

Janusz M a r i a ń s k i, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2013, ss. 287.

Choć istota przejścia od klasycznego społeczeństwa przemysłowego (tzw. pierwszej lub wczesnej nowoczesności) do ponowoczesności (społeczeństwa post-industrialnego, postmodernistycznego ładu, późnej lub refleksyjnej nowoczesności), będąca od ponad dwóch dziesięcioleci dyżurnym tematem analiz większości socjologów, jest podobnie postrzegana przez różnych autorów, to jednak dawane interpretacje, proponowane kategorie analizy, nie mówiąc o stosowanej siatce pojęciowej, powodują utrzymywanie się wielu, zasadniczo równouprawnionych sposobów eksplicacji obserwowanych fenomenów i – co za tym idzie – snucia prognoz, i możliwych przyszłych scenariuszy. Dzieje się tak zarówno na płaszczyźnie torii makrosocjologicznych, jak i w odniesieniu do poszczególnych obszarów czy sektorów życia społecznego, uznawanych za swoją domenę przez przedstawicieli poszczególnych subdyscyplin socjologicznych.

W wypadku „pola religijnego” panujący dość niepodzielnie przez wiele dziesięcioleci, w różnych swoich odmianach, paradygmat sekularyzacyjny nie może być już – i faktycznie nie jest już od pewnego czasu – jedynym uprawnionym sposobem interpretowania obserwowanych zjawisk i zarysowujących się tendencji zarówno w sferze ludzkich działań, jak i stanu świadomości zbiorowej. Jednocześnie konkurencyjne klucze interpretacyjne nie zawsze i nie do końca mogą sobie rościć pretensje do roli „burzycieli” dotychczasowego modelu uprawiania socjologii religii i całkowitego zakwestionowania ugruntowanych już schematów teoretycznych. Rzeczywistość społeczna bowiem: ludzkie postawy, przeświadczenia i zachowania w sferze *stricte* religijnej oraz egzystencjalnej (obejmującej zainteresowania sensem życia i praktyki stanowiące konsekwencje tych zainteresowań) – nie upoważnia w swej wieloznaczności i polimorficzności do zdyskredytowania jednych tez interpretacyjnych kosztem innych. To, co dla jednych jest zakwestionowaniem wieszczanego przez innych wszechobejmującego trendu, przez tych drugich bywa uznawane za niezbyt istotną korektę czy wręcz wyjątek nieuzasadniający odrzucenia stosowanego paradygmatu uznawanego za wciąż poznawczo obiecujący.

Tak oto socjologowie religii u progu XXI wieku – stojąc wobec tej samej przecież rzeczywistości, choć oczywiście ujmowanej niejednokrotnie z odmiennej perspektywy – będą mówić i pisać o postępującej (jednak w innym niż dotychczas tem-

pie) sekularyzacji bądź wręcz przeciwnie, będą wieścić nadejście desekularyzacji lub próbować ustalić rzeczywiste treści kryjące się pod enigmatycznym, choć bardzo już rozpowszechnionym określeniem „nowej duchowości”, widząc w nich niezwykle istotny emblematyczny przejaw przemian w łonie społeczeństwa ponowoczesnego w odniesieniu do obszarów dotychczas tradycyjnie zarezerwowanych dla religii pojmowanej instytucjonalnie.

Najnowsza książka J. Mariańskiego stanowi syntetyczny przegląd teoretycznych koncepcji i poglądów badaczy religii, którzy podjęli wysiłek zinterpretowania sensu dokonujących się przekształceń w warunkach spluralizowanego i akcentującego na każdym kroku (nieraz aż po skrajności) autonomię jednostki społeczeństwa ponowoczesnego. Publikacja obejmuje pięć rozdziałów, z których pierwszy jest zarysem historii i teraźniejszości socjologii religii jako dyscypliny empirycznej, trzy następne zaznajamiają czytelnika z głównymi tezami trzech najbardziej wpływowych paradygmatów (sekularyzacji, desekularyzacji i „nowej duchowości”) w objaśnianiu zachodzących zjawisk (zarówno na płaszczyźnie przekonań i postaw, jak i znaczących statystycznie praktyk), zarysowujących się tendencji, i w tworzeniu socjologicznej „mapy” religijności i/lub duchowości w pierwszych latach XXI stulecia.

Pozycja nie jest przeładowana bagażem liczbowych wskaźników i danych mających uzmysłowić czytelnikowi dzisiejszy status religii (rozumianej jako sfera życia jednostki i zbiorowości), stan posiadania instytucjonalnych wspólnot religijnych (kościół) we współczesnym świecie oraz „fizjonomię” religijno-moralną aktorów społecznych, działających w warunkach rynku wielu ofert, pozwalających jednostkom lub przynajmniej obiecujących im pomyślne przeprowadzenie własnego „projektu tożsamościowego”. Zresztą owe dane z poziomu socjograficznego i tak – jak pokazuje Autor – nie są do końca konkluzywne dla weryfikacji tez stawianych przez przedstawicieli poszczególnych orientacji badawczych. Obraz tworzony przy ich pomocy jest zbyt wielobarwny i wielokształtny, aby przesądzać na ich podstawie kluczowe kwestie.

Wreszcie ostatni, piąty rozdział poświęcony jest sekularyzmowi i nowej ewangelizacji jako przeciwstawnym nurtom będącym ideowym zapleczem podejmowanych działań wokół miejsca religii zarówno w życiu jednostki, jak i w sferze publicznej. W tym też fragmencie omawianej pozycji najczęściej pojawiają się elementy aksjologiczne, bo – jak zaznacza już we Wstępie Autor – „socjolog związany z Kościołem ma do pewnego stopnia podwójne «obywatelstwo»”, będąc zarazem zewnętrznym obserwatorem i badaczem, jak i członkiem społeczności kościelnej (s. 25).

Na poziomie analizy stanu faktycznego religijności w warunkach społeczeństwa ponowoczesnego nie sposób nie zgodzić się z Autorem, gdy wskazuje na ważkość przesunięcia kwestii religijnych ze sfery społeczno-instytucjonalnej do wnętrza jednostki ludzkiej (subiektywizacja i instrumentalizacja wiary, relatywizacja prawd wiary) czy wówczas, gdy podkreśla związek przyczynowy między pluralizacją (przede wszystkim w warstwie światopoglądowej) właściwą łaadowi postmodernistycznemu a narastaniem obojętności religijnej i praktycznym relatywizmem (s. 95, 99, 100-101).

Niewątpliwie charakterystycznym zjawiskiem ostatnich dziesięcioleci jest też stopniowe zamazywanie, niegdyś bardzo wyraźnych granic, między sferą *sacrum* a *profanum* – z jednej strony wykorzystywanie motywów i symboli religijnych, na ogół zresztą powierzchownie rozumianych, w kulturze popularnej (s. 147), z drugiej – traktowanie widowisk sportowych jak doświadczeń *quasi*-religijnych, fascynacji muzyką rozrywkową, doświadczaniem więzi z naturą lub nawet mówienie o doświadczaniu *sacrum* w przestrzeni cyfrowej (s. 183-186). To z kolei ożywia dyskusje nad właściwym sensem, tak chętnie używanego w ostatnich latach do opisu kondycji człowieka ery ponowoczesnej, terminu duchowość, o którym rzeczywiście na pewno można powiedzieć tylko tyle, iż cieszy się pozytywnym wydźwiękiem przy dość niesprecyzowanej treści. Dla socjologa zaś pojęcie duchowości stwarza niemałe problemy na etapie operacjonalizacji (s. 170). Można je częściowo przynajmniej przezwyciężyć, jeśli zjawiska ze sfery „nowej duchowości” będziemy rozpatrywać pod kątem ich funkcji sensorycznych, a za jej wskaźnik przyjmować podzielanie przekonań i spełnianie praktyk, które nie są zapośredniczone przez kościelną doktrynę i organizację. A wówczas rzeczywiście trzeba uznać za ekspertów w kwestiach, które dotychczas pozostawały domeną duchownych, najprzeróżniejszych terapeutów, doradców życiowych, instruktorów różnego typu umiejętności, okultystów, wróżbiarzy itp.

Stąd też Autor stawia pytanie, czy socjologia religii nie ustąpi niebawem miejsca socjologii duchowości (s. 189), na które udzielenie wiążącej odpowiedzi, przynajmniej dziś, wcale nie jest sprawą prostą. O ile jeszcze stosunkowo łatwo można zrozumieć tych socjologów, którzy w miejsce dawnej formuły „socjologia rodziny” proponują uprawianie „socjologii form życiowych”, o tyle nie jest oczywiste – przy całej świadomości przybierania przez religię i religijność nowych form, przemian funkcji – takie rozszerzanie zakresu sfery *sacrum*, które pozwoli w ramach duchowości sytuować niemal każde zjawisko zaspokajające subiektywne potrzeby i preferencje poszczególnych jednostek dokonujących nie zawsze do końca przemyślanych wyborów w warunkach wolnego rynku idei, doktryn i światopoglądowych przekonań. Wielopostaciowość zjawisk z zakresu nowej duchowości jest zresztą wyzwaniem dla socjologii już w warstwie metodologicznej i samej aparatury pojęciowej, którą można by uznać za adekwatną dla opisu i interpretacji badanych zjawisk. Autor jest świadom tych problemów i dylematów, a także wagi społecznych skutków i niebezpieczeństw związanych z przecenianiem znaczenia nowej duchowości i pochopnego wpisywania jej w ramy religijnego odrodzenia postmodernistycznego społeczeństwa. Wszak niejednokrotnie przyjmuje ona formy prowadzące do zamknięcia się we własnym świecie lub do instrumentalnego traktowania Boga czy spełniania praktyk w oczekiwaniu natychmiastowej satysfakcji. Dostrzegając istotę dokonujących się przemian, sam jednocześnie przestrzega, iż chrześcijaństwo nie powinno ewoluować ku jakiejś formie psychoterapii czy ćwiczeń ogólnorozwojowych, skierowanych na osiągnięcie dobrego samopoczucia i satysfakcji z samorealizacji (s. 220), bo też nie jest jakimś jednym z łatwo dostępnych „produktów” na rynku światopoglądowym (s. 229).

Rodzą się też inne kwestie, których prowadzone w omawianej książce analizy, oparte skądinąd na bogatej bazie źródłowej i zgromadzonych danych empirycznych,

nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć. Wprawdzie Autor wyraźnie zaznacza już we wstępie, iż będzie zajmował się głównie sytuacją religii i stanem religijności w Europie, z rzadka tylko dokonując zestawień z innymi regionami globu, to jednak trudno uniknąć pytania o to, czy zachodnioeuropejski model sekularyzacji (traktowanej już nie jako teoria objaśniająca rzeczywistość, ale konkretny stan, w którym znajduje się dziś ta społeczna rzeczywistość) może być „towarem eksportowym”, który spotka się z zainteresowaniem i odbiorem gdzie indziej. Przytaczane przez Autora opinie na ten temat bywają nieraz wyraźnie odmienne (s. 111 oraz 198). Zresztą i w samej Europie trzeba dostrzegać wielopostaciowość i różnorodność form religijności (s. 238), a nawet i sama Europa Zachodnia nie może być traktowana jako obszar gruntownie i nieodwołalnie zlaicyzowany, gdyż bliższe prawdy jest wyrażane przez Autora przekonanie, iż balansuje ona między sekularyzacją i desekularyzacją (s. 64).

Dokonując ustalenia społecznych charakterystyk ludzi, którzy najczęściej określają się sami jako „duchowi” (względnie niereligijni ale duchowi), Autor wskazuje, iż najczęściej jest to przypadek osób, które odeszły od zinstytucjonalizowanej religii, zniechęcone jej rytualizmem, niechętni kościelnej dyscyplinie i autorytetom (s. 167). Choć przecież w warunkach społeczeństwa pluralistycznego znaleźć dziś już można istotną statystycznie kategorię osób, które nigdy od żadnej wspólnoty wyznaniowej nie musiały się dystansować, bo same wzrastały w środowisku trwale zeświecczonym, a jednak są podatne na ofertę różnych dostarczycieli sensu spod znaku „nowej duchowości”. Wszak duchowość to raczej doznanie niż poznanie (s. 157-158).

Przy niezaprzeczalnych walorach poznawczych warstwy treściowej, od strony formalnej omawiana pozycja ma pewne mankamenty. Uważny czytelnik dostrzeże nie zawsze niezbędne powtórzenia, kilka literówek (czasami dość „dotkliwych”, jak w wypadku daty pierwszego wydania słynnego studium Durkheima *Samobójstwo* – s. 191), innym razem niefortunne figury stylistyczne („selektywność wyboru” – s. 60) czy mówienie o rozdziale państwa od Kościoła (s. 55 oraz 81 i 82), choć już na następnej stronie (s. 56) dostrzegamy poprawną formułę „rozdział Kościoła od państwa”.

Pomijając już kwestie natury czysto technicznej trzeba uznać, iż czytelnik otrzymuje bogaty zestaw ważkich informacji, dobrze udokumentowanych w literaturze przedmiotu i osadzony w kontekście empirii socjologicznej. O erudycyjnych walorach omawianej pozycji pośrednio świadczy objętość bibliografii (prawie trzydzieści stron, przy około dwustu czterdziestu stronach tekstu głównego) oraz rozmiary indeksu osobowego (ponad trzysta nazwisk). Jednak zasadnicza jej wartość polega – jak się wydaje – nie tyle na wydawaniu jednoznacznych sądów czy arbitralnym rozstrzygnięciu toczonych przez badaczy dyskusji, ile właśnie na uświadomieniu tego, jak wiele kwestii, mimo rozporządzenia bogatą bazą empiryczną, pozwala na odmienne interpretacje oraz na stawianiu kolejnych pytań, które nasuwają się przy bliższym spojrzeniu na analizowaną rzeczywistość – formy obecności religii w warunkach nowoczesności – którą przedwcześnie uznano za jednoznacznie zinterpretowaną i wyjaśnioną.

Omawiana pozycja pozostaje ważnym głosem w dyskusji nad stanem religijności i funkcjami pełnionymi przez religię w początkach XXI stulecia w kontekście ciągle

pogłębiających się trendów społecznej dyferencjacji, dekonstruowania tradycji, indywidualizacji i „odmasowienia”. Autor wielokrotnie wskazuje na konieczność odczytywania znaków czasu, co zresztą mieści się, z założenia, w ramach optyki badawczej, charakterystycznej dla socjologii. Inna to sprawa, że owe sygnały nie zawsze są łatwe do odczytania, albo też ich interpretacja może być odmienna w zależności od fragmentu rzeczywistości, będącego przedmiotem dokładniejszej analizy. Czy więc rację mają ci (jak choćby P. Berger czy G. Davie), którzy w sekularyzacji (a także w przejawach radykalnego nieraz sekularyzmu) Europy Zachodniej widzą tylko – ważny wprawdzie, ale jednak – wyjątek w skali globu, gdzie wyznawanie konkretnej religii uważa się za całkiem normalne doświadczenie właściwe ludzkiej kondycji? Czy z kolei religijna aktywność Amerykanów, tak silnie kontrastująca z indyferentyzmem wielu obszarów czy sektorów społecznych w Europie, rzeczywiście jest rezultatem pluralizmu w sferze religijnej i da się ją wyjaśnić w zadowalający sposób w ramach paradygmatu teorii wymiany i racjonalnych wyborów; a jeśli tak, to czy nie jest to jednak rezultat specyficznych własności społeczeństwa amerykańskiego i czy w ogóle to stanowisko może być uwzględniane przy interpretacji stanu religijności w innych, niż Stany Zjednoczone, krajach? Czy sekularyzacja pozostaje zjawiskiem regionalnym, czy też – jak chcą niektórzy badacze – staje się zjawiskiem o zasięgu ogólnoświatowym? Na ile natomiast zasługuje na miano wiarygodnej teza demograficzna (przyjmowana m.in. przez R. Ingleharta), na mocy której żywotność religii we współczesnym świecie tłumaczy się przesuwaniem się środka ciężkości w stronę słabiej rozwiniętych cywilizacyjnie, jednocześnie religijnych i bardziej dynamicznych (demograficznie) krajów czy obszarów traktowanych dotychczas jako mało znaczące peryferia, przy założeniu, że religijny ogląd świata sprzyja postawom pronatalistycznym i prorodzinnym? Jaka postać ma przyjąć obecność religii w społeczeństwie obywatelskim, skoro religia jednak – jak wskazuje J. Casanova – przekracza jakąkolwiek prywatną rzeczywistość, służąc wszakże integracji tego, co indywidualne, z tym, co wspólnotowe, a ograniczanie wolności religijnej jawi się jako naruszenie podstaw społeczeństwa obywatelskiego i zagrożenie dla jego żywotności?

Te i wiele podobnych pytań pozostaje obecnie jeszcze bez konkluzywnych rozstrzygnięć, ale studium Janusza Mariańskiego pozwala uzmysłowić sobie rangę i ciężar gatunkowy tych problemów, staje się też ważnym głosem w dyskusji nad obecnym statusem metodologicznym i perspektywami rozwojowymi socjologii religii w świecie, którego obraz niejednokrotnie jawi się jako zaskakująco odmienny od tego, który spodziewali się ujrzeć w przyszłości przedstawiciele orientacji i zwolennicy paradygmatów, dziś domagających się przynajmniej głębokiej korekty.

*Andrzej Tarczyński
Instytut Socjologii UMK*