozwinąć się. Jak podkreśla J. Cazaneuve, rytuał nie jest ani tworem, ani faktem jednostkowym¹³⁶. Nawet gdy człowiek religijny go zainicjuje, to jednak faktycznie urzeczywistnia się we wspólnocie, tzn. gdy staje się zachowaniem wszystkich¹³⁷. To co czyni jednostka znajduje się w ramach tradycji jej wspólnoty religijnej, jest przez tę wspólnotę pożądane, wspierane i pozostaje na jej usługach. Do samotności dochodzi się tylko przez wyjście ze wspólnoty¹³⁸.

Rytuał religijny przeżywany w autentycznej wspólnocie religijnej przynosi określone rezultaty dla wszystkich uczestników. Przede wszystkim pomaga jednostce i wspólnocie religijnej wzmacniać się z krańcowymi i kryzysowymi sytuacjami¹³⁹. Chodzi zwłaszcza o rozwiązanie tzw. ostatecznych problemów egzystencjalnych, np. jak przeciwstawić się cierpieniom, rozpaczy, tragedii i śmierci? Jak uporać się z frustracjami, które zagrażają zdrowiu i życiu jednostki oraz jej społecznemu współżyciu? Jak rozciągnąć kontrolę nad egoizmem i nienawiścią, by życie społeczne było bardziej ludzkie? Ukształtowany wokół tych problemów rytuał religijny pochodzi z świadomości, że nie uda się ich rozwiązać bez odwołania się do sił nadnaturalnych. Rytuał ten wzmacnia religijne wyobrażenia, zaspokaja emocjonalne potrzeby, dostarcza utrwalonego w czasie i przestrzeni modelu, który ukazuje sposób w jaki ludzie religijni zwykle przezwyciężają graniczne i kryzysowe sytuacje. Symbole jako podstawowe elementy rytuału religijnego zawierają sens życia; „dalsze życie”, „zmartwychwstanie”, „wieczność”. Jako alternatywę można im przeciwstawić jedynie rezygnację¹⁴⁰. Wszystkie rytuały religijne z ich religijną symboliką dostarczają „religijnych interpretacji” codziennego doświadczenia jednostek i wspólnot religijnych oraz religijnych odpowiedzi na bieżące problemy egzystencjalne.

Następnie, rytuał religijny przypomina, odnawia i przekazuje fundamentalne wartości religijne. Stąd też świadomy w nim udział przyczynia się z jednej strony do internalizacji tych wartości, z drugiej zaś do zabezpieczenia ich i przekazania następnym generacjom. Na szczególne podkreślenie zasługuje tutaj religijna socjalizacja, nie tylko w fazie

¹³⁶ J. Cazaneuve, *Sociologie du rite*, Paris 1971, s. 15.

¹³⁷ Por. Van der Leeuw, dz. cyt., s. 291.

¹³⁸ Tamże, s. 290.

¹³⁹ Por. M. Mead, *Ritual and Social Crisis*, w: Shaughnessy, dz. cyt., s. 89.

¹⁴⁰ Bischofberger, dz. cyt., s. 158—159.

inicjatywnej (socjalizacja rodzinna), ale także w dalszych fazach (socjalizacja permanentna). W tym zakresie rytuał pełni ważną funkcję w stosunku do wszystkich generacji; zapewnia kontynuację wartości religijnych. Warto jednak dodać, że wartości te ukryte są w symbolach. Dlatego podstawowego znaczenia nabiera tutaj przeżywanie zawartych w nich treści oraz otwartość na płynące z nich konsekwencje.

W końcu rytuał religijny przyczynia się do ożywienia więzi religijnych tak pionowych, jak i poziomych. Więzi pionowe kształtują się pomiędzy liderem a uczestnikami zdarzenia rytualnego, zaś więzi poziome kształtują się pomiędzy samymi uczestnikami. Obydwa rodzaje więzi są konieczne dla trwania i rozwoju autentycznej wspólnoty religijnej. Zawiązują się one przez wzajemne komunikacje i interakcje, jakie podejmują uczestnicy rytuału w dążeniu do realizacji wspólnych wartości religijnych. Zdarzenia rytualne stanowią okazję dla ich utrwalenia i szansę dla ich kontynuacji. Dzięki nim wytwarza się wśród uczestników rytuału poczucie identyczności w płaszczyźnie religijnej.

Z socjologicznego punktu widzenia uczestnicy zdarzenia rytualnego tworzą bądź publiczność, bądź zgromadzenie. Publiczność jest to krótkotrwała, efemeryczna, heterogeniczna zbiorowość, która charakteryzuje się tymczasowością i brakiem więzi. Natomiast mianem zgromadzenia zwykle określa się grupę ludzi mniej lub bardziej regularnie pozostających w komunikacjach i interakcjach dla realizacji wspólnego celu¹⁴¹. W tym drugim przypadku zachowanie uczestników rytuału może jednak być albo bierne („widzowie”), albo czynne („zaangażowani”). Jak się wydaje, uczestnicy rytuału religijnego najczęściej tworzą publiczność, a więc przejściową zbiorowość, pozbawioną więzi łączących ich nawzajem. Stanowią oni „agregat”, czyli zespół „atomów”, pozostających „obok siebie”. Jeśli zaś tworzą zgromadzenie, to często zachowują się biernie, czyli „patrzają”, a nie uczestniczą, angażują się, przeżywają. Wskazuje to na fakt, że tzw. „świadomość zbiorowa” („collective conscience”) jest raczej słaba. Rzadziej zdarza się zgromadzenie, które zachowuje się czynnie, wytwarzając poczucie „my” (we-feeling). Tymczasem ten typ zbiorowości może wytworzyć wspólnotę opartą na emocjonalnym przyłgnięciu do wartości religijnych, wzajemnym zaangażowaniu w zdarzenie rytualne i głębokim przeżyciu, które znajduje przedłużenie w codzienności¹⁴². Stąd też autentyczna wspólnota uczestników rytuału religijnego w rzeczywistości jest raczej ideałem, ku któremu się zmierza, niż faktem społecznym.

¹⁴¹ Por. B o c o c k, dz. cyt., s. 54—59.

¹⁴² Por. R. N i s b e t, *The Sociological Tradition*, London 1967, s. 80.

Trzecią funkcją rytuału religijnego jest przemiana moralna, która nabiera podwójnego charakteru — indywidualnego i społecznego. Wspomniano już, że autentyczne uczestnictwo w rytuale religijnym wnosi w życie ludzkie nowość i świeżość, a co za tym idzie, odrodzenie obyczajów. Zaznacza się to najpierw w życiu jednostki, która w oparciu o obowiązujące w danej religii normy moralne i wzory zachowań moralnych, kształtuje swoją postawę i codzienną aktywność. Te implikacje etyczne uczestnictwa w rytuale traktuje ona jako odpowiedź na wyzwanie sacrum, która urzeczywistnia się w działaniu. Zaznacza się to także w życiu społecznym z jednej strony w postaci dążności do przewyciężenia egoizmu, samolubstwa i odosobnienia, z drugiej zaś w postaci kształtowania stosunków społecznych opartych na autentycznym braterstwie. Mieści się w tym poszanowanie godności ludzkiej, wzajemnych uprawnień i obowiązków, sprawiedliwość, miłość.

W chrześcijaństwie przemiana moralna wykracza poza wszelkie kodeksy moralne. Zakłada ona internalizację ideałów ewangelicznych, przewyciężenie zła, które jest w człowieku, narodzenie się nowego człowieka, miłość wszystkich ludzi, nawet nieprzyjaciół, budowanie wspólnoty, w której egoizm zostaje przewyciężony przez wiarę, nadzieję i miłość. Charakterystyczne jest jednak, że te następstwa etyczne, np. w katolicyzmie, nie zawsze były właściwie interpretowane. W praktyce życia codziennego kładziono nacisk nie tyle na wymagania religii, ile raczej na chęć dobrego życia oraz na żal wobec obrażonego Boga. Doprowadziło to do przeceniania roli instytucji Kościoła i do obserwacji o charakterze rytualnym. Pisząc o tym, O. Schreuder z naciskiem podkreśla, że w masach wierzących zaniedbanych pod względem etyczno-religijnym upowszechniło się przekonanie, jakoby można było osiągnąć zbawienie, jeśli tylko będą korzystać z instytucji religijnych przez uczęszczanie do kościoła i udział w obrzędach religijnych¹⁴³. W konsekwencji dobrego katolika rozpoznawano nie według konsekwencyjnego parametru religijności, np. przez stosunek do bliźnich nacechowany miłością i braterstwem, lecz według ilości spełnianych rytuałów religijnych. Podkreślając moment rozdźwięku między rytuałem religijnym a przemianą moralną, chodzi tylko o zwrócenie uwagi na fakt, że udział w nim zawiera implikacje etyczne, które polegają na konkretyzacji odpowiedzi na wyzwanie sacrum i na przyporządkowanie się woli sacrum. Uczestnictwo w rytuale bez tych implikacji nie jest pełne, a poniekąd nawet wypaczone.

¹⁴³ O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung*, Freiburg i. Br. 1967, s. 42.

Pozostają jeszcze do omówienia społeczne skutki udziału w rytuale religijnym, które traktuje się jako funkcje ukryte. Jak zaznaczono, celem rytuału religijnego jest jednoczenie ludzi z sacrum i między sobą w płaszczyźnie religijnej. Następstwa społeczne mogą być tylko wtórne i uboczne, choć w praktyce może być odwrotnie. Spośród skutków społecznych najważniejsza jest integracja. Rozumie się przez nią z jednej strony konsens w odniesieniu do wartości zapewniających orientację członkom grupy społecznej czy społeczeństwa, z drugiej zaś więzi wytwarzające się wokół tych wartości¹⁴⁴. Rytuał religijny przyczynia się do integracji w obydwu tych zakresach, bo po pierwsze, dostarcza szerszej orientacji związanej z sacrum, w świetle której wszelka frustracja, deprywacja, bezsilność mogą być doświadczane jako sensowne, a po drugie, dysponuje rytuałami ułatwiającymi nawiązanie relacji z sacrum, które jest w stanie zagwarantować poczucie bezpieczeństwa jednostce i utrzymanie morale grupy społecznej. W szczególności — jak wykazują funkcjoniści — uczestnictwo w rytuale religijnym sprowadza następujące skutki społeczne, a mianowicie¹⁴⁵:

a) Rytuał religijny poprzez nawiązanie kontaktów z sacrum stwarza możliwości pocieszenia i pojednania. W obliczu niepewności ludzie potrzebują emocjonalnego wsparcia: pocieszenia, gdy spotkają się z rozczarowaniami i pojednania, gdy znajdują się w konflikcie. Rytuał pomaga zminimalizować rozczarowania, rozładować konflikty i wzmocnić morale.

b) Rytuał religijny dostarcza emocjonalnej podstawy dla nowego bezpieczeństwa i nowej identyczności w sytuacji przemian, zdarzeń losowych i oddziaływania różnych prądów. Czyni to z jednej strony przez odniesienie losu człowieka do sacrum, a z drugiej, przez odniesienie zmiennych sytuacji, zagrożeń i dwuznaczności do ustabilizowanego systemu wartości religijnych. W ten sposób rytuał przyczynia się do stabilności, porządku i utrzymania status quo.

c) Rytuał religijny wspiera wartości ustabilizowanego społeczeństwa, ponieważ cele wspólne stawia ponad indywidualnymi opcjami i grupowymi interesami. Ponadto legitymizuje on utrwalone w społeczeństwie normy i wzory zachowań, ponieważ w przypadku dewiacji i alienacji dostarcza środków umożliwiających powrót do społeczeństwa i integrację. W ten sposób rytuał nie tylko sakralizuje wartości, ale także legitymizuje uznane normy i wzory zachowań, przez co pomaga w utrzymaniu porządku i stabilności; odstępcom zaś zapewnia rekonyliację i bezpieczny powrót.

d) Rytuał religijny przyczynia się do integracji ludzkiej osobowości

¹⁴⁴ Por. Houtart, Rémy, dz. cyt., s. 179.

¹⁴⁵ Por. O'Dea, *The Sociology of Religion*, s. 13—16.

poprzez ukazywanie perspektywy ostateczności. Jednostki ludzkie dostrzegając swoje powołanie i przeznaczenie, rozwijają ważne aspekty swej osobowości i utrwalają je w zdarzeniach rytualnych. Inaczej mówiąc, rytuał przyczynia się do uświadomienia „kim one są i czym one są” („who they are, what they are”). K. Davis pisze, iż rytuał religijny „dostarcza jednostce poczucia identyczności z odległą przeszłością i z bezgraniczną przyszłością. On rozszerza jej «ego», ponieważ czyni jej ducha znaczącym dla universum i universum znaczące dla niej”. I dodaje, że przyczynia się on do „integracji osobowości”¹⁴⁶.

e) Rytuał religijny związany jest ze wzrostem i dojrzewaniem jednostki oraz jej przejściem przez różne fazy wieku — od kolebki aż do grobu. Te „przejścia” powodują różne trudności i rodzą różne problemy. W dzieciństwie jednostka musi się uczyć podstawowego zaufania do innych ludzi; później musi rozwijać zdolności do samodzielnego życia; a jeszcze później musi uczyć się zdobywania satysfakcji i opanowania impulsów w konfrontacji ze społecznie sprawdzonymi celami i wzorami zachowań. We wszystkich tych fazach rytuał wspomaga jednostkę ludzką, przyczyniając się do pokonania trudności i rozwiązania problemów.

Biorąc pod uwagę wymienione rezultaty społeczne uczestnictwa w rytuale religijnym, trzeba podkreślić, że oprócz własnych, specyficznych funkcji, pełni on znaczące funkcje społeczne: w jakiejś mierze pozostaje w służbie społeczeństwa¹⁴⁷. Zdarza się jednak, że rezultaty społeczne dominują nad rezultatami religijnymi, zwłaszcza w masowych zdarzeniach rytualnych, np. w sytuacji funkcjonowania religii w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Uczestnicy rytuałów religijnych traktują wówczas religię jako czynnik integrujący naród. E. Pin pisze o nich następująco: „Ich udział w ceremoniach świadczy nie tyle o spontanicznej potrzebie, co raczej jest wyrazem poparcia, jakiego są skłonni udzielać religii. Pomimo pewnej niechęci do ludowego charakteru tych uroczystości mogą nawet przypadkiem brać udział w procesjach lub nowennach. Ale czyż nie należy popierać kleru, który stara się czynić dobro i dawać dobry przykład ludowi?”¹⁴⁸.

Omówiony w tym rozdziale rytuał religijny z punktu widzenia genezy, instytucjonalizacji i funkcji, pozwolił na ukazanie jego specyfikacji jako zjawiska religijnego. Rytuał ten jest wyrazem doświadczenia religijnego, utrwalonym w postaci instytucji, która funkcjonuje w konkretnych warunkach miejsca i czasu. Przeprowadzone analizy mają cha-

¹⁴⁶ K. Davis, *Human Society*, New York 1948, s. 24.

¹⁴⁷ Por. Houtart, Rémy, dz. cyt., s. 179.

¹⁴⁸ E. Pin, *Motywacje postaw religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej* [tłum. z franc.], „Znak”, 21(1969) 526—527.

rakter ogólny, nie odnoszą się zatem do konkretnych religii. Niemniej dorobek antropologów kultury, fenomenologów, socjologów ma duże znaczenie dla zrozumienia rytuału religijnego w różnych religiach, wyznaniach i sektach.

IV. PRZEMIANY RYTUAŁU RELIGIJNEGO

Wszystkie rytuały w społeczeństwach rozwiniętych podlegają kompleksowemu procesowi dyferencjacji i autonomizacji. Rezultatem tego procesu jest specyfikacja różnego typu rytuałów, w tym także rytuału religijnego. Nie oznacza to, że w ramach poszczególnych typów rytuałów nie dokonują się przemiany. Gdy chodzi o rytuał religijny, który stanowi tutaj szczególny przedmiot zainteresowań, przemiany te mają dwojaki charakter: z jednej strony obserwuje się zanikanie sacrum w dotychczasowych rytuałach tzw. „mieszanych” (religijnych i cywilnych), z drugiej zaś konstatuje się pewne tendencje wskazujące na zmianę „miejsca” sacrum w samych rytuałach religijnych. Zasygnalizowane przemiany są wielorako i kompleksowo uwarunkowane; dlatego wcześniej trzeba — przynajmniej ogólnie — ukazać ważniejsze czynniki, wpływające na przemiany rytuału religijnego.

1. *Czynniki warunkujące przemiany rytuału religijnego*

Podział wspomnianych czynników nie jest łatwy. Jedne z nich funkcjonują „oddolnie”, spontanicznie, inne zaś „odgórnie”, planowo. Do czynników oddziałujących spontanicznie, a przy tym wywołujących przemiany w społeczeństwie i w kulturze, należą sekularyzacja oraz jej następstwo, pluralizm społeczno-kulturowy. Do analogicznych czynników, jednakże intensyfikujących przemiany, należą dwa: industrializacja i urbanizacja. Natomiast do czynników oddziałujących planowo i wpływających w różny sposób na przemiany zaliczają się następujące: laicyzm i laicyzacja kierowana oraz reformy liturgiczne Kościoła. W zasadzie wszystkie te czynniki uwzględnia się w badaniach przemian społeczno-kulturowych, a w ich zakresie, także przemian rytuału religijnego. Trzeba dodać, że spośród wymienionych czynników laicyzm i laicyzacja kierowana stanowią o pewnej specyfice takich społeczeństw, jakim jest np. współczesne społeczeństwo polskie.

Wychodząc od sekularyzacji, trzeba najpierw podkreślić, że nie jest ona doprecyzowana ani z punktu widzenia znaczącego procesu w społeczeństwie i kulturze, ani też z punktu widzenia naukowej konceptuali-

zacji i operacjonalizacji. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych naszego stulecia sekularyzację traktowano jako podstawową tezę wyjaśniającą spadek religijności instytucjonalnej oraz związanego z nią zjawiska rytuału religijnego. Pewien odwrót od tej tezy nastąpił dopiero w latach siedemdziesiątych, kiedy to zauważono z jednej strony odrodzenie religijności w parametrze doświadczeniowym, z drugiej zaś utrzymywanie się religijności ludowej, mimo gwałtownych i intensywnych przemian. Tym niemniej sekularyzacja jest faktem społecznym, a tzw. teza sekularyzacyjna stanowi jedną z możliwych interpretacji dokonujących się współcześnie przemian społeczno-kulturowych. Istotne znaczenie ma jednak samo rozumienie sekularyzacji.

L. Schneider w swoich studiach nad sekularyzacją wyróżnia cztery różne znaczenia tego terminu, a mianowicie¹⁴⁹: a) Sekularyzacja jako desakralizacja i racjonalizacja społeczeństwa. Procesy te związane są z jednej strony z desakralizacją profanum, a z drugiej ze wzrostem postaw racjonalnych, wykluczających religijną orientację na wartości ostateczne; b) Sekularyzacja jako spadek religii w społeczeństwie z uwagi na postępujący proces dyferencjacji. Od czasu T. Parsonsa zjawisko to interpretuje się jako uwolnienie się instytucji świeckich spod zorganizowanej kontroli instytucji religijnych¹⁵⁰; c) Przekształcanie się wartości religijnych w wartości świeckie, czyli religia staje się „zdenaturalizowana”; d) Utrata społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyki i instytucji. Wymienione koncepcje sekularyzacji, jak widać, wiążą się nie tylko ze stopniowym wyzwaniem się (autonomizacją) społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji, ale także z zanikaniem poczucia sacrum w postawach i mentalności ludzi, objętych procesem sekularyzacji. Prowadzone w różnych krajach badania socjoreligijne wykazują, że sacrum nie zanika, lecz zmienia miejsce w społeczeństwie, podobnie religia nie zanika, lecz zmieniają się jej formy, co oznacza, że ludzie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych mają potrzebę nadnaturalnego i sacrum¹⁵¹. Niemniej samo pojęcie sekularyzacji pozostaje niejasne i niewyraźne. Wiąże się to prawdopodobnie z różnymi założeniami ideologicznymi studiów i dyskusji w tym zakresie. D. Martin proponuje, by termin „sekularyzacja” usunąć ze słownika socjologicznego¹⁵².

¹⁴⁹ L. Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York 1970, s. 176—177.

¹⁵⁰ T. Parsons, *Social Structure and Personality*, London 1964, s. 311.

¹⁵¹ Por. G. Lüschen [i inni], *Family, Ritual and Secularization*, „Social Compass”, 19(1972) 534.

¹⁵² Por. Wstęp, przypis 2. Autor bierze pod uwagę różne uwarunkowania tezy sekularyzacyjnej i odnosi się do niej sceptycznie (por. przypis 2).

Tutaj przyjęto pojęcie sekularyzacji sformułowane przez P. Bergera i Th. Luckmanna. Przez sekularyzację autorzy rozumieją stopniowe wyzwalanie się (autonomizację) społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia¹⁵³. Stosownie do tej definicji sekularyzacja polega z jednej strony na zanikaniu dominacji religii instytucjonalnej w strukturze i kulturze społeczeństwa, z drugiej zaś na wytworzeniu się sytuacji współzawodnictwa pomiędzy różnymi systemami znaczenia, których nosicielami są wspólnoty, instytucje, grupy społeczne. Proces sekularyzacji obejmuje wszelkie religie, wyznania, sekty, a także ideologie będące substratami religii. Jak zaznaczają wspomniani wyżej autorzy, sekularyzacja „ab initio” zawiera pluralizm¹⁵⁴, który kształtuje się powolnie, ale długofalowo; jest on skutkiem sekularyzacji.

Trudno jest określić moment czasowy pojawienia się sekularyzacji i pluralizmu. Ogólnie przyjmuje się, że początki ujawnienia się tych procesów sięgają jeszcze średniowiecza (rozwój miast, powstanie grup i organizacji społecznych emancypujących się spod wpływów Kościoła, walka cesarstwa z papieżem). Zasadniczo procesy te zostały zapoczątkowane w dziedzinie polityki. Później, pod wpływem renesansu i oświecenia stopniowo się pogłębiały i poszerzały na inne dziedziny społeczeństwa i kultury. Przykładem mogą tu być nauki przyrodnicze (astronomia) i filozoficzne (Kartezjusz). Momentem przełomowym w upowszechnianiu się ich była Wielka Rewolucja Francuska. Rodzące się społeczeństwo mieszczańskie, warstwa intelektualistów, a później warstwa proletariatu, odrzucały sakralny porządek doczesny, domagając się jednocześnie zeświecczenia wszystkich dziedzin społeczeństwa. Na zintensyfikowanie się tych procesów wpłynęły kolejne rewolucje przemysłowe i tzw. urbanizacja świata.

Koncentrując się na skutkach sekularyzacji, przyjrzyjmy się pokrótce pluralizmowi, który upowszechnia się w płaszczyźnie społecznej i kulturowej. Przez pluralizm społeczny (strukturalny) rozumie się sytuację, w której grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentaryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji w preferowaniu, legitymizowaniu i urzeczywistnianiu własnych systemów znaczenia. Z określenia tego widać, że ten rodzaj pluralizmu pozostaje w ścisłym powiązaniu z pluralizmem kulturowym. W tym przypadku przez pluralizm rozumie się sytuację, w której występuje konkurencja w zakresie preferowania różnych systemów znaczenia (filozofii

¹⁵³ P. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Köln und Opladen 1966, s. 74.

¹⁵⁴ Tamże, s. 74—75.

życia, światopoglądów) i pozyskiwania dla nich klientów na „rynku światopoglądowym”¹⁵⁵. W obydwu przypadkach pluralizm polega na współzawodnictwie z jednej strony pomiędzy wyspecjalizowanymi grupami i instytucjami, zacieśniającymi swe zadania do szczególnej funkcji społecznej, z drugiej zaś pomiędzy wielością i różnorodnością systemów znaczenia dla pozyskania zwolenników.

Pluralizm społeczny i kulturowy wpływa na mentalność ludzi i na instytucje społeczne. W zakresie rytuału religijnego wpływ ten zaznacza się m.in. w zanikaniu niektórych rytuałów religijnych, np. związanych z rolnictwem, w specjalizacji rytuałów, np. „mieszanych”, w prywatyzacji rytuałów, np. akcentowanie rytuałów rodzinnych.

Jak wspomniano, czynnikami wzmagającymi oddziaływanie sekularyzacji i pluralizmu, są industrializacja i urbanizacja. Gdy chodzi o pierwszy z nich¹⁵⁶, trzeba podkreślić, że jest to proces kompleksowy związany z miejscem i czasem. Dlatego też jego oddziaływanie na rytuał religijny ma raczej pośredni charakter, dokonuje się poprzez zmiany w konkretnym otoczeniu. Industrializacja wpływa najpierw na zróżnicowanie społecznych systemów. Znajduje to wyraz w powstawaniu nowych instytucji, centrów władzy, statusów-ról, które zawdzięczają swą dynamikę i inspirację rodzącemu się społeczeństwu przemysłowemu. Sytuacja ta wpływa na rozluźnienie tradycji religijnych, reorientację wzorów zachowań religijnych, zmniejszenie się roli instytucji religijnych. Inaczej mówiąc, środowisko zsakralizowane przekształca się w środowisko zsekularyzowane. Następnie industrializacja wpływa na zróżnicowanie kulturowe. Dokonujące się zmiany otoczenia sprzyjają upowszechnianiu się wartości, wzorów zachowań i ocen związanych z dynamiką nowego typu społeczeństwa. Podstawowego znaczenia nabierają: racjonalność, produktywność, skuteczność, sformalizowanie stosunków społecznych itd., które kształtują specyficzną mentalność ludzi, podatną na pluralizm światopoglądowy. Najbardziej charakterystyczne w dziedzinie religii dla tej mentalności są postawy skrajne — pogłębienie religijności lub odejście od tradycji religijnych.

Dodać trzeba, że industrializacja wytwarza szczególnie klimat techniczny. Człowiek jako czynnik postępu i produkcji dóbr materialnych traktowany jest jako władca maszyny i manipulator swego losu. Uzewnętrznia się to w „zmaterializowaniu” różnych dziedzin życia i w kształ-

¹⁵⁵ Tamże, s. 73.

¹⁵⁶ Przez „uprzemysłowienie” na ogół rozumie się proces budowy i rozbudowy przemysłu w danym kraju lub regionie. Proces ten jest kompleksowy: obejmuje z jednej strony innowacje techniczne i zmiany ekonomiczne pozostające we wzajemnym sprzężeniu, z drugiej zaś społeczne skutki we wszystkich podstawowych dziedzinach życia.

towaniu się postaw konsumpcyjnych. Niektórzy twierdzą, że klimat techniczny prowadzi do zmian uwarunkowań psychospołecznych, które w społeczeństwie tradycyjnym sprzyjały doświadczeniu religijnemu. W nowych warunkach kształtuje się orientacja na „ten świat”, a w konsekwencji dokonuje się sekularyzacja doświadczenia, przynajmniej w niektórych kręgach ludzi¹⁵⁷.

Obok industrializacji, także urbanizacja przyczynia się do intensyfikacji wspomnianych wyżej procesów. Wpływ jej jest również kompleksowy i zróżnicowany w zależności od miejsca i czasu; niemniej jest on silniejszy od industrializacji. Proces urbanizacji jest różnie rozumiany w socjologii¹⁵⁸. Tutaj utożsamia się go z „umiastowieniem”, a więc z rozwojem miast i upowszechnianiem się miejskiego stylu życia. Miasta, zwłaszcza w rejonie uprzemysłowienia, cechują się dużą mobilnością i anonimowością. Mobilność zarówno horyzontalna (migracje wewnętrzne i zewnętrzne), jak i wertykalna (zmiana klasy społecznej, statusów, ról) sprzyja zachwianiu się systemów wartości, relatywizacji wzorów zachowania i ocen, a w końcu anomii¹⁵⁹. Z kolei anonimowość środowiska miejskiego prowadzi do pewnego indyferentyzmu i zagubienia; brak jest warunków identyfikacji. Trzeba podkreślić, że w tej sytuacji ma miejsce szeroki zakres tolerancji i swobody moralnej, co sprzyja dewiacjom, ale zarazem umotywowanym wyborom. Inaczej mówiąc, urbanizacja przyczynia się z jednej strony do wyzwolenia się człowieka spod presji zewnętrznych, z drugiej zaś otwiera przed nim szerokie możliwości autodeterminacji we wszystkich dziedzinach życia i aktywności.

Urbanizacja w niejednakowy sposób wpływa na religijność mieszkańców miast. Grupy najbardziej zintegrowane, do których zalicza się stałych mieszkańców miast, mogą podtrzymywać tradycyjno-instytucjonalny system wartości religijnych oraz odpowiadające im wzory zachowań religijnych. Niektórzy spośród tej kategorii mieszkańców, tzw. elity, mogą poszukiwać nowych form religijności pogłębionej lub religijności prywatnej i selektywnej. Ludność napływowa, tzw. imigranci, może bądź szukać ucieczki w postaci podtrzymywania dotychczasowej religijności środowiskowej, nie przystosowanej do środowiska miejskiego, bądź ulec indyferentyzmowi religijnemu a nawet ateizmowi. Wszystkie wymienione możliwości przemian religijności pod wpływem urbanizacji rzutują na rytuał religijny, na jego podtrzymanie w tradycyjnej formie, na jego

¹⁵⁷ Por. Milanesi, *Religionssoziologie*, s. 125.

¹⁵⁸ Por. np. rozprawę: J. Ziółkowski, *Urbanizacja — Miasto — Osiedle. Studia socjologiczne*, Warszawa 1965.

¹⁵⁹ Por. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* [tłum. z ang.], Warszawa 1982, s. 185 nn.

pogłębienie, np. przez wzrost świadomego uczestnictwa, lub wreszcie na jego zanik (porzucenie lub pozostawienie form bez religijnych treści).

Przejdźmy z kolei do pozostałych czynników, oddziałujących planowo na rytuał religijny. Pierwszy z nich to laicyzm i laicyzacja kierowana, programowa, sterowana, wiążąca się z założeniami ateistycznego ustroju socjalistycznego. W tym ustroju od strony negatywnej zakłada się „eliminowanie wpływów i kontroli religii i organizacji religijnej, oczyszczenie sfery «profanum» z zakresu «sacrum»”, a od strony pozytywnej wprowadzenie „nowych struktur nie podlegających już ukierunkowaniu przez religię”¹⁶⁰. Państwo socjalistyczne nie jest świątopoglądowo neutralne, ponieważ zakłada upowszechnienie określonego świątopoglądu „naukowego”. Oznacza to, że tzw. jedność moralno-polityczna jest tylko etapem przejścia do jedności ideologicznej. Konsekwencją tych założeń jest upowszechnianie rytuałów laickich, które z pewnego punktu widzenia można traktować jako substraty rytuałów religijnych.

Propagowanie rytuałów laickich można traktować jako działania bezpośrednie, zmierzające do innowacji, a w miarę upowszechniania się ich w społeczeństwie, do instytucjonalizacji. Obok nich występują działania pośrednie, które zmierzają do ukształtowania nowego typu osobowości socjalistycznej i do zmiany potrzeb symbolicznych, odpowiadających kulturze socjalistycznej. Chodzi tu o swoiście rozumianą laicyzację instytucji życia publicznego oraz o laicyzację mentalności ludzi. W dziedzinie rytuału działalność ta może prowadzić do zapotrzebowania na nowy, areligijny system wartości oraz oparte na nim wzory zachowań symbolicznych.

Z kościelnego punktu widzenia zwraca się uwagę na tzw. reformę liturgiczną, a więc na pewne innowacje w stosunku do dotychczasowych form ekspresji. Nie polega ona jednak na zmianie czy modyfikacji zewnętrznych form, lecz na powiązaniu rytuału z doświadczeniem religijnym, którego ten rytuał jest wyrazem. Jak wykazano, sakralna dymensja ludzkiego doświadczenia ujawnia się w każdym typie społeczeństwa. Jest ona mniej związana z systemem wierzeń czy z wartościami moralnymi, bardziej zaś z uczuciami i emocjami. Chodzi wszakże o przeżycie sacrum. Jak wykazał J. Wach na przykładzie wielkich religii świata, ludzie rozwijali rytuał religijny, by znaleźć siłę do przeżycia sacrum, a co za tym idzie, znaleźć sens i identyczność¹⁶¹. Współcześnie również chodzi o taki rytuał religijny, który byłby w stanie dostarczyć ludziom form przeżycia sacrum na miarę ich potrzeb. Tworzenie ruchów religijnych

¹⁶⁰ J. F. Godlewski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978, s. 14—15.

¹⁶¹ Wach, *Socjologia religii*, s. 53, 65, 188.

wskazuje na fakt, że istnieją w tym zakresie niedociągnięcia w religiach instytucjonalnych. Być może, jedną z przyczyn powstawania tych ruchów jest dysfunkcjonalność księży. Jak wiadomo, są oni o wiele bardziej funkcjonalni w warunkach stabilnych niż w warunkach zmiany. Stąd też laikat poszukuje nowych, bardziej adekwatnych form przeżycia sacrum.

Następnie trzeba podkreślić, że w doświadczeniu ludzkim wyróżnia się sferę sacrum i profanum. Kościoły miały dawniej tendencję do podtrzymywania różnicy pomiędzy nimi, a właściwie jeszcze ją zdradzają. Reforma liturgiczna winna zmierzać do zbliżenia tych dwóch wymiarów doświadczenia nie przez sakralizację, lecz przez konsekrację świeckiego, przy jednoczesnym zachowaniu jego autonomii. J. A. Robinson zauważa, że cechy liturgii przyszłości to nieformalność, zmienność, przystosowanie do codziennego stylu życia, ale nie chodzi o wciąganie religijnego świata w profanum ani też o wciąganie profanum w Kościół¹⁶². Chodzi raczej o przełamanie rygorystycznego przedziału między sacrum a profanum, o uświęcenie świeckiego, o stworzenie czegoś w rodzaju „the common Holy”¹⁶³.

Dalej, instytucjonalizacja rytuału może prowadzić do obiektywizacji symboli i do zerwania związku z pierwotnym doświadczeniem. Stąd reforma liturgiczna to także odnowienie symboliczne słów, gestów, sposobów zachowania. Wiąże się to ze zmianą mentalności ludzi ukształtowanej w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Ludzie zachowują zdolność do symbolicznej ekspresji. Jednakże nie rozumiejąc symboli religijnych, mogą próbować zastąpić je innymi, tzw. substratami, np. symbolami występującymi w widowiskach sportowych, artystycznych, politycznych, w czym pomagają współczesne środki audiowizualne. Symbole te występują na tej samej płaszczyźnie i choć nie wskazują na „tamten świat”, to jednak stanowią przeszkodę dla autentycznego doświadczenia religijnego. Stąd też tak ważne jest ciągle odnawianie znaczenia symboliki religijnej i przystosowywanie jej do zmieniającej się mentalności ludzi. Jedynie „żywe” symbole religijne są „czytelne” i adekwatne do potrzeby symbolicznej ekspresji współczesnego człowieka.

Wreszcie reforma liturgiczna poniekąd uwarunkowana jest współczesną sytuacją. Jak wiadomo, obecnie stwierdza się powszechną dążność do tworzenia wspólnoty religijnej, m.in. podczas zgromadzenia eucharystycznego. Wspólnota staje się szczególnym przedmiotem uwagi, zaś symbolizm religijny interpretowany jest w relacji do niej. Relacje ludzi reli-

¹⁶² J. A. Robinson, *Christian Freedom in a Permissive Society*, London 1970, s. 162.

¹⁶³ Boccock, dz. cyt., s. 75.

gijnych z sacrum mają drugorzędne znaczenie. Zjawisko to można traktować jako funkcję ukrytą rytuału religijnego. Tymczasem zapomina się, że rytuał ma przede wszystkim odnawiać relację ludzi religijnych z Bogiem. Święta wspólnota ma charakter wtórny, choć jest ważna, ale nie ważniejsza od pierwszego odniesienia. Właściwe potraktowanie tych relacji stanowi jedno z trudniejszych zadań reformy liturgicznej, zwłaszcza w tych Kościołach, gdzie kładzie się szczególnie akcent na interakcje poziome.

Należałoby jeszcze dodać, że reforma liturgiczna powinna mieć na uwadze także eliminowanie elementów magicznych i tajemniczych. Chodzi o te zjawiska, które są niezrozumiałe z punktu widzenia symboliki danej religii, a także o język mało komunikatywny dla uczestników rytuału oraz o autorytaryzm duchownych, których kontakt ze światem numinosum jest niezrozumiały dla otoczenia.

Jak widać z powyższego, reforma liturgiczna ma duże znaczenie w kształtowaniu rytuału religijnego. Może ona stanowić czynnik sprzyjający dla jego utrzymania i rozwoju, o ile jest właściwie przeprowadzona, a może też być czynnikiem hamującym dla kształtowania świadomego uczestnictwa w nim, o ile ogranicza się do aspektów drugorzędnych. Jak się jednak okazuje, jest ona ważnym czynnikiem warunkującym przemiany rytuału religijnego.

Scharakteryzowane powyżej czynniki koncentrują się bądź na perspektywie, bądź na prospektywie przemian. Z perspektywą przemian związane są czynniki spontaniczne. Znając procesy i mechanizmy przemian, można odpowiednio nimi pokierować, w każdym razie wpływać na przystosowanie rytuałów do mentalności i potrzeb ludzi religijnych. Z prospektywą zaś wiążą się czynniki planowe, które sterują przemianami rytuałów i ingerują w dokonujące się procesy dla realizacji celów odpowiednich instytucji. Moment ten dodatkowo wskazuje na znaczenie i rolę reformy liturgicznej.

2. Zanikanie sacrum w rytuałach „mieszanych”

Przez rytuały „mieszane” rozumie się tutaj te typy rytuałów, które dawniej były mniej lub bardziej związane z rytuałami religijnymi, obecnie jednak wskutek pogłębiającego się procesu specjalizacji, zacieśniają się do własnych funkcji cywilnych. Spośród nich na pierwszym miejscu należy wymienić rytuały cykli i kryzysów życiowych. Rytuały te są szersze niż wskazuje na to literatura przedmiotu, która sprowadza je najczęściej do tzw. „rytów przejścia” („rites de passage”)¹⁶⁴. Co więcej,

¹⁶⁴ Nazwa „ryty przejścia” pochodzi od A. van Gennepa (*Rites de Passage*, London 1960).

nie są one ani typowo religijne, ani typowo rodzinne, choć mogą być jedno albo drugie w zależności od tego, czy dominuje w nich wartość sacrum, czy tylko wartości rodziny — wąsko lub szeroko rozumianej, czy obydwa typy wartości. Trzeba wreszcie podkreślić, że ulegają one przemianom w różnych kontekstach społeczno-kulturowych, ale zarazem odznaczają się najsilniejszą tendencją do trwania, prawdopodobnie ze względu na ich związek z fazami życia i z kryzysami, ujawniającymi się w różnych okresach życia.

Rytuály cyklów i kryzysów życiowych stanowią ważne kryterium odnoszenia się społeczeństwa i instytucji religijnych do ciała ludzkiego. Seks i urodzenie, choroba i śmierć, są to centralne procesy biologiczne, które występują w tych rytuałach. Rytuály mogą ludziom pomóc w sposobie ustosunkowania się do ich ciała, mogą też stanowić tamę w akceptacji ciała i dostarczyć sposobów „uduchowienia” uczuć ciała. Zależy to od punktu widzenia na naturę człowieka. Dla tych, którzy przyjmują, że człowiek jest przede wszystkim istotą duchową, podstawowe znaczenie będzie miał ten typ rytuałów, który „uduchawia” przeżycia cielesne. Z kolei dla tych, którzy przyjmują, że człowiek jest przede wszystkim cielesnym organizmem, chociaż swoistego rodzaju, podstawowe znaczenie będzie miał ten typ rytuałów, który akcentuje naturalne przeżycia cielesne. Rytuály nie mogą ani pomniejszać ciała, ani tym bardziej go wykluczać. Stanowisko pierwsze prawdopodobnie związane jest z dualizmem wywodzącym się ze starożytnej, greckiej filozofii oraz z wierzeń manichejskich i nie znajduje pokrycia w Biblii. Stanowisko drugie również jest skrajne, ponieważ nie docenia pierwiastka psychicznego i duchowego w człowieku. Chrześcijaństwo w teorii dowartościowuje obydwa te ujęcia w znaczeniu, że darzy szacunkiem ducha i ciało ludzkie, ponieważ opiera się na dogmacie o Wcieleniu. W praktyce jednak występowały tendencje manichejskie, nie doceniające ciała ludzkiego¹⁶⁵.

Zasygnalizowany powyżej stosunek do ciała ludzkiego znalazł szczególnie wyraz w tzw. rytach przejścia. Obejmują one pewien zespół rytuałów, które są związane z jednej strony z biologicznym cyklem życia, z drugiej zaś ze zmianą pozycji społecznej. W socjologii religii traktuje się je jako „praktyki sezonowe”, przez które rozumie się świętowanie czterech okresów istnienia: narodzenie — chrzest, początek młodości — uroczysta komunia św., zmiana stanu życiowego — sakrament małżeństwa, odejście ze społeczności — pogrzeb religijny¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Obecny papież Jan Paweł II wydatnie przyczynia się do zmiany mentalności w tym względzie.

¹⁶⁶ Por. L. Dingemans, J. Rémy, *Charleroi et son agglomeration*, t. I, *Aspects sociologique de la pratique religieuse*, Louvain 1962, s. 24—30.

Znaczenie i wartość praktyk sezonowych było kontrowersyjne. W Holandii jeszcze w 1954 r. wywiązała się dyskusja pomiędzy J. Dhondtem a R. P. Devolderem, która wskazała na ich zupełnie odmienne interpretacje¹⁶⁷. Według Dhondta praktyki te nie mają żadnego znaczenia w badaniach nad religijnością, ponieważ wyrażają jedynie przywiązanie do pewnych tradycji o zabarwieniu folklorystycznym. Z kolei Devolder zaprotestował przeciw temu symplicystycznemu ujęciu wykazując, że mają one znaczenie religijne. Rozstrzygnięcie tej dyskusji może nastąpić jedynie na płaszczyźnie empirycznej, tj. na podstawie badań socjologicznych, które dopiero mogą wykazać, na ile praktyki sezonowe związane są z sacrum, a na ile z profanum.

Według A. van Gennepa, wszystkie rytury przejścia mają wspólną strukturę, a mianowicie¹⁶⁸: a) stan separacji w znaczeniu odłączenia się od starego porządku rzeczy lub od uprzednich warunków społecznych; b) stan marginalny, czyli okres przejściowy, traktowany jako faza ograniczona przez dwa pozostałe stadia; c) stan wcielenia lub włączenia się w nowe warunki lub w nową społeczną sytuację. Jak podkreśla ten autor, rytury przejścia w jednych warunkach dążą do odtworzenia śmierci, zaś w innych warunkach — zmartwychwstania¹⁶⁹. Taki był sens rytów przejścia w społeczeństwach pierwotnych. Charakterystyczne jest, że w społeczeństwach rozwiniętych bazują one na stosunkach społecznych wąskiej i szerszej rodziny. Stąd mają one podobny sens i funkcjonują podobnie jak w społeczeństwach pierwotnych.

M. Gluckman wprowadza rozróżnienie między „rytualizacją stosunków społecznych” („ritualisation of social relations”) a „rytualizmem” („ritualism”). W pierwszym przypadku rytuał spełniany jest przez uczestników stosownie do ich świeckich ról; w drugim przypadku czynności rytualne odnoszą się do mistycznych pojęć, „lecz nie rozwijają rytualizmu poza rolami i stosunkami występującymi w całej zbiorowości”¹⁷⁰. Rytury przejścia są zwykle mieszaniną obydwu tych analitycznych typów. Obserwowane współcześnie zmiany wskazują raczej na proces oddzielania się jednych od drugich. Jeśli rytury przejścia są spełniane w rodzinie lub między rodzinami, to traktuje się je jako „rytualizację stosunków społecznych”; jeśli w tym samym czasie spełniane są w kościele oraz angażują duchownych i wierzących świeckich, to traktuje się je jako „rytualizm” w rozumieniu Gluckmana. Oprócz rozdziału pomiędzy ry-

¹⁶⁷ Tamże, s. 24.

¹⁶⁸ Podaję za: Б о с о с к, dz. cyt., s. 123—124.

¹⁶⁹ Tamże, s. 123.

¹⁷⁰ M. Gluckman, *Les Rites de Passage*, w: M. Gluckman [Ed.], *Essays on the Ritual of Social Relation*, London 1962, s. 24.

tuałami rodzinnymi a religijnymi, dostrzega się także spadek uczestnictwa w rytuale religijnym i wzrost uczestnictwa w rytuale rodzinnym. Wskazuje to na fakt, że w rytach przejścia bardziej akcentuje się profanum niż sacrum, bardziej wartości rodzinne niż wartości religijne. Zasygnalizowane problemy wymagają, jak zaznaczono, badań empirycznych w różnych kontekstach społeczno-kulturowych.

Częściowo podobne a częściowo odmienne problemy związane są z rytuałem estetycznym. Ogólnie przyjmuje się, że tam, gdzie religie rozwijały orientacje na pozaempiryczną rzeczywistość przy jednoczesnym niedoceniuaniu rzeczywistości empirycznej, rytuały ich nie były spontaniczne i sensualne. Prowadziło to do rozwoju alternatywnych systemów rytualnych, opartych na spontaniczności i sensualności, szczególnie wśród tych kategorii ludzi, których potrzeby i interesy nie zostały zaspokojone przez religie. Przykładem tego jest wzrost w ostatnich dwóch wiekach hal tańca, muzyki popularnej oraz różnych widowisk sportowych, kulturalnych i artystycznych. Podobnie niektóre elity, zwłaszcza intelektualne, widząc brak otwartości w religiach na problemy związane z ciałem ludzkim i z sensualnością, zaczęły tworzyć alternatywne systemy rytuałów estetycznych, które stały się substytutami religijnych rytuałów i symboli. Wystąpił też proces odwrotny, mianowicie włączania religijnych rytuałów i symboli do rytuałów estetycznych. Nie był to proces, który wspierał rytuał religijny, lecz proces który polegał na wykorzystaniu rytuałów i symboli religijnych dla celów estetycznych. Wszystkie te zjawiska i procesy wskazują na fakt, że rytuały estetyczne rozwinęły się poza religiami, wykorzystując niedocenione w nich pozytywne podejście do ciała ludzkiego i sensualności¹⁷¹.

Biorąc pod uwagę zasygnalizowany rozdźwięk między religią a rytuałami estetycznymi, R. Wagner pisze: „Wolny Grek, który stawiał siebie na szczycie natury, mógł tworzyć sztukę z wielką radością w dojrzałości; chrześcijanin, który całkowicie odrzuca naturę i siebie samego, mógł tylko złożyć ofiarę swemu Bogu na ołtarzu wyrzeczenia”¹⁷². Reakcja Wagnera na chrześcijaństwo oparta jest na niedoceniuaniu przez chrześcijaństwo ciała i natury oraz na przeakcentowaniu ducha i umysłu. Jako przykład stosunku chrześcijaństwa do ciała i natury podaje się seks i taniec. Kościoły na ogół odnosiły się problematycznie do spraw seksu, stąd sztuka uwzględniająca te momenty rozwijała się poza nimi. Uprawiały ją te kręgi ludzi, które nie podzielały chrześcijańskiej postawy wobec

¹⁷¹ Por. G. van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in the Art*, London 1963; także: Bocock, dz. cyt., s. 149–150.

¹⁷² Cyt. za: A. Goldman, E. Sprinchorn, *Wagner on Music and Drama*, London 1970, s. 60.

seksu. Co więcej, teatry rozwijające się poza wpływem kościołów, stały się „świątyniami”, ale dla innych religii niż chrześcijaństwo. G. van der Leeuw traktuje teatr i kościół jako dwie świątynie, które pozostają we wzajemnych napięciach z uwagi na dwie odmienne religie. „Nie rozpatrujemy teatru i religii — pisze on — lecz dwie odrębne religie, jedną przeciwko drugiej; starożytną religię płodności sacer ludus z jej światłami i seksualnymi symbolami i nową ascetyczną religię chrześcijaństwa. Teatr musi płacić za jego wierność wobec starożytnych, pierwotnych form, wrogim ustosunkowaniem się do niego nowych religii”¹⁷³. Podobnie hale muzyki traktowano jako przeciwieństwo kościołów, zwłaszcza na przełomie XIX i XX w., kiedy to dostarczały rozrywki. Hale te bezpośrednio angażowały uczestników w formie śpiewu, tańców, dialogu z artystami, żartów. Role hal przejęła później telewizja (od 1950 r.) z bogatym programem widowiskowym i rozrywkowym. Telewizję traktuje się jednak jako substrat hal muzyki. Co prawda, przedstawia ona sztuki, widowiska, pieśni, komentarze, ale brak jej dymensji, którą zawierają hale. Oglądając różnorodność widowisk w telewizji nie doświadczają się społecznego zdarzenia, jakie ma miejsce wśród „żywej” publiczności w hali muzyki. Dlatego też w niektórych krajach, po nasyceniu się telewizją, ludzie powrócili do hal muzyki, by przełamać nudę, zacieśnianie się do grona rodzinnego, rutynę życia. W ten sposób odżyło dawne przeciwieństwo kościołów. Warto zwrócić jeszcze uwagę na taniec jako na rytuał najbardziej oddzielony od rytuału religijnego. Kościół niemal od początku ustosunkował się do niego negatywnie (św. Bazyli 344—407). Oddzielenie tańca od kościelnych rytuałów religijnych prowadziło do rozwoju całej sfery sztuki i rozrywki połączonej z muzyką poza Kościołami, a co więcej, przyczyniło się do konkurencji z religią instytucjonalną. Konkurencja ta ujawniła się przede wszystkim w płaszczyźnie rytuału, który angażuje całego człowieka, zwłaszcza emocje. Prawdopodobnie wrogi stosunek Kościołów do tańca ma jednak głębsze podłoże. Taniec często jest zmysłowy i erotyczny, tzn. koncentruje się na ciele. G. van der Leeuw pisze: „Jest oczywiste, że punkt widzenia na życie, w którym pomija się ciało, nie może popierać pięknego ruchu [tj. tańca]; to właśnie religia, która przede wszystkim egzaltuje dziewictwo, musi nienawidzić ruchu ciała; to właśnie nadzieja na uwolnienie od ciała przez śmierć nie oczekuje wyrazów uczucia [...] przez taniec”¹⁷⁴. Odrzucając taniec Kościoły nie zaniedbały tzw. ruchów rytmicznych, które są wyrazem wspólnoty i kontaktu z sacrum, np. procesje.

¹⁷³ Van der Leeuw, dz. cyt., s. 97.

¹⁷⁴ Tamże, s. 54—55.

Powyższe uwagi wskazują na fakt, że rytuały estetyczne, zwłaszcza te, które są związane z ciałem ludzkim i sensualnością, rozwinęły się poza, a nawet przeciw Kościołom, jako pewna alternatywa rytuałów religijnych. Nie oznacza to, że nie było prób powrotu tych rytuałów do religii. Z jednej strony było wielu artystów, którzy swoją twórczość interpretowali w kategoriach religijnych, z drugiej zaś, powstało wiele dzieł sztuki, które wiązały się bezpośrednio z rytuałem religijnym. Niemniej sacrum w rytuałach estetycznych zarówno w przeszłości, jak i współcześnie zasługuje na badania i dyskusje, zmieniał się bowiem kontekst społeczno-kulturowy, mentalność ludzi i punkt widzenia Kościoła na ten typ rytuałów.

Pozostają jeszcze do omówienia rytuały cywilne, w których występują elementy religijne. Ze względu na szeroki ich wachlarz, częściowo zresztą omówiony na innych miejscach tego opracowania, tutaj zwróci się uwagę tylko na rytuały polityczne i narodowe. Każdy naród dla swej identyczności potrzebuje symboliki zawartej w rytuałach. Od najdawniejszych czasów dostarczały jej religie, panujące lub dominujące, które pozostawały na usługach swego narodu.

Historia Kościołów świadczy, że zawsze występowały powiązania między polityką i narodem a rytuałami religijnymi. Przykładem mogą tu być dawniejsze koronacje traktowane jako zdarzenia rytualne. Miały one na celu przywiązanie wszystkich — suwerena i podwładnych — do podstawowych wartości społeczeństwa, a w tym samym do respektu wobec autorytetu władzy i respektu wobec jednostki czy grup społecznych i ich wolności. Wartości podstawowe miały charakter wartości nadrzędnych, wspólnych. Znajdowało to wyraz m.in. w prezentowaniu Biblii jako prawa Bożego. Podczas zdarzenia rytualnego wszyscy uczestnicy na czele z suwerenem potwierdzali je jako święte i nienaruszalne. Rola Kościołów polegała na legitymizowaniu tych wartości przez dostarczanie rytuału religijnego, który umożliwiał ich przeżywanie, odnawianie i potwierdzanie. Sytuacja ta była możliwa w każdym kraju, który zaliczał się do „społeczeństwa chrześcijańskiego”.

Po dokonaniu rozdziału Kościołów od państwa, przynajmniej w społeczeństwach pluralistycznych, angażują się one mniej w rytuały polityczne i narodowe. Inicjatywę w tym zakresie przejęło państwo, które — obok rytuałów tradycyjnych — rozwija nowe rytuały, wiążące się zwykle z świętami państwowymi i narodowymi.

Rozdział Kościołów od państwa nie oznacza, że zostały odrzucone wartości chrześcijańskie, zabezpieczające jedność i identyfikację narodem. Zdaniem niektórych rolę tę spełnia obecnie konstytucja, która ostatecznie legitymizuje się przez odniesienie do sacrum. Inni zaliczają ją

wprost do wartości chrześcijańskich¹⁷⁵. Konstytucja bowiem artykułuje najważniejsze wartości zabezpieczające ciągłość i jedność narodu.

Charakterystyczne jest, że Kościoły mimo wycofania się z organizowania rytuałów ogólnonarodowych i politycznych, w dalszym ciągu partycypują bądź w otwartym, bądź w ukrytym nacjonalizmie. Chcą one artykułować te wartości, które są poza wszelkimi podziałami i mogą zapewnić konsens w skali całego narodu.

Podjęta w tym paragrafie próba ukazania zaniku sacrum w rytuałach mieszanych nie przyniosła jednolitych rezultatów. Miejsce i rola sacrum w tych rytuałach przedstawia się rozmaicie w zależności od typu rytuału i od kontekstu społeczno-kulturowego. Niemniej faktem jest, że rytuały te przechodzą proces specjalizacji i zacieśniają się do funkcji związanych z profanum.

3. *Hipotezy dotyczące przemian rytuału religijnego*

Podobnie jak rytuały mieszane, również rytuał religijny podlega procesowi przemian. Ich ukazanie wymaga wielu badań, zwłaszcza panelowych i powtarzanych, które jednak — jak dotychczas — są fragmentaryczne i mało znaczące. Dlatego też zawarte tutaj uogólnienia będą miały hipotetyczny charakter. Będą one oparte szczególnie na wynikach badań polskich etnologów i socjologów.

Jak się okazuje, najwięcej publikacji poświęconych przemianom rytuału religijnego notuje się z dziedziny etnografii¹⁷⁶. Badacze różnych środowisk społecznych w Polsce stwierdzają, że religijność polska, ugruntowana w społeczności lokalnej i w kulturze regionalnej, powstała w wyniku wzajemnych oddziaływań pomiędzy tradycyjnymi elementami sposobu myślenia i zachowania oraz systemu religii instytucjonalnej (Kościoła katolickiego). Stąd wyróżniają w niej dwie warstwy: zewnętrzną i wewnętrzną. W pierwszej wykazuje ona pełną zgodność z religią instytucjonalną, zaś w drugiej z reguły koresponduje z wartościami i normami obyczajowymi. Religijność ta charakteryzuje się dążeniem do sakralizacji jak najszerszej sfery zjawisk, instrumentalnym traktowaniem sacrum oraz wiarą w skuteczność rytuałów, poprzez które można osiągnąć zamierzone cele. W ten sposób rytuał religijny spełniany w ramach tego typu religijności był uzasadniony nie tylko normami zwyczajowymi, ale także nastawieniem wierzących na osiągnięcie korzyści — doczesnych i wie-

¹⁷⁵ Por. Bockock, dz. cyt., s. 105.

¹⁷⁶ Por. np. A. Kwaśniewicz, *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej (Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim)*, Wrocław 1979, s. 100—101, 109—113.

cznych. Tym tłumaczy się szeroki wachlarz rytuałów, masowe uczestnictwo w nich i ich nieodzowność w życiu wspólnoty lokalnej.

W okresie powojennym, na skutek zmian społeczno-kulturowych, rola tradycyjnej religijności, pojmowanej utylitarystycznie i instrumentalnie, znacznie zmalała. W konsekwencji osłabły względnie zanikły rytuały znajdujące fundament w tego typu religijności. Proces ten ciągle się pogłębia i można go określić jako „odczarowanie” religijności tradycyjnej. Charakterystyczne jest przy tym, że zyskuje na znaczeniu religijność instytucjonalna i lansowane przez nią rytuały religijne zarówno tradycyjne, związane z rokiem kościelnym, sakramentami i sakramentaliami, jak i nowe, związane z akcjami Kościoła w skali całego narodu. Można stwierdzić, że w Polsce religijność tradycyjna przekształca się w instytucjonalną, opartą na systemie religijnym Kościoła katolickiego; podobnie słabną i zanikają rytuały zakorzenione w religijności tradycyjnej, a utrzymują się i przyjmują nowe rytuały lansowane współcześnie przez Kościół. Inaczej mówiąc, w Polsce występuje zjawisko „unarodowienia” rytuału religijnego w znaczeniu, że staje się on sprawą wszystkich wierzących Polaków, na niekorzyść rytuałów tradycyjnych.

Z kolei teoretycy i badacze kultury stwierdzają, że w Polsce zmienia się koncepcja „świętowania” i związanych z nim rytuałów¹⁷⁷. Świętowanie jako faza życia ludzkiego, organizuje się zawsze wokół pewnych wartości, wyrażonych za pomocą symboli i służy dla ich potwierdzenia oraz wzmocnienia solidarności grupy ludzi czy całego narodu. W świętowaniu występuje pewna wartość nadrzędna, stanowiąca podstawę hierarchii wartości deklarowanej i realizowanej przez zbiorowość ludzi. W świętowaniu religijnym taką wartością jest sacrum. Wartość nadrzędna może być realizowana w postaci różnych wzorów kulturowych, czasem nawet sprzecznych. Przykładem mogą być różne rytuały, związane z tym samym świętem w zależności od regionu. Świętowanie tylko wtedy ma sens, gdy stanowi potwierdzenie wartości nadrzędnej. W przeciwnym razie ginie ideał świętowania. Otóż może zdarzyć się, że w pewnych sytuacjach następuje rozdźwięk między wartością nadrzędną a wzorami kultury, które się autonomizują i uniezależniają od tej wartości nadrzędnej.

W Polsce, w okresie powojennym, żywotność świętowania okazała się większa niż w innych krajach. Być może wiąże się to z problemem czasu wolnego, który w Polsce nie ma jeszcze dostatecznego zrozumienia. Badania przeprowadzone na początku lat siedemdziesiątych w środowiskach robotniczych wielkich zakładów przemysłowych wykazują, że zaledwie

¹⁷⁷ Por. Zygulski, dz. cyt., *passim*; także: E. Ciupak, *Kultura obyczajowa społeczeństwa polskiego*, Wałbrzych 1978, s. 18–24.

20% respondentów traktuje tradycyjne święta jako czas wolny, którym może swobodnie dysponować¹⁷⁸. Niemniej w Polsce dokonuje się pewna ewolucja świąt religijnych, która polega na przekształcaniu świętowania w różnego rodzaju widowiska i rozrywki (sport, występy artystyczne, turystyka). W tym przypadku można mówić o laicyzacji święta, utracie jego sensu, autonomizacji wartości drugorzędnych i zagubieniu wartości nadrzędnej. Jeśli ujawnia się ona jeszcze w szacie zewnętrznej, to jest ona tylko deklarowana, a nie realizowana. Podobnie dostrzega się, że wiele rytuałów religijnych — ogólnonarodowych, lokalnych i rodzinnych, mimo spełniania ich, nie ma związku z sacrum, np. udział w rytuale ogólnonarodowym z pobudek patriotycznych lub spełnianie rytuałów rodzinnych i sąsiedzkich z uwagi na pogłębienie więzi społecznej lub na zainteresowanie się samą ceremonią.

Można stwierdzić, że mimo utrzymywania się świąt tradycyjnych i świętowania w szerszym zakresie, występują objawy laicyzacji, które polegają na autonomizacji wzorów kultury i zerwaniu związków z sacrum. Znajduje to wyraz w tworzeniu substratów rytuałów religijnych lub spełnianiu rytuałów religijnych, ale przy akcentowaniu innych funkcji.

Wreszcie socjologowie zwracają uwagę na inne zjawisko, mianowicie na proces prywatyzacji rytuałów religijnych¹⁷⁹. Wiąże się to ze zmianą miejsca sacrum w społeczeństwie oraz form jego wyrazu. Inaczej mówiąc, sacrum ujawnia się także poza kościołem, w innych sektorach społeczeństwa, zwłaszcza w rodzinie oraz w pozainstytucjonalnych formach. Znajduje to wyraz w rozluźnianiu więzi z Kościołem przy jednoczesnym zachowaniu wiary religijnej i organizowaniu na swój sposób życia religijnego, ograniczaniu więzi społecznej do kręgów rodziny, krewnych i przyjaciół. W związku z tym udział w rytuałach religijnych występuje tylko w wąskim zakresie, mianowicie w gronie najbliższych osób. Spełniane rytuały zorientowane są nie na Kościół, lecz przede wszystkim na rodzinę, krewnych i bliskich. Przykładem mogą być podarunki jako forma wymiany między najbliższymi. Nie jest jasne, czy tego typu rytuały mają związek z religią, mianowicie czy chodzi w nich o pogłębienie więzi z Bogiem i z ludźmi w płaszczyźnie religijnej, czy tylko o wzmocnienie więzi między członkami rodziny, krewnymi i przyjaciółmi. Być może, jest to czynność symboliczna, która rzutuje na rzeczywistość pozaempiryczną.

W tym ostatnim ujęciu przemian rytuału religijnego chodzi o zjawisko przejścia od „publicznego” do „prywatnego”, co ma miejsce także

¹⁷⁸ Podaję za: Zygulski, dz. cyt., s. 280.

¹⁷⁹ Por. np. Lüschen [i inni], dz. cyt., s. 519 nn.

w społeczeństwie polskim. Nie występuje ono jednak w szerokim zakresie; częściej spotyka się je w wielkich miastach i wśród ludzi o wyższym wykształceniu.

Przedstawione w ogólnych zarysach przemiany rytuału religijnego nie objęły wszystkich aspektów, szczególnie zaś symboliki religijnej. Na moment ten zwrócono już uwagę wcześniej. Obserwacja tych przemian ma duże znaczenie dla wszystkich, którzy interesują się autentycznym przeżywaniem zdarzeń rytualnych i reformą liturgiczną.

W rozdziale tym, jak się wydaje, dość wyraźnie zarysowano zarówno czynniki, jak i problematykę przemian. Przedstawiony kompleks uwarunkowań pozwolił na zrozumienie mechanizmów, które „kierują” przemianami rytuału religijnego. Spośród nich nie są dostatecznie doceniane czynniki spontaniczne, które oddziałują stopniowo, niemal niedostrzegalnie, ale zarazem dogłębnie i skutecznie. Co więcej, wywołane przez te czynniki zmiany są nieodwracalne. Jak stwierdzono, zmiany zaznaczają się w rytuałach mieszanych i religijnych. Jedne i drugie zostały zaledwie zasygnalizowane. Podjęcie badań w tym zakresie jest konieczne dla ich zrozumienia i wyjaśnienia. Z pewnością stanowią one przedmiot badań interdyscyplinarnych.

Zakończenie

Rytuał religijny dotychczas jeszcze stanowi niedocenianą dziedziną badań socjologicznych. Być może, zaważyły na tym z jednej strony długo podtrzymywane wśród socjologów uprzedzenia do religijności ludowej, z którą rytuał religijny jest szczególnie związany, z drugiej zaś mnożące się wśród naukowców i praktyków opinie, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych rytuał ten należy do zjawisk zanikających. Tymczasem okazało się, że mimo nieraz gwałtownych i intensywnych przemian społeczno-kulturowych, rytuał religijny bądź utrzymuje się w niezmienionej postaci, bądź zmieniają się jego formy, ale nie zanika. Podobnie więc jak w społeczeństwach pierwotnych i tradycyjnych, również w społeczeństwach przemysłowych i miejskich stanowi on eksponowaną dziedzinę badań socjologicznych, a właściwie badań interdyscyplinarnych.

W niniejszym opracowaniu chodziło o zarysowanie problematyki rytuału religijnego w aspekcie socjologicznym. Ukazano ją z jednej strony w ramach socjologii rozumiejącej, a więc uwzględniono nie tylko „ilościowe”, ale przede wszystkim „jakościowe” podejście do zdarzeń rytualnych, z drugiej strony w ramach szerokiego kontekstu innych rytuałów, a więc skoncentrowano się na socjologii rytuału w ogóle, by na jej tle ukazać rytuał religijny. Nie było to zadanie łatwe do wykonania z uwagi na

brak wypracowanych narzędzi badań i schematów analizy, a ponadto z uwagi na niejednolite podejście do badań nad rytuałem nie tylko wśród przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych (antropologia kulturowa, socjologia, feminologia), ale także wśród przedstawicieli jednej dyscypliny naukowej.

Całość analiz i opisów została przedstawiona w czterech rozdziałach.

W pierwszym o charakterze wyjściowym, skoncentrowano się na teoretyczno-metodologicznych założeniach badań nad rytuałem. Szczególną trudność w tym rozdziale stanowiło przedstawienie koncepcji człowieka jako istoty symbolicznej. Należało bowiem odciąć się od niepełnych ujęć wypracowanych w różnych filozofiach, a wziąć pod uwagę „człowieka realnego” z jego wymiarem symbolicznym. Dopiero po tym trudnym dla socjologa przedsięwzięciu można było przejść do definicji rytuału, a później do definicji rytuału religijnego. Ujmuje ona rytuał w relacji do symboli, stąd też również symbolom należało poświęcić wiele uwagi. W końcu ukazano socjologię rytuału jako subdyscyplinę socjologiczną, w tym także rytuału religijnego. Pozwoliło to na określenie przedmiotu i perspektywy badań nad rytuałem, szczególnie nad rytuałem religijnym.

W drugim podjęto się próby „wydzielenia” rytuału religijnego spośród szerokiego wachlarza rytuałów, występujących we współczesnych społeczeństwach rozwiniętych. Stąd też najpierw dokonano typologii rytuałów, dzieląc je na religijne, estetyczne, cywilne oraz cyklów i kryzysów życiowych. Przedstawiony podział dokonany zresztą w oparciu o mało precyzyjne kryteria, domagał się dalszej analizy dla znalezienia bardziej podstawowych kryteriów pozwalających na wyróżnienie rytuału religijnego spośród innych rytuałów. Jako kryterium przyjęto stosunek czynności rytualnej do sacrum, przy odpowiednim („substancjalnym”) rozumieniu tego ostatniego pojęcia. Osobno zajęto się orientacją rytuałów na sacrum i profanum, co pomogło wstępnie ukierunkować analizy następnego rozdziału.

W trzecim zajęto się wyłącznie rytuałem religijnym. W punkcie wyjścia przeanalizowano doświadczenie religijne, którego jednym z wyrazów jest rytuał religijny. Ponieważ pierwotne przejawy doświadczenia domagają się obiektywizacji i rytunizacji, przeprowadzono z kolei analizę procesu instytucjonalizacji rytuału religijnego. W końcu należało zająć się funkcjami rytuału religijnego. To również nie było łatwe z uwagi na analizę następstw, a nie celu. Jak wiadomo, w religii wiele następstw doświadczenia religijnego w dziedzinie rytuału jest nieuchwytnych.

W czwartym, ostatnim już rozdziale zanalizowano czynniki spontaniczne i planowe przemian rytuału religijnego. Następnie osobno zajęto

się przemianami rytuałów „mieszanych”, a więc takich, w których występują elementy cywilne i religijne. Wreszcie w oparciu o różne badania przedstawiono hipotezy przemian rytuału religijnego.

Jak się wydaje, przedstawiona problematyka socjologii rytuału religijnego stanowi zwartą całość, choć zawiera także luki. Należało zwłaszcza poświęcić więcej uwagi kontekstom społeczno-kulturowym, w których mają miejsce zdarzenia rytualne. Można też było bardziej uszczegółowić, czy lepiej, zoperacjonalizować przedstawioną problematykę rytuału religijnego. W ten sposób zostałaby ona bardziej przybliżona do badań empirycznych.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że jest to pierwsza próba szerszego spojrzenia na rytuał religijny. Z opracowania tego z pewnością będą mogli skorzystać teoretycy i praktycy, a m.in. duszpasterze, choć ma ono charakter ogólny, tzn. wykracza poza konkretną religię.

AN OUTLINE OF THE SOCIOLOGY OF THE RELIGIOUS RITUAL

Summary

The religious ritual is an underestimated field of sociological studies. On the one hand this situation results from long-voiced prejudice against folk religiousness which is very strongly associated with the religious ritual, and on the other hand it results from the opinion that in modern industrial societies the ritual is a dying-out phenomenon. It turned out, however, that despite socio-cultural changes, often very rapid and profound, the religious ritual either preserves its original character or its forms are changed, but it does not disappear.

The present paper presents an outline of the problems of the religious ritual within the perspective of humanistic sociology and against the background of other types of rituals. The task proved difficult in view of a limited number of comparative material and the difficulty in separating the religious ritual from other rituals.

The study of the religious ritual was divided into four parts. The first focuses on theoretical and methodological assumptions in the study in the ritual. The starting point was the concept of „real” man with particular consideration of symbolic dimension. A broad definition of the ritual was made including the definition of the religious ritual. In order to find a formal aspect of the problem the sociology of the ritual was considered a subdiscipline of sociology and given separate attention.

The second part is concerned with the separation of the religious ritual from a range of other rituals. A typology of rituals was made (religious, aesthetic, civil-social rituals and the rituals of the cycles and crises of life), however, as this turned out to be insufficient a division into religious and secular rituals

was introduced. The criterion of this division is ritual practices' relation to *sacrum* and *profanum*. Other detailed criteria were analysed to differentiate between the religious ritual and other types of rituals (the kind of symbols used, implications of the rituals affecting other fields of life).

The third part deals with the religious ritual only. Most attention was given to religious experience, the religious ritual being one of the forms of its expression. The primeval religious experience requires objectivization and routinization and hence, the author made an analysis of the institutionalization of the religious ritual. The functions of the ritual were divided into two groups: religious and social. To the former the following were included: the function of deepening the ties with *sacrum*, deepening the religious ties among the participants in the ritual and moral renewal of the individual and the religious group. From among the latter only the integration function was discussed.

Part four included analyses of spontaneous factors like secularization, pluralism, industrialization, urbanization, and planned factors like controlled secularization, reform in the liturgy which affect changes in the religious ritual. Next, religious rituals themselves. With regard to the former a change in the position of *sacrum* was underlined; with the latter, disappearance of *sacrum* in mixed rituals was noted. The author gives some hypotheses of the changes basing on the research made by Polish ethnographers and sociologists with the hypothesis of the more and more private character of the religious ritual as the most significant.

The present paper is the first attempt to view the religious ritual in a broader perspective. This attempt is not an exhaustive one, nevertheless it can inspire sociologists to develop the studies in the rituals. It can also be of some use for participants in rituals and for priests.