

## PŁYNNE SACRUM W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

### Liquid Sacred in Postmodern Society

#### Streszczenie

Próbujemy podjąć w niniejszym artykule próbę odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy *sacrum* i kulturą w dwóch społeczeństwach: w realnym społeczeństwie ponowoczesnym i w społeczeństwie wirtualnym, cyfrowym (dygitalnym). W pierwszej części opracowania zapoznamy się z samym pojęciem *sacrum*. Według przyjętej przez nas hipotezy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw ponowoczesnych *sacrum* nie zanika, ale zmienia swoje formy, pojawia się w tych obszarach życia społecznego, z których – jak się wydawało – ostatecznie wyemigrowało. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw płynna religijność i płynne *sacrum* mogą wykazywać tendencję do dalszego rozpadu i deregulacji. *Sacrum* nie zanika, lecz przybiera nowe, rozmaite formy. Rynek religii i duchowości, rynek płynnego *sacrum* jest wciąż znaczny. Kościoły chrześcijańskie stoją przed wielką szansą, nawet jeżeli dotychczas słabo ją wykorzystywały.

**Słowa kluczowe:** społeczeństwo ponowoczesne, społeczeństwo digitalne, płynne *sacrum*, sekularyzacja, de-sekularyzacja

#### Abstract

The article attempts to examine the relationship between the sacred and culture in two realms, i.e., in the real post-modern society, and in the virtual (digital) world. The study begins with an exploration of the very notion of the sacred. According to the adopted hypothesis the sacred does not disappear under the conditions of growing secularization in postmodern societies, but takes on new diverse forms. The postmodern sacred dynamically advances to new frontiers of human activities, and one of them is cyberspace. Especially in perspective of the fluidity and unpredictability of modern societies liquid religiosity and the liquid sacred may tend to undergo further metamorphosis and deregulation. Indeed, market for religion and for spirituality, including the liquid sacred is still considerable. Thus, Christian churches are facing a great opportunity to be part of these new developments in the sphere of sacred.

**Keywords:** postmodern society, digital society, cyberspace, liquid sacrum, secularization, de-secularization

#### Wprowadzenie

Od początku lat pięćdziesiątych XX wieku mówi się wśród socjologów nie tylko o sekularyzacji, lecz także o desekularyzacji, o odnowie religijności, o powrocie *sacrum*, o respirytualizacji jako megatrendzie kulturowym, o powtórnym „zaczarowaniu”, o powrocie bogów, o powrocie religii, o renesansie religijności, o przebudzeniu religijnym, o nawrocie do wartości religijnych, o resakralizacji, o nowej duchowości, o deprywacji, o społeczeństwie postsekularnym, o transformacjach religii, o religijności przetransformowanej i przeformatowanej, o religijnie produktywniej nowoczesności, o odrodzeniu religijnym, o rewitalizacji religii, o resakralizacji i reewangelizacji itp. Wciąż przybywa terminów, za pomocą których socjologowie próbują określać dokonujące się zmiany w religijności, świadczące o różnorodnych przemianach religijności i duchowości, czy szerzej – o przemianach *sacrum*.

Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii. W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny (tzw. eurosekularyzm). Część socjologów dostrzega we współczesnym świecie zarówno procesy sekularyzacji, jak i desekularyzacji. Religia nie umiera, ale pozostaje w ustawicznym ruchu, przybiera rozmaite formy, adaptuje się do wymogów nowoczesności, zmienia się – tracąc ilościowo – zyskuje pod względem jakościowym. Sekularyzacja i desekularyzacja są etapami tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii. Niektórzy socjologowie mówią o społeczeństwie ze wzrastającą świadomością przygodności. Wzrastająca liczba opcji do wyboru poszerza przestrzeń przygodności i niepewności (społeczeństwo kontyngentne, wieloopcjonalne, sfragmentaryzowane) (Gabriel 2014: 266). Inni natomiast podkreślają, że procesom modernizacyjnym towarzyszy laicyzacja społeczeństwa i zawężanie się związanej z religią sfery *sacrum* (Szacka 2008: 254; Krok 2012: 39–53).

W społeczeństwach współczesnych, zwanych ponowoczesnymi, zmienia się krajobraz religijny. Wielkie procesy pluralizmu społeczno-kulturowego istnieją nie tylko na zewnątrz Kościołów, lecz także w nich samych. Pomiędzy dwoma biegunami: „zaniku religii” i „powrotu *sacrum*”, rozciąga się bogate spektrum zróżnicowanych postaw wobec religii i Kościoła, aż po zindywidualizowane formy życia religijnego według własnych potrzeb i zainteresowań. W społeczeństwach ponowoczesnych tradycyjne Kościoły chrześcijańskie działają na rynku podaży różnych ofert interpretacji i stylów życia religijnego, w konkurencji z innymi dawcami i organizatorami, usiłującymi zagospodarować przestrzeń religijną. Nie są już one uprawnione do kierowania całym społeczeństwem. Kryzys religijny w nowoczesności, o którym chętnie mówią socjologowie, został spowodowany zarówno przez sekularyzm, jak i pluralizm społeczno-kulturowy. Religia utraciła swój status oczywistości kulturowej, w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach musi konkurować na rynku różnych ofert światopoglądowych.

Współczesne przemiany społeczno-kulturowe rzutują z pewnością na miejsce i rolę *sacrum* w społeczeństwie. Według niektórych socjologów ponowoczesność przeciwstawia się *sacrum*, a nawet jest z nim sprzeczna, według innych – nie eliminuje ona *sacrum*, które nie jest zagrożone przez różnego rodzaju przemiany społeczno-kulturowe, a jedynie zmienia swoje kształty. Można pytać, czy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw współczesnych *sacrum* powoli zanika, a nawet trwa już tylko w postaci szczątkowej i sfragmentaryzowanej, czy też przeciwnie, *sacrum* nie zanika, zmienia swoje miejsce w społeczeństwie, ujawnia się w nowych postaciach w Kościołach i poza Kościołami i religiami („płynne *sacrum*”). Charakterystyczne dla naszych czasów szybkie zmiany społeczne i kulturowe powodują powstawanie nowych struktur, pojawianie się nowych idei, zjawisk, a także konstytuowanie się nowych trendów (megatrendów), m.in. w odniesieniu do *sacrum*. Chodzi tu o to, co dominuje w społeczeństwach ponowoczesnych.

Zmieniające się w społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum*, często oderwane od zinstytucjonalizowanej religii, można przedstawiać jako płynne *sacrum*, we wszystkich społeczeństwach, które znajdują się w fazie płynnej nowoczesności, w których wszystko może się zdarzyć, wszystko może ulec zmianie. Zdaniem brytyjskiego socjologa Marka Davisa Zygmunt Bauman zastosował metaforę »płynności« w celu uchwycenia dramatycznych zmian społecznych zachodzących w naszym codziennym życiu (Davis 2013: 1). Metafora płynności trafnie oddaje istotę obecnej, pod wieloma względami nowej fazy historii nowoczesności. Bauman twierdzi, że w płynnej nowoczesności następuje przejście od ciężkiej, hardware'owej nowoczesności w kierunku lekkiej i płynnej software'owej, która przyniosła głębokie zmiany dotyczące kondycji ludzkiej. Ze względu na zawrotną szybkość zmian formy społeczne nie mają czasu, by okrzepnąć, a ludzie zmuszeni są planować i organizować swoje życie w pośpiechu, wykonując przeróżne zajęcia, które niekoniecznie przyczyniają się do ich kariery i oznaczają postęp (Bauman 2006: 176–184).

Baumanowska metafora płynnej nowoczesności stała się konceptem wykorzystywanym także przez badaczy religii i *sacrum*. Metafora płynności odnosi się do procesów społecznych i kulturowych, w których religia i *sacrum* w swej obecnej swobodnie dryfującej formie różni się od wcześniejszej stałej i zakotwiczonej w instytucjach kościelnych postaci. Na fakt ten już pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku wskazywał brytyjski socjolog religii James A. Beckford, twierdząc, że w ponowoczesności religia, uwolniwszy się od dawnych punktów zakotwiczenia, zaczęła dryfować, jednakże nie utraciła swej mocy oddziaływania. W dalszym ciągu pozostaje ważnym bogactwem kulturowym czy też siłą społeczną, która może odgrywać rolę wehikułu zmian, stanowić wyzwanie, ale też powstrzymać zmiany (Beckford 1989: 170).

W kontekście społeczeństwa płynnej nowoczesności Stanisław Obirek mówi o płynnej religijności w społeczeństwie amerykańskim (Obirek 2008: 237–253), Andrzej Wójtowicz o płynnym Kościele, a Stanisław A.

Wargacki o płynnej duchowości w kontekście ponowoczesnej kultury (Wojtowicz 2007: 159–172). Fiński religioznawca Teemu Taira pisze natomiast o płynnej religii będącej częścią sfery prywatnej człowieka rozumianej jako coś niestałego, płynnego i oderwanego od sfery publicznej i oficjalnych instytucji religijnych (Taira 2006: 414–416). Metafora płynności została też użyta przez australijskiego socjologa religii belgijskiego pochodzenia Adama Possamaia i brytyjskiego socjologa religii Bryana S. Turnera do badania zjawiska władzy i płynnej religii w świecie wirtualnym czy też cyberprzestrzeni (Possamai, Turner 2012: 197–206).

Od końca lat siedemdziesiątych XX wieku mówi się o powrocie i odnowie *sacrum*, o rozproszonym *sacrum*, o nieformalnym *sacrum*, o nowoczesnym *sacrum*, o rozczłonkowanym i sfragmentaryzowanym *sacrum*, o decentralizacji *sacrum*, o wędrującym i wszędobyłskim *sacrum*, o *sacrum* poza religią, a nawet o świeckim, niereligijnym i bezbożnym *sacrum*, o *sacrum* jako pozornej religijności. Temat *sacrum* jest podejmowany współcześnie dość często przez socjologów, do pewnego stopnia częściej nawet niż przez teologów (Flanagan 2015: 164).

Próbujemy podjąć w niniejszym artykule próbę odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy *sacrum* i kulturą w dwóch społeczeństwach: w realnym społeczeństwie ponowoczesnym i w społeczeństwie wirtualnym, cyfrowym (dygitalnym). W pierwszej części niniejszego opracowania zapoznamy się z samym pojęciem *sacrum*. Według przyjętej przez nas hipotezy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw ponowoczesnych *sacrum* nie zanika, ale zmienia swoje formy, pojawia się w tych obszarach życia społecznego, z których – jak się wydawało – ostatecznie wyemigrowało. Za Leszkiem Kołakowskim przyjmujemy, że w rzeczywistości całkowite oddzielenie *sacrum* i *profanum* nie jest ani możliwe, ani pożądane (Kołakowski 2014: 40–42).

### Pojęcie *sacrum* w religioznawstwie i w socjologii

*Sacrum* jest pojęciem oznaczającym wszystko, co święte, co dotyczy bogów i kultu, a także ludzi i przestrzeni związanych z kultem. Jest to dziedzina i pojęcie złożone, przeciwstawne do *profanum* i oznacza to, co jest oddzielone i ograniczone, przestrzeń zamkniętą, miejsce zarezerwowane tylko dla wtajemniczonych. Sytuuje się ono na pograniczu czystego i nieczystego, porządku i nieporządku, poszanowania i naruszania. *Sacrum* należy bardziej do kategorii emocji niż wyobraźni. Dotyczy ono transcendencji, w komunikacji ze światem nadprzyrodzonym (nadludzkiem), ale istnieje też *sacrum* immanentne, związane z wartościami świeckimi ze sfery obywatelskiej, moralnej i politycznej (Maisonneuve 1995: 12–13). *Sacrum*, czyli świętość, oznacza: *to, co święte, inne i wzniosłe, przeciwieństwo tego, co zwyczajne i świeckie („profanum”); ważne pojęcie w niektórych nurtach religioznawstwa, zwłaszcza w fenomenologii religii i tzw. morfologii świętości M. Eliadego, oznaczające nieredukowalną do zjawisk pozareligijnych istotową cechę rzeczywistości transcendentnej (boskiej)* (Łagodzki, Pyszczyk 2000: 395).

Etymologicznie termin *sacrum* pochodzi od łac. *sacer* i jest bliski terminowi *sanctus*, co oznacza „święty”. Oba te ostatnie terminy wywodzą się od *sancire*, gdzie rdzeń *sak* oznacza „nadawanie znaczenia”, coś, co sprawia, że dana rzecz staje się realna (Kłoczowski 2003: 22). Zaznaczyć jednak należy, że oba te słowa różnią się pod względem semantycznym i aksjologicznym. Z czasem *sanctus* nabrało konotacji wyłącznie pozytywnych, a w chrześcijaństwie używane jest na określenie m.in. atrybutu Boga. Natomiast *sacer* ma znaczenia ambiwalentne i oznacza zarówno „poświęcony”, „poświęcony bogom”, ale także „przeklęty”, „hanniebny”, podobnie jak greckie *hagios* znaczy „czysty”, ale i „splamiony”. W języku łacińskim słowo *sacrum* odnosiło się przede wszystkim do wyłączonej bądź wydzielonej przestrzeni, należącej do bogów i będącej miejscem kultu. To jednak, co znajdowało się poza tą przestrzenią, uważano za *profanum*. Słowo *profanum* pochodzi od *pro* – przed oraz *fanum*, czyli świątyni, i odnosi się do wszystkiego, co jest przed i poza nią, a więc do tego, co nie jest święte (Fowler 1911: 57–63).

W wąskim rozumieniu pojęcie „*sacrum*” odnosi się do systemu wierzeń religijnych oraz rodzaju rzeczywistości pozaempirycznej, która wpływa na zachowania ludzi i porządek istniejący we wszechświecie. Postawy wobec „*sacrum*” określają wzory zachowań, które mają charakter rytuałów religijnych. Ich znaczenie bezpośrednio odnosi się do rzeczywistości pozaempirycznej i związane jest z oddawaniem czci Bogu i siłom nadprzyrodzonym. Symbole „*sacrum*” mają swoją formę w przedmiotach kultu, przestrzeni i czasie rozumianym hierofanicznie i kratofanicznie. Symboliczny charakter wyobrażeń związanych z mocą „*sacrum*” określają przedmioty kultu, obrzędy i mity wyjaśniające porządek świata i nadające sens religijny otaczającej człowieka rzeczywistości. „*Sacrum*” tworzy osobny rodzaj rzeczywistości religijnej, której człowiek nie może doświadczyć inaczej, jak przez objawienie i kontemplację. Może więc do niej się tylko przybliżyć na tyle, na ile może

odczytać znaki mocy „*sacrum*” zawarte w przedmiotach kultu (Mielicka 2006: 267). „*Sacrum*” to osoby, przedmioty, czynności, zjawiska i inne elementy rzeczywistości, którym przypisuje się szczególną wagę religijną, a znaczenie określa mianem świętości; „*sacrum*” funkcjonując w ramach zbiorowości, jest bardzo ważnym czynnikiem ustanawiającym jej porządek społeczny; przeciwieństwo tego, co świeckie, nieuświęcone („*profanum*”) (Olechnicki, Załęcki 2002: 183).

Według Normana Goodmana święte jest wszystko to, co nadprzyrodzone, każdy przedmiot lub wydarzenie można otoczyć aurą świętości. Świeckie jest natomiast to, co zwyczajne i codzienne, są to składniki zwykłego, a nie uświęconego świata (Goodman 1997: 215). *Sacrum* jest często definiowane w kontekście religijnym jako to wszystko, co dotyczy bogów, kultu, przedmiotów i ludzi związanych z kultem. Słowem *sacrum* opisujemy właściwość tego wszystkiego, co staje między człowiekiem a Bogiem i co stanowi sferę objawiającej pośredniości (mediacji). *Sacrum* jest teofaniczne, objawia Boga. Świat jest pełen boskich znaków, bowiem Bóg chciał przemawiać poprzez te znaki do człowieka. Świat jest Boży, ale nie boski (Kłoczowski 2003: 22–25). Niekiedy *sacrum* definiuje się wyłącznie w kategoriach religijnych. Na przykład Mirosław Pawliszyn rozumie *sacrum* jako sferę świętości żyjącej mocą Tego, który ją funduje, czyli Boga. Bóg podtrzymuje ją w istnieniu i zawsze jest ona tym, czym jest, dzięki swemu patronowi. Nie człowiek ustanawia to, co jest, a co nie jest *sacrum* (Pawliszyn 2005: 14; Marek 2004: 177–195).

Według Marii Sroczyńskiej *sacrum* w bardzo szerokim znaczeniu odnosi się do tego, co w danej kulturze ma wartość nadrzędną, przynależną do systemu interpretacyjnego porządkującego rzeczywistość i podlega internalizacji w wymiarze osobowości jednostkowych. W węższym rozumieniu *sacrum* wyraża rzeczywistość pozaempiryczną, przybiera postać określonego systemu wierzeń i towarzyszących im praktyk religijnych. W najwęższym znaczeniu *sacrum* odnosi się do subiektywnego poglądu tego, co święte oraz do zindywidualizowanych wyborów przybierających zróżnicowane, nierzadko eklektyczne formy nowej duchowości. *Sacrum* ma swoje instytucjonalne i pozainstytucjonalne wymiary, przemieszcza się z jednej dziedziny życia do drugiej (Sroczyńska, Zaręba 2015: 6; Sroczyńska 2013: 58; Sroczyńska 2012a: 209–234).

Określenie *sacrum* i *profanum* jest bardzo wiele w literaturze socjologicznej i religioznawczej. „*Sacrum*” i „*profanum*” są pojęciami stosowanymi w naukach społecznych i humanistycznych oraz w dyskursach religijnych. Dla wielu badaczy „*sacrum*” stało się synonimem nadprzyrodzonego, uniwersalnej, transcendentnej siły przekraczającej granicę poznawalnej zmysłami rzeczywistości a objawiającej się w różnych czasach, miejscach i przedmiotach. „*Profanum*”, przeciwieństwo „*sacrum*”, odnosi się w tej tradycji myślowej do spraw ziemskich i powszednich, nie skażonych bezpośrednio nadprzyrodzonymi mocami. Datujący się od XIX w. pogląd, że „*sacrum*” i „*profanum*” oraz ich wzajemna opozycja mają charakter uniwersalny i że za ich pomocą da się definiować wszelkie zjawiska religijne, oraz idea utożsamiająca „*sacrum*” z religią, zostały pod koniec wieku XX podważone (Buchowski 2005: 226). Jednym z pierwszych badaczy, który posłużył się kategorią *sacrum* – *profanum* w badaniu zjawisk religijnych był etnograf i folklorysta Arnold van Gennep. W książce z 1909 r. pt. *Les rites de passage* ukazał zmienną naturę *sacrum* w kontekście rytuałów przejścia, określając zjawisko to jako „oscylację *sacrum*” (Gennep 2006: 37). Rytuałem przejścia *par excellence* jest inicjacja dorastającej młodzieży, która zarówno zmienia ontologiczny i społeczny status inicjowanego, jak i sakralizuje jego nową tożsamość. Szwedzki biskup, teolog protestancki i religioznawca Nathan Söderblom twierdził, że *sacrum* jest mistyczną i bezosobową mocą, związaną z pewnymi stworzeniami, rzeczami, wydarzeniami i działaniami; jest nawet bardziej istotne niż pojęcie boga (Söderblom 1913: 731–741).

Do *sacrum* jako kategorii analitycznej, opozycyjnej do *profanum*, odwoływał się także francuski socjolog Émile Durkheim w swojej pracy z 1912 r. pt. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Oba te pojęcia charakteryzują się, według Durkheima, absolutną heterogenicznością i pozostają względem siebie w głębokiej opozycji: *Rzeczy święte to rzeczy chronione, izolowane poprzez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny się stykać z rzeczami świętymi* (Durkheim 1990: 35; Agamben 2008: 107–109). Charakter sakralny mają te rzeczy, które zostały wytworzone przez społeczeństwo. Opierając się na totemizmie Aborygenów australijskich, Durkheim szukał potwierdzenia swojej teorii o społecznym charakterze *sacrum*, w którym przez totemy społeczność oddaje cześć samej sobie. Stąd też zdefiniował on religię jako kategorię społeczną opartą na dwóch pierwotnych, opozycyjnych pojęciach *sacrum* i *profanum*, będących wspólnym strukturalnym mianownikiem wszystkich religii; oddzielił także kwestię prawdziwości religii od jej symbolicznej struktury i funkcji społecznej. Koncepcja Durkheima, zgodnie z którą religia dokonuje radykalnego podziału świata na dwie sfery: świętą i świecką, jest problematyczna, bowiem dychotomii takiej nie można odnieść np. do religii pierwotnych.

Problematyka *sacrum* była głównym tematem badań grupy intelektualistów francuskich działających w okresie międzywojennym, tworzących Collège de Sociologie. Do grupy tej należeli m.in.: Georges Bataille, Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, a także Roger Caillois. Naukowcy ci obszar swoich badań określali jako „socjologię *sacrum*”, która *podjęmowała badanie wszelkich przejawów życia społecznego, w obszarach, gdzie wyraźnie manifestuje się obecność „sacrum”* (Ambrosino in. 1988: 5). Uważali, że socjologia *sacrum* nie jest jedynie częścią socjologii, taką jak np. socjologia religii, lecz twierdzili, że socjologię *sacrum* należy pojmować jako naukę badającą *nie tylko instytucje religijne, lecz wszelkie wysiłki społeczne tworzące wspólnotę* (Ambrosino, Bataille, Caillois i in. 1988: 74).

Bez wątplenia na badaczy zgromadzonych w Collège de Sociologie duży wpływ wywarły prace Durkheima, a w szczególności te poświęcone społecznemu i moralnemu wymiarowi *sacrum* i *profanum*. Funkcjonalistyczne ślady myśli Durkheima znajdziemy u Rogera Caillois, który jest autorem wydanej w 1939 r. książki *L’Homme et le sacré* (polskie wydanie: *Człowiek i sacrum* 1995). Caillois przez *sacrum* rozumie *coś, czemu każdy oddaje swoją najlepszą część, co uważa za najwyższą wartość, co ceni i za co w razie potrzeby ofiarowałby życie. Takie jest w rzeczywistości ostateczne kryterium, które w przypadku niewierzącego pozwala przeprowadzić linię demarkacyjną między światem świętym a światem świeckim* (Caillois 2009: 165). Definicja *sacrum* Caillois jest bardzo szeroka i daleko wykracza poza miejsca tradycyjnie uważane za przestrzeń *sacrum*: *dla człowieka ogarniętego namiętnością jest to kobieta, którą kocha; dla artysty czy uczonego – dzieło, które tworzy; dla skąpca – złoto, które gromadzi; dla patrioty – dobro kraju, zbawienie narodu, obrona terytorium; dla rewolucjonisty – rewolucja* (Caillois 2009: 165).

Należy dodać, że działalność intelektualistów skupionych wokół Collège de Sociologie dla rozwoju badań nad *sacrum* jest bardzo ważna, pomimo że trwała dosyć krótko, bo zaledwie dwa lata (1937–1939), gdyż została przerwana wybuchem II wojny światowej. Jednak dorobek intelektualny, a w szczególności wypracowane przez nich rozumienie tematyki *sacrum*, miały wpływ na wielu myślicieli postmodernistycznych, w szczególności takich, jak: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy czy Michel Maffesoli.

Koncepcja *sacrum* zajmuje ważne miejsce w badaniach religioznawczych w ramach fenomenologii religii. Dla uczonych reprezentujących ten kierunek badań *sacrum* w religiach pierwotnych stanowiło bogaty materiał porównawczy do wykazania cech wspólnych wszystkich religii. Dla głównego jej przedstawiciela, niemieckiego filozofa i religioznawcy Rudolfa Otto *sacrum* jest kategorią a priori – terminem, który nie poddaje się definiowaniu ani dowodzeniu. Otto rozumie *sacrum* jako rzeczywistość ontyczną i epistemologiczną pierwotną, będącą przedmiotem doświadczenia mistycznego o tajemniczej mocy; jest to doświadczenie budzące trwogę i lęk, a jednocześnie fascynujące (*mysterium tremendum et fascinans*). *Sacrum* objawia się jako rzeczywistość innego porządku niż rzeczywistość naturalna (Otto 1968).

Inny przedstawiciel tego kierunku, rumuński historyk religii i religioznawca Mircea Eliade podkreśla, że człowiek stara się żyć w łonie *sacrum*, które przejawia się jako siła, jako moc zupełnie innego porządku niż siły naturalne. Owe przejawianie się *sacrum* określa terminami hierofania i kratofania (Eliade 1993, 1999). Według niemieckiego filozofa Martina Heideggera *sacrum* jest jednym z czterech elementów, które współtworzą rzecz; jest wymiarem bycia, który gwarantuje sens i przynosi zbawienie; jest „śladem boskości”, „drogą do Boga”, *sacrum* nie ma jednak dla Heideggera znaczenia religijnego. *Filozofia niniejsza nie opowiada się ani za istnieniem, ani za nieistnieniem Boga. Zachowuje ona postawę indyferencji. Pytanie religijne jest dla niej obojętne* (Heidegger 1977: 113).

Pojęcie *sacrum* swą popularność zawdzięcza w dużej mierze temu, że zastąpiło pojęcie Boga, kwestie prawdziwości bądź nieprawdziwości religii uznając za mniej istotne. Termin *sacrum*, z początkiem XX wieku, wszedł na trwałe do badań nad religią i stał się ważnym elementem dyskursu nie tylko w naukach religioznawczych; przyczynił się także do wprowadzenia nowych perspektyw badawczych w rozumieniu religii, sam ulegając transformacjom i poszukując nowych form wyrazu. W ponowoczesnym nurcie badań nad religią *sacrum* odgrywa rolę papierka lakmusowego czy też detektora zmian społecznych i kulturowych.

Kategorię *sacrum* można pojmować na dwa sposoby: teistycznie i nieiteistycznie. W pierwszym przypadku *sacrum* odnosi się do Boga, bogów bądź bogiń rozumianych osobowo, ingerujących w los człowieka i świata, którego są stwórcami. W ujęciu teologicznym wiąże się *sacrum* z religią. Może być ono przeżywane zarówno na poziomie jednostkowym, jak i grupowym (społecznym). Chrześcijaństwo zwraca uwagę na transcendentny wymiar *sacrum*, ukazuje ono sposoby jego odkrywania i przeżywania. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo napotkało przed sobą nie świat zlaicyzowany, ale głęboko przesycony elementami sakralnymi. Były

„święte gaje”, „święte źródła”, „święte kamienie”. Chrześcijaństwo dokonało do pewnego stopnia desakralizacji świata: drzewa stały się drzewami, gaje gajami, źródła źródłami. Aby podkreślić, że chrześcijańskie *sacrum* jest zasadniczo różne od pogańskiego, przyjęto mówić o *sanctum*. Język polski nie oddaje różnicy między *sacrum* i *sanctum* (Tischner 1993: 58–59). *Sacrum* w sensie religijnym oznacza uznanie  *pewnych zjawisk jako zjawisk świętych, tzn. że stanowią pochodną ze świata nadprzyrodzonego* (Karpiński 2006: 208).

W sensie nieteistycznym (niereligijnym) pojęcie *sacrum* odnosi się nie tyle do transcendencji, ile do sfery postaw człowieka wobec świata i otaczającej natury, do sposobu przeżywania i interpretowania rzeczywistości (Bartmiński 1995: 9–19; Pawlik 1995: 79–88). Drugie ujęcie *sacrum* odnosi się do tego, co pojawia się jako doświadczenie czegoś unikatowego, niepowtarzalnego, wzniosłego, majestatycznego, czego może doświadczyć także człowiek nieodczuwający przeżyć religijnych (niemuzykalny religijnie). *Sacrum* niereligijne zakłada istnienie jakiejś transcendencji, ale nie transcendencji nadprzyrodzonej, o charakterze boskim. Przyjmuje się jednak, że świat ma sens wykraczający poza codzienną egzystencję ludzką. *Sacrum* jest dla człowieka wartością, i to wartością najwyższą. „*Sacrum*” *nadaje sens wszystkim innym wartościom, ale samo nie potrzebuje, by coś innego – wyższego – udzieliło mu znaczenia i sensu. „Sacrum” jest tajemnicą; nie znamy jego głębi. Znamy jedynie przejawy: trwogę i oczarowanie. „Sacrum” trwoży i oczarowuje. Stając w obliczu tej wartości jesteśmy rozrywani na przemian groźbą i czarem, jakie promieniują z jej tajemniczej głębi* (Tischner 1997: 245). *Sacrum* nieteistyczne wykracza daleko poza religie historyczne, poza nowe formy pozakościelnej religijności i poza nowe ruchy religijne. Nowoczesne, płynne *sacrum* nie może być zredukowane do pierwiastka religijnego. Niektórzy badacze przestrzegają, że nadmierne rozszerzanie pojęcia *sacrum* prowadzi nieuchronnie do zagubienia jego istoty (Szymoń 2003: 86).

W niniejszych rozważaniach definiujemy *sacrum* szeroko, zarówno w jego religijnej, jak i niereligijnej postaci. W najszerszym znaczeniu, nieodnosząc się tylko do kontekstu religijnego, *sacrum* jest tym, *co czczone, szanowane, nienaruszalne; charakter „sacrum” mogą zyskać różne obiekty, praktyki, miejsca, idee, zarówno religijne, jak i niereligijne* (Podsiad 2000: 783). Za Peterem L. Bergerem rozumiemy świętość (*sacrum*) jako *jakość tajemniczej i budzącej groźbę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia. Cechę tę można przypisać naturalnym bądź sztucznym obiektom, zwierzętom bądź ludziom czy też obiektywizacjom ludzkiej kultury. Są święte skały, święte narzędzia, święte krowy. Święty może być zarówno wódz, jak i określony obyczaj czy instytucja. (...) Świętość rozumie się jako »coś wystającego« z normalnych zwyczajów codziennego życia, jako coś nadzwyczajnego i potencjalnie niebezpiecznego, chociaż to niebezpieczeństwo można oswoić, zaś potęgę zaprzęcając do realizacji potrzeb codziennego życia* (Berger 1997: 57–58). Z kolei świeckość (*profanum*) można zdefiniować jako brak świętego statusu, czyli te wszystkie zjawiska, które nie „wystają” jako święte, jak np. nawyki dnia codziennego (Berger 1997: 58). *Sacrum* i *profanum* są zrozumiałe w przeciwstawieniu wzajemnym i każde z nich można dobrze uchwycić w opozycji do drugiego.

W sensie najszerszym pojęcie *sacrum* określa się jako całość wszechświatów znaczeń wytworzonych przez nowoczesne społeczeństwa. *W krańcowym przypadku sacrum stanowi wszystko, co w tych społeczeństwach ma jakikolwiek związek z misterium, z poszukiwaniem sensu, ze zwracaniem się do transcendencji czy też z absolutyzacją niektórych wartości. Tym, co spaja tę niejednorodną i nie wyspecjalizowaną zbieraninę, jest fakt, iż zajmuje ona przestrzeń uwolnioną od religii instytucjonalnych. Proces zróżnicowania i indywidualizacji, w który wpisuje się postęp nowoczesności, pozbawia te religie wyłączności, jaką miały w udzielaniu odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące egzystencji, z którymi stykają się wszystkie grupy ludzkie: jak stawić czoła śmierci czy nieszczęściu, jak motywować obowiązki jednostki wobec grupy itd.* (Hervieu-Léger 1999: 72–73).

Nowoczesne *sacrum* jest płynne, przemieszcza się z jednej dziedziny ludzkiego życia do innych sfer, wszędzie tam, gdzie wartości wytwarzają sensory, gdzie subiektywnie przeżywane doświadczenia i emocje wytwarzają różne formy sakralności. *Sacrum* nie można już zredukować do religii, uwalnia się ono spod dyktatu religii, przybiera rozmaite i nowe formy, często jest definiowane przez same jednostki, nie zaś przez religie zinstytucjonalizowane. *Sacrum* religijne zawiera ogromny potencjał rozwojowy człowieka, wzmacnia jego wrażliwość i refleksyjność, przejawia się w poszukiwaniu transcendencji (Czerniawska 2011: 191). Zróżnicowanie *sacrum* w zależności od typu społeczeństwa, w którym ono istnieje i rozwija się, świadczy, że *sacrum* ma związki z doświadczeniem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym. Ważne są także uwarunkowania osobowościowe.

### *Sacrum* w społeczeństwie ponowoczesnym

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego – poprzez nowoczesne – do ponowoczesnego zmienia się radykalnie sytuacja społeczna, moralna i religijna. Jedną z cech nowego typu społeczeństwa jest brak całościowej wizji życia z uporządkowaną hierarchią wartości, brak fundamentalnych punktów odniesienia dla życia codziennego. Więzy społeczne leżące u podstaw solidarności łączącej społeczeństwa typu tradycyjnego podlegają procesom fragmentaryzacji i dezintegracji. Następuje instytucjonalne zróżnicowanie społeczeństwa, a różne dziedziny życia społecznego, które przedtem były ściśle związane, oddzielają się od siebie. W warunkach fragmentaryzacji społeczeństwa pojawia się wiele punktów odniesienia, które często są ze sobą sprzeczne. W sytuacji zakwestionowania obiektywnej prawdy i promowania różnorodnych opinii współczesnemu człowiekowi coraz trudniej jest odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła oraz znaleźć „mocne wartości” stanowiące orientacyjne punkty w wyborze jednej spośród rozmaitych opcji.

Ludzie ponowocześni, których Zygmunt Bauman nazywa zbieraczami wrażeń i poszukiwaczami doświadczeń, czy *chcą tego, czy nie chcą, są skazani na ustawiczne wybieranie, zaś sztuka wybierania zasadza się głównie na unikaniu jednej groźby: przegapienia szansy, już nie dlatego, że się nie umiało jej w porę dostrzec, lub dlatego, że nie umiało się wykrzesać w sobie dość gorliwości, by ją ścigać, lub dlatego, że zabrakło siły fizycznej czy duchowej, by ją dogonić* (Bauman 2000: 307). Jednostka – poprzez podejmowane decyzje – musi jak kierowca określać cel swojej drogi życiowej, sposoby jej przemierzania, a także szybkość przemierzania się na poszczególnych odcinkach trasy. Współczesny człowiek stoi przed koniecznością ciągłego wybierania z ogromnej oferty propozycji. Suwerenna jednostka zawdzięcza jakby wszystko samej sobie i niewiele jest winna – w swoim przekonaniu – innym i społeczeństwu. Wyznacza ona sobie własne cele i doбира właściwe kryteria osobistych wyborów. Często jest jednak nieprzygotowana do dokonywania rozlicznych wyborów.

W społeczeństwie o wysokim poziomie zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego zaznacza się mnogość nakładających się i przecinających się wzajemnie ról społecznych i ich systemów, a przede wszystkim poszczególnych wartości i hierarchii wartości. Świadomość wielu możliwości wyboru może oddziaływać zarówno hamująco, jak i stymulująco na sferę ludzkich działań. W wysoce zróżnicowanym i sfragmentaryzowanym społeczeństwie nie działa już reguła „albo – albo” ograniczająca wybory jednostki, lecz dochodzi do głosu różnorodność możliwości wyboru zindywidualizowanych sposobów i stylów życia (społeczeństwo wielokrotnego wyboru, społeczeństwo opcji). John Naisbitt, analizując megatrendy, czyli najważniejsze kierunki rozwoju i przemian społeczeństwa amerykańskiego, jako dziesiąty i ostatni wymienia megatrend *Od schematu »albo – albo« do wielokrotnego wyboru* (Naisbitt 1997: 277–296). Walbert Bühmann określa ten proces jako przejście od przywiązania do tradycji do wolności sumienia (Bühmann 2001: 525), w warunkach poszerzania się perspektyw życia codziennego w stopniu nie do wyobrażenia w społeczeństwach tradycyjnych (Mielicka-Pawłowska 2015: 7–20; Kasperek 2015: 45–55).

W społeczeństwach ponowoczesnych utrzymują się procesy sekularyzacyjne, w ramach których *sacrum* oddziela się od *profanum*, życie religijne od życia codziennego, ale równocześnie *sacrum* staje się bardziej ruchliwe, płynne, dynamiczne itp. Pojawia się w pewnych sferach życia i działalności ludzi, w których – jak się wydawało – ostatecznie i bez reszty wyemigrowało, stało się w nich nieobecne. *Sacrum* uwolnione z instytucjonalnych więzi jest czymś płynnym, wędrującym, wszędobylskim, przemierzającym się z miejsca na miejsce, pojawiającym się w miejscach dotychczas jakby dla niego niedostępnych (Krech 1999: 62; Sroczyńska 2010: 287–306). Można by pytać, czy płynne *sacrum*, uwalniające się od religii, zachowuje jeszcze cechy sakralności?

Proces płynności dotyczy także religijności, która nabiera płynnych kształtów (religijność częściowo zorganizowana, pomniejszona, nieoficjalna, anonimowa, rozproszona, implicite, dyfuzyjna, niestabilna, ukryta, wędrująca, ambiwalentna, niespójna, balansująca, „bez dogmatu”). Wraz z procesami sekularyzacji, czyli utraty społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanych religii, zyskują na znaczeniu procesy pluralizacji i indywidualizacji religijności. Płynna religijność i płynne *sacrum* sprawiają, że zaciera się powoli granica między tym, co święte, i tym, co świeckie, a „odczarowany” świat staje się znowu – chociaż w odmienny sposób – na nowo „zaczarowany”. Socjologowie badają *sacrum* dopiero wtedy, gdy jest ono społecznie ukonkretnione, ma swoje odniesienia do kontekstu społecznego, jest faktem społecznym (Marczewski 2013: 213; Miszczak 2015: 107–117).

W społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum* podlega daleko idącym przekształceniom. Pojawia się ono poza Kościołami i często bez wiary w Boga (Szacka 2008: 444). *Zmienia się pojęcie „sacrum”, a przede*

*wszystkim stosunek młodego pokolenia do „sacrum”. Autentyczny stosunek do „sacrum” zawiera paralelnie występujące dwa zjawiska: „fascinatum” i „tremendum”. Dla wielu współczesnych „tremendum” w ich postawie wobec „sacrum” nie istnieje, a jeżeli już, to w formie szczątkowej. Zdecydowanie dominuje „fascinatum”. Jeżeli go nie ma, jeżeli wielu dzisiejszych młodych ludzi nie przeżywa fascynacji świata nadprzyrodzonego, to go porzuca. Kolejnym przejawem kryzysu „sacrum” w młodym pokoleniu jest jak gdyby odwrócenie roli. Dawniej to sacrum dyktowało człowiekowi warunki, tzn. wybierało miejsce swojego objawienia się i działania, ludzi poświęconych jego sprawom, dyktowało cele życiowe i normy. Człowiek w pełni był podległy „sacrum”, swoje życie uważał jako służbę „sacrum”. Wielu dzisiejszych, uznających „sacrum” sobie je podporządkowuje. Podchodzi doń utylitarnie. Nie oni dają coś z siebie „sacrum”, lecz oczekują wiele od niego, przynajmniej nadzwyczajnych przeżyć, uniesień, podniosłych momentów oczyszczenia. Jeżeli tego nie otrzymują, rozstają się z dotychczasowym swoim „sacrum” i szukają nowego lub pozostają wobec sacrum obojętni (Dyczewski 2004: 226–227).*

Socjologowie, którzy często diagnozują rozdział tego, co religijne i świeckie, dość często utożsamiają sferę religijną z obszarem *sacrum* i konstatują kurczenie się *sacrum* we współczesnym świecie. Inni badacze wskazują na swoiste przemieszczenie się *sacrum* we współczesnej kulturze i społeczeństwie. Leon Dyczewski podkreśla, że w procesach sekularyzacyjnych w Europie *sacrum* poczuło się niepewnie w przestrzeni publicznej nowoczesnego miasta, bowiem agresywna laickość wypiera je z niektórych przestrzeni miasta. Wygnane *sacrum* jednak powraca, w innych miejscach i formach (Dyczewski 2011: 257–260).

Socjolog amerykański Peter L. Berger wyraża pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. Świat współczesny charakteryzuje nie tyle sekularyzacja, ile raczej ważniejszy od niej fenomen pluralizacji religijnej. *Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsame z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię, choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. (...) Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie (Berger 2012: 24).*

Tożsamość religijna nie jest we współczesnym świecie tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swoje światopoglądy, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego społeczna i psychologiczna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki z samym sobą i ze światem zewnętrznym. Religijność przestaje być częścią kulturowego dziedzictwa, wybór religii staje się świadomą decyzją jednostki (Berger 2012: 24). W warunkach ponowoczesności tożsamości religijne są mocno zróżnicowane. *Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej (Hervieu-Léger 1999: 109).*

Nowe tożsamości religijne są inne niż te dawniejsze. Są one mniej zrjonalizowane, bardziej zindywidualizowane, związane z emocjami, otwarte na nadzwyczajność. *Występuje też niebezpieczeństwo hybrydyzacji tożsamości religijnej, swoistego synkretyzmu religijnego. Wielu uważa, że można być katolikiem i chodzić do cerkwi prawosławnej, gdyż w niej ładnie śpiewają, w domu palić kadzidelko przed posązką Buddy, z hinduizmu przyjmować wiarę w reinkarnację i odwiedzać świątynie różnych religii. Wielu młodych ludzi wybiera coś dla siebie z różnych religii, ale nie według określonej zasady ani na skutek długotrwałych przemyśleń, lecz to, co w danej chwili odpowiada osobistym potrzebom (Dyczewski 2015: 26).* Te tendencje synkretyczne polegają na tym, że ludzie łączą w jedną całość bardzo zróżnicowane przekonania dotyczące religii i *sacrum*.

W społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum* pojawia się coraz częściej w niereligijnych kształtach i formach oraz w tych dziedzinach życia społecznego, z których ono do pewnego stopnia wyemigrowało. Przy-



biera szaty różnorodnej duchowości luźno związanej z religią lub w ogóle z nią niezwiązaną. Ci socjologowie, którzy odchodzą od teorii sekularyzacji, chętnie wskazują na transformację religii w duchowość. Nowe formy duchowości zacierają jakby w podwójny sposób granicę w odniesieniu do religii. Z jednej strony pojawiają się one przez religijną semantykę, obrazy i symbole w społeczeństwie, np. w gospodarce, sporcie, a nawet i w polityce. Z drugiej zaś strony te elementy, zwane niekiedy religią popularną, wkraczają do tradycyjnych religii i zmieniają ich kształty (Gabriel 2012: 143).

W najszerzym ujęciu duchowość znajduje swoje miejsce nie tylko w formach tradycyjnej religijności i kościelności, ale także poza nimi jako swoista niereligijna duchowość. Przemiany w strukturze religii, zwane deprywatyzacją, pozwalają na ujawnienie się – jak to określa socjolog niemiecki Hubert Knoblauch – religii popularnej. Dzięki rynkowi i mediom religia staje się częścią kultury popularnej, niekiedy jest określana jako nowa duchowość. Jeżeli nawet bazuje ona na indywidualizmie, to dzięki masowej komunikacji i formom kulturowym, zwłaszcza w warunkach globalizacji, staje się fenomenem społecznym (Knoblauch 2006: 294–295).

Hubert Knoblauch wyraża swój sceptycyzm wobec totalnej tezy sekularyzacyjnej. Według niego religia nie staje się martwa ani nie przeżywa jakiegoś znaczącego renesansu. Zmienia jedynie swoje kształty, ujawnia się w nowych formach. Nowe formy pozakościelnej religijności i duchowej niereligijności, które on nazywa religią popularną (*populäre Religion*), uzupełniają dawne tradycyjne przejawy religijności. Na nowo formatowane postaci religijności i duchowości zacierają granicę między tym, co religijne i niereligijne. Religia nie chroni się tylko w sferze prywatnej. Transformująca się religijność wyraża się w tym, co wewnętrzne i jest związana z przeżyciem, doznaniem. Popularna religijność wyraża się m.in. w upowszechnianiu się praktyk ezoterycznych i okultystycznych, w technikach medytacyjnych, w wierze w reinkarnację, w wierze w aniołów itp. Elementy religijne ujawniają się w filmach, w muzyce popularnej, w widowiskach sportowych, w mega-eventach i w wielu innych przejawach kultury popularnej. Popularna religia nie musi być zawsze antytezą religii tradycyjnej. Papież Franciszek – według Huberta Knoblaucha – wyczuwa dobrze te zmiany, jakie dokonują się we współczesnym świecie religijnym i niereligijnym oraz akcentuje „lud”, a więc to, co popularne (Knoblauch 2013: 171–176).

Za pośrednictwem kultury popularnej religijne treści wychodzą poza wąski krąg instytucji kościelnych i religijnych oraz przenikają do szerszych, świeckich obszarów życia. Jeżeli nawet oddziaływanie nowych form religijności i duchowości wykracza daleko poza tradycyjne religie, to ich skutki są odczuwane także w ich obrębie. Zjawisko tzw. religii popularnej powoduje *wyraźne dowartościowanie sfery doświadczeń (niecodziennych) i mocniejsze akcentowanie subiektywności. Tego rodzaju procesy stanowią czynnik wzmacniający i zarazem osłabiający religię: zwiększa ona wprawdzie swój zasięg, ale też coraz bardziej się marginalizuje. Oferta sensu życia jest zmienna, a jej wartość i przywiązanie do niej zależą od aktualnego nastroju niezdecydowanych i chwiejnych jednostek. To zjawisko budzi niepokój urzędników i stróżów nieprzeniknionych instancji prawdy i łaski, natomiast »mali i średni przedsiębiorcy« na rynku idei mają bardziej pozytywne nastawienie, ponieważ ta sytuacja przynosi im korzyści* (Schnettler 2012: 459–460). Religia popularna przejawia się m.in. podczas popkulturowych wydarzeń, np. podczas światowych dni młodzieży (tzw. eventy religijne).

Religia popularna może być utożsamiana z nowoczesnym, płynnym, ulotnym, przejściowym, do pewnego stopnia bez wyraźnych właściwości – *sacrum*. Pojawia się ono według mechanizmów przeniesienia także w innych niż religijna sferach. Jean Maisonneuve wyróżnia cztery podstawowe poziomy przeniesienia:

1. Poziom przetrwania mitów i rytuałów. *Człowiek współczesny (...) dysponuje ukrytą mitologią i przebrzmiałym rytualizmem, dlatego też wiele tradycyjnych wątków można odnaleźć we współczesnej literaturze, sztuce, kinie i w mediach, np. mity o raju utraconym, o wyspach szczęśliwych, obrzędy związane z obchodami igrzysk, walka między bohaterem pozytywnym a negatywnym w powieści przygodowej, między detektywem a przestępcą w powieści kryminalnej. Podobnie w sztuce nowoczesnej odnajdujemy część prób inicjacyjnych, poszukiwanie ukrytego sensu świata i ludzkiej egzystencji.*
2. Poziom „dzikiego” *sacrum*, który obejmuje ruchy nowatorskie z ich spontanicznością i tworzeniem nowych rytuałów (...), wyraża się równocześnie różnorodnością grup i sekt o orientacji okultystycznej, teozoficznej, orientalnej, które łączą synkretyzm wierzeń z tendencjami mistycznymi i rytualnymi. Uzupełniają także niedostatki religii tradycyjnych, a powodzenie tych sekt, nawet w przypadku mistyfikacji, tłumaczy tęsknotę za duchowym połączeniem, szczególnie wśród młodzieży.

3. Poziom techniki będącej substytutem *sacrum*. *Ekspansję techniki wzmacnia rozwój informatyki i systemów komunikacji pozwalających na gromadzenie, przetwarzanie i rozpowszechnianie danych. Wraz z zagrożeniem katastrofą atomową i najnowszymi odkryciami genetycznymi technika, podobnie jak antyczne misterium, staje się poprzez prometejskie poszukiwanie zarazem fascynująca i przerażająca. Celom nauki i techniki bliższa jest zresztą magia niż religia. Pragną one ujarzmić przyrodę, życie i śmierć, a także spełnić marzenia przodków o osiągnięciu zawrotnych szybkości i podboju przestworzy.*
4. Poziom ideowo-polityczny, czyli doktryny, które zajmują w duszach współczesnych ludzi miejsce wiary, zastępując idee zbawienia ludzkości idealnym porządkiem społecznym w dalekiej przyszłości (Maisonneuve 1995: 51–52).

We współczesnym świecie następuje przesunięcie od wiary w obiektywne i realne formy transcendencji do niesłuchanie zróżnicowanych form immanentyzacji religii, która staje się przedmiotem wewnętrznej troski. Ten nowy model życia chrześcijańskiego nawiązuje do form religijności istniejących poza zinstytucjonalizowanymi Kościołami („wiera bez przynależności”). Religijność nie jest czymś dziedzicznym, przypisanym czy zakładanym z góry, ale w coraz większym stopniu staje się kwestią wyboru. Ludzie współcześni coraz częściej poszukują *sacrum* na rozmaitych ścieżkach duchowości jako czegoś osobistego, intymnego, co odnosi się do mocy tkwiącej w samym człowieku. Bóg jest pojmowany częściej jako rzeczywistość immanentna niż transcendentna. W skrajnych przypadkach prowadzi to do zamknięcia się w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do Transcendencji.

Nowe formy duchowości poza religiami zinstytucjonalizowanymi, określane niekiedy jako niereligijne *sacrum*, szerzą się w dużej mierze dzięki środkom społecznego przekazu. Powstają firmy i organizacje, strony internetowe i programy w mediach, wychodzące naprzeciw duchowemu popytowi ludzi współczesnych. W księgarniach dział opatrzony tytułem „Ezoteryka” jest znacznie większy od teologii i religioznawstwa. Jedną z brytyjskich stacji komercyjnych wprowadziła do swoich programów serial zatytułowany „Supermarket duchowości”, w którym oferowała odbiorcom szeroki wybór doświadczeń: od terapii, poprzez medytację, do mistyki. Treści te zaczerpnięte z różnych religii stanowiły swoisty konglomerat, złożony z różnych elementów, zmieszany całkowicie dowolnie, zgodnie z zasadą marketingowej skuteczności. Tak rozumiana duchowość (*sacrum*) była całkowicie odrębna od tradycyjnych religii i lansowanych przez nie form duchowości (Niedałtowski 2008: 168).

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku obserwuje się nasilające się zjawisko poszukiwania duchowości poza religią. Pojęcie duchowości jest rozumiane bardzo rozmaicie. *Kiedy ktoś mówi o swoich zainteresowaniach duchowych, może mieć na myśli to, że praktykuje medytację albo że lubi chodzić na samotne spacerki. Może też cenić sztukę albo kochać muzykę. Nade wszystko zaś zainteresowania duchowe oznaczają wiarę w nieskończoną wartość ludzkiej miłości. Coraz większa liczba ludzi uważa przyznanie się do takich zainteresowań za godne podziwu. Pragną dawać wyraz niewidocznym aspektom życia, które leżą poza wymiernym światem nauki, przekonani, że jeśli to uczynią, doświadczą większego poczucia dobrostanu* (Jamison 2008: 157; Socha 2004: 45–56).

Tak pojmowana duchowość, często określana jako *sacrum*, sytuuje się często poza religią. Jest ona pojmowana jako sprawa prywatna i przeciwstawiana religii zorganizowanej. Każda jednostka jest odpowiedzialna za swój postępek duchowy i ona sama decyduje, jak o to zadbać. Także ludzie niewierzący i nieuczestniczący w zorganizowanym życiu religijnym dokonują wartościowych wyborów i zastanawiają się nad wartościami nadrzędnymi. W sytuacji gdy religie zinstytucjonalizowane tracą nie tylko swój monopol religijny, lecz także społeczne znaczenie, zwiększa się wyraźnie we współczesnym świecie obecność różnych form *sacrum* i obfitość nowych duchowości.

Przemiany świadomości religijnej prowadzą niejednokrotnie we współczesnym świecie do osłabienia religijności, ale nie do zaniku religii, często są przejawem dostosowania się jej do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego religijne i niereligijne *sacrum* staje się sprawą osobistych preferencji i wyborów. Nawet pozostawanie przy religijności kościelnej (ortodoksyjnej) jest też indywidualnym wyborem. Nowa duchowość obejmująca wszystkie aspekty życia, będąca wyrazem ponowoczesnej kultury, ma przede wszystkim indywidualistyczny charakter i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii. Nowa duchowość jest nacechowana głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło wiary i siły woli. Zmierza do transformacji samej religii i społeczeństwa. Także wiele idei i przekonań chrześcijańskich istnieje – w formie słabo rozpoznawalnej – w sferze myślenia świeckiego (Kaufmann 2004: 105). Niekiedy lansuje się pogląd, że duchowość ludzi integruje, zinstytucjo-

nalizowane religie zaś ludzi dzielą. Płynna religijność i płynne *sacrum* są szczególnie obecne w świecie wirtualnym.

### *Sacrum w przestrzeni wirtualnej*

Począwszy od końca lat siedemdziesiątych XX wieku *sacrum* zaczęło zajmować nowe, najbardziej odległe, a zarazem bliskie, wcześniej nieistniejące obszary świata wirtualnego, w tym Internetu, z jego bezgranicznymi możliwościami informowania i łączenia ludzi. Zmieniający się zakres znaczeniowy terminu *sacrum* w ponowoczesności koresponduje z nieustannie dokonującymi się zmianami cywilizacyjnymi odnoszącymi się także do nowych technologii. W związku z niezwykle dynamicznym rozwojem technologii cyfrowych obserwuje się wyraźne wkroczenie *sacrum* do sfery cyfrowej.

Pojawienie się *sacrum* w wirtualnej przestrzeni wzbudza zainteresowanie badaczy wielu subdyscyplin naukowych i staje się przedmiotem coraz częściej podejmowanych badań przede wszystkim w ramach religioznawstwa, medioznawstwa, kulturoznawstwa oraz socjologii religii (Sumiala-Sepänen i in. 2006: 47; Hjarvard 2013: 4). W tym nowym obszarze badań pojawiły się też nieistniejące wcześniej, zbliżone znaczeniowo terminy, takie jak: religia online, online religia, cyberreligia, religia cyfrowa lub digitalna, religia internetowa, religia w cyberprzestrzeni lub w Internecie, e-religia, religia 2.0 czy *sacrum* cyfrowe (Ciolek 2004: 798–811; Hanas 2013: 27; Garwol 2016: 189–198).

Pojawienie się *sacrum* cyfrowego jako zjawiska sięga lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy zaczęto korzystać z forów dyskusyjnych i komunikacji e-mailowej, by dzielić się swymi doświadczeniami związanymi z religią i duchowością. W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy powstały pierwsze przeglądarki internetowe, Kościoły, denominacje i związki wyznaniowe zaczęły tworzyć własne strony internetowe, początkowo jako pewną formę eksperymentu pozwalającego przenieść doświadczenia i praktyki religijne do Internetu. Doświadczenia te uświadomiły użytkownikom Internetu, że to nie on tworzy religię, lecz ludzie, których doświadczenie *sacrum* wykracza poza ekran monitora.

Badacze, którzy studiowali *sacrum* w tym okresie, zwanym pierwszą falą badań *sacrum* cyfrowego, koncentrowali się na możliwościach, jakie daje Internet zarówno nowym religiom, jak i praktykom online, a także w zakresie bardziej ogólnym – w jaki sposób komputery przemieniły religię i kulturę. Skupiali się na nowych i wyjątkowych aspektach wirtualnego świata, gdzie uważano, że komputery i Internet mogły zrobić niemal wszystko (Højsgaard, Warbug 2005: 8). Wynalezienie Internetu wydaje się naszą odpowiedzią na drzemającą w człowieku potrzebę wzajemnych relacji, komunikowania się i wiedzy. Postrzegany z tej perspektywy globalna sieć komputerowa jest – być może – w mniejszym stopniu nowością naszych czasów, a bardziej wyrazem naszego pragnienia życia we wspólnocie i potrzeby zdobywania wiedzy. Stąd też Internet *w sposób płynny staje się integralną częścią naszego codziennego życia, staje się nowym kontekstem egzystencji człowieka* (Spadaro 2014: 2).

W drugiej fali badań, datowanej około 2000 r., badacze skupili się na „bardziej realistycznym podejściu”, uważając, że nie tylko technologia, ale także ludzie generują wszelkie nowe formy religijnego wyrazu w cyberprzestrzeni. Badania te otworzyły szerszą i bardziej krytyczną perspektywę socjologicznych, filozoficznych i politycznych zagadnień tożsamości wspólnot online. Skoncentrowane one były na kwestiach, w jaki sposób grupy religijne online negocjują i tworzą wspólne znaczenia, tworzą wspólną tożsamość bądź teologię, przenoszą i przekształcają tradycyjne praktyki religijne online, wykorzystują wspólnoty religijne online dla stworzenia własnej tożsamości religijnej czy też tworzą wspólnoty religijne online nieistniejące poza siecią (Campbell 2006: 13). W wyniku wieloaspektowego podejścia do badań związków religii i Internetu powstał swoisty *bricolage* naukowców, wywodzących się z odmiennych dyscyplin naukowych.

Wtedy właśnie, tj. od około 2005 r., pojawia się trzecia fala badań, w ramach której badacze tworzą teorie, metody oraz narzędzia do analizowania danych i oceny wniosków w świetle szerszych ram teoretycznych; pozwalały one ustalić powiązania pomiędzy religijnością online i offline (w Internecie i poza nim). Odkryto nowe tematy badawcze, np. w jaki sposób Internet jest wyzwaniem dla władz kościelnych oraz w jaki sposób legitymizuje władzę nowych przywódców religijnych, a także dostarcza dotychczasowym przywódcom religijnym nowych możliwości, takich jak zaistnienie w sieci. Badania w ramach trzeciej fali charakteryzują się akcentowaniem roli interaktywności w Internecie oraz interdyscyplinarnością podejść badawczych.

Owe trzy fale określić można w kolejności jako: opisową kategorii szczegółowych (pierwsza fala), krytyczną (druga fala) i teoretyczną (trzecia fala); stały się one narzędziem wykorzystywanym przez badaczy do opisanego postępu i rozwoju badań naukowych nad *sacrum* w Internecie. Postęp ten ukazuje, w jaki sposób pytania badawcze oraz metody dojrzały zarówno w dziedzinie badań nad religią online, jak i w szerszej perspektywie jako element badań Internetu (Campbell 2013a: 60–64). Zdaniem niektórych autorów wyłania się właśnie czwarta fala badań nad *sacrum* w Internecie, polegająca na dalszym doskonaleniu i rozwoju podejść metodologicznych, a także na tworzeniu typologii dla kategoryzacji i interpretacji.

Obecna fala badań pozwala także na badania długookresowe dotyczące manifestacji *sacrum* w różnych religiach w globalnej sieci komputerowej. Internet jawi się jako technika umożliwiająca podróż w stronę *sacrum*, które znajduje się w cyfrowej przestrzeni. Internet jawi się jako sakralna przestrzeń. *Sacrum* wirtualne nie musi być *sacrum* nadprzyrodzonym, *fani wędrówek komputerowych przeżywają je realnie i duchowo, co sami potwierdzają w wywiadach socjologicznych. (...) Badacze komputerowych przeżyć religijnych dochodzą do wniosku, że jesteśmy świadkami znaczącej konwergencji technologii cyfrowej i duchowości* (Rogińska 2014: 59).

W badaniach nad związkami pomiędzy religijnością a Internetem, zdaniem Heidi Campbell, wyróżnić można dziewięć zasadniczych obszarów badawczych (Campbell 2006: 9–17). Są to:

1. Cybernetyczna lub wirtualna przestrzeń jako nowa możliwość rozwoju duchowego.
2. Religia w Internecie jako odrębny przedmiot badawczy – badanie wpływu nowych technologii cyfrowych na kształt religijności.
3. Problemy etyczno-moralne związane z używaniem Internetu, (np. dokument „Etyka w Internecie”, wydany w 2002 r. przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu).
4. Zastosowanie Internetu dla potrzeb propagowania idei religijnych przez instytucje religijne, (np. dokument „Kościół a Internet”, wydany przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu).
5. Uwarunkowania religijno-kulturowe korzystania z Internetu w ramach wielkich religii światowych.
6. Religijne społeczności wirtualne powstające w środowisku sieci internetowej – ich natura i cechy odróżniające je od „rzeczywistych” społeczności.
7. Wpływ korzystania z komunikacji online na kształtowanie się osobistej tożsamości użytkownika.
8. Struktura władzy i autorytetu we wspólnotach religijnych w przestrzeni cyfrowej.
9. Rytualne aspekty religijności.

Internet dostarcza nowych sposobów, za pomocą których może być wyrażane zainteresowanie kwestiami religijnymi i duchowymi. Są to przede wszystkim: stale rosnąca liczba stron internetowych, czatów, grup dyskusyjnych dotyczących zagadnień związanych z wiarą. Powstają też cyberkościóły i cyberświątynie, rytuały online, takie jak e-modlitwy (*e-prayer*) bądź wirtualne pielgrzymki (*virtual pilgrimages*), ale również działalność misjonarska online czy wspólnoty religijne online. Do najbardziej popularnych indywidualnych form aktywności religijnej online należy poszukiwanie informacji o tematyce religijnej, poszukiwanie bądź oferowanie porad duchowych, wysyłanie prośb o modlitwę.

Odnosnie do uczestnictwa w rytuałach online może odbywać się ono w ramach kościołów bądź świątyń online, czyli wirtualnych miejsc, w których elektronicznie połączone ze sobą grupy reprodukują niektóre aspekty życia kościelnego, np. wspólnie, w tym samym czasie na czacie się modlą. Kościoły czy świątynie online istniejące w postaci konkretnej strony internetowej różnią się jednak od rzeczywistych Kościołów mających po prostu własną stronę internetową. Kościoły i świątynie online istnieją jedynie w Internecie i nie mają swoich odpowiedników w świecie rzeczywistym, czyli offline (np. First Church of Cyberspace, [www.godweb.org](http://www.godweb.org)). Kościół ten wśród „świętych” i „grzeszników”, których życiorysy warto poznać, wymienia tak zróżnicowane postaci, jak: papież Benedykt XVI, Michał Anioł, Pierre Teilhard de Chardin, Ray Charles, Tom Cruise, John Lennon, Karol Darwin, George Lucas, Madonna, Britney Spears czy John R.R. Tolkien. Owe cyberkościóły czy cyberświątynie prowadzą swą działalność w postaci rozsyłania e-mailem religijnych rozważań lub czytań na dany dzień czy archiwizowania ceremonii dziejących się w świecie rzeczywistym w postaci audiowizualnej, umożliwiając także dzielenie się własnymi przemyśleniami duchowymi użytkowników czy prośbami o modlitewne wsparcie.

Kolejną nową formą manifestowania religijności online są cyberpielgrzymki, które bez konieczności ruszania się z miejsca umożliwiają nie tylko wirtualne odwiedzenie miejsc kultu, lecz także nawet pozostawienie tam osobistego śladu. Na przykład podczas pielgrzymowania do wirtualnego Jeruzalem ([www.virtualjeruzalem.com](http://www.virtualjeruzalem.com)) zwiedzający nie tylko w czasie rzeczywistym mogą obserwować najświętsze miejsce judaizmu

– Ścianę Płaczu, ale także umieścić wirtualnie swą własną modlitwę, również wirtualnie „wtykaną” w miejsca pomiędzy blokami skalnymi („wyślij modlitwę na Ścianę Płaczu – Kotel” – *send a prayer to the Kotel*), czy też złożyć przez Internet ofiarę, jak czytamy na stronie – tradycyjnie w postaci 18 dolarów („złóż ofiarę pod Ścianę Zachodnią” – *make a Donation for the Wall*). Liczba 18 jest wartością numeryczną hebrajskiego słowa „chai”, które oznacza „życie”. Współcześnie istnieje tradycja ofiarowania pieniędzy na cele dobroczynne w kwocie 18 lub jej wielokrotności (Karesh, Hurvitz 2006: 83).

Internet postrzegany jest także przez wiele wspólnot religijnych jako potencjalny „teren misyjny”. E-wangelizm (*e-vangelism*) polega nie tylko na krzewieniu zasad wiary własnej religii, ale także na rekrutowaniu przez misjonarzy online nowych wyznawców, może stać się też przestrzenią do prozelityzmu. Rola Internetu w ewangelizacji podkreślana jest nie tylko przez Kościoły protestanckie, lecz także przez Kościół katolicki (zob. dokumenty Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu: „Kościół a Internet” oraz „Etyka w Internecie”).

Następnym przykładem wykorzystania Internetu do celów religijnych są wspólnoty religijne online. Umożliwiają one interakcje osób zaangażowanych, które oddzielone są od siebie przestrzenią, lecz dzielą wspólne przekonania odnoszące się do religii bądź duchowości. Niektóre z nich tworzone są przez Kościoły czy denominacje, inne zaś formują się oddolnie przez same zainteresowane jednostki wymieniające swe opinie e-mailowo bądź na forach internetowych poświęconych konkretnym kwestiom duchowym (wiara, mistycyzm etc.). Jak pisze Heidi Campbell, bez względu na to, jaką wykorzystują technologię, wspólnoty religijne online tworzą się wokół takich motywów, jak: doświadczenie, interakcja oraz pozostawanie w relacjach. Stąd też ludzie wybierają rodzaj wspólnoty, do której chcą internetowo przynależeć, kierując się typem doświadczenia, którego poszukują (Campbell 2006: 1–24).

Narzędziem umożliwiającym opisanie ewolucji praktyk religijnych online jest pojęcie religii cyfrowej (*digital religion*). Religia cyfrowa jest rodzajem pomostu łączącego i przedłużającego praktyki i przestrzenie religijne online z kontekstem religijnym w trybie offline i vice versa. Połączenie się nowych i tradycyjnych form religijności oznacza, że religia cyfrowa jest ściśle wpisana zarówno w cechy charakterystyczne kultury cyfrowej, takie jak interaktywność, konwergencja, treści wytwarzane przez użytkowników, jak i religie tradycyjne ze swoimi wierzeniami i rytuałami związanymi ze wspólnotami ugruntowanymi historycznie (Campbell 2013b: 1–4). Pojęcie religii cyfrowej nie odnosi się jedynie do religii jako zjawiska istniejącego w Internecie, ale wskazuje, w jaki sposób media cyfrowe kształtują i są kształtowane przez praktyki religijne. Termin ten pokazuje obecną pozycję religii w odniesieniu do technologii cyfrowych, ale także specyfikę kultury, w ramach której jest zakorzeniona (Campbell 2013b: 1).

Problematyka *sacrum* w przestrzeni wirtualnej wpisuje się w badania nad szerszym zjawiskiem ponowoczesnego *sacrum*. Na przykład australijska badaczka *sacrum* w kulturze popularnej Emily McAvan używa terminu „ponowoczesne *sacrum*”, by opisać popkulturową duchowość, będącą odmianą zwróconych w kierunku duchowości fikcyjnych tekstów, które uchodzą za znaczące dla kultury popularnej w ostatnich kilkunastu latach bądź mają cechy charakterystyczne dla kultury ponowoczesnej (McAvan 2012: 5). Zalicza tu takie obrazy filmowe, jak: *Matrix*, *Harry Potter*, *Kod da Vinci*, adaptację *Władcy Pierścieni*, czy np. serial *Z archiwum X*. Autorka dodaje, że ponowoczesne *sacrum* często korzysta z języka New Age wykraczającego poza ramy tradycyjnych religii, posługując się pojęciem „ducha” czy „wyższej mocy”, zamiast Boga. Znamiennym przykładem może tu być znane z sagi George’a Lucasa *Gwiezdne wojny* zawołanie „Niech Moc będzie z tobą” (*May the Force be with you*). Ponowoczesne *sacrum* jest nade wszystko fizycznym, cielesnym doświadczeniem, tak jak i sama kultura popularna jest fizyczna – złożona z dźwięków i widowiska, dla której doświadczenie stanowi klucz współczesnej duchowości i właśnie ta indywidualizacja wiary leży u podłoża ponowoczesnego *sacrum* (McAvan 2012: 29–30). Zdaniem Emily McAvan *sacrum* manifestuje się w ponowoczesności poprzez wzajemne oddziaływanie w kulturze popularnej dwóch zjawisk: tradycyjnych religii i duchowości New Age. Kultura popularna wnosi swój wkład do nieustannego formułowania i przeformułowania kulturowych wartości i wierzeń. Autorka zaznacza, że jeśli się szuka ponowoczesnego *sacrum*, to odnajdzie się je wszędzie, gdyż kultura popularna jest pełna resztek tysiącletnich tradycji religijnych. Jedną z ważnych przestrzeni, gdzie manifestuje się ponowoczesne *sacrum*, jest fantastyka naukowa, obecna przede wszystkim w gatunkach literackich i filmowych, w tym w horrorach i fantasy. To powiązanie współczesnej mitologii z kulturą popularną McAvan określa jako *ponowoczesne „sacrum” fantastyki (fantastic postmodern sacred)* (McAvan 2012: 5–6).

Jak twierdzi McAvan, ponowoczesne *sacrum* włącza irracjonalne formy wierzeń w racjonalizm, a tym samym zaciera pomiędzy nimi granice, nie tworząc, mówiąc językiem Jeana-François Lyotarda, metanarracji naukowego racjonalizmu, lecz tworzy wzajemne relacje pomiędzy naukowością a grammi pseudonaukowego języka New Age. Jednym z przejawów kryzysu ponowoczesności jest zacieranie się różnicy pomiędzy tym, co jest rzeczywiste, a tym, co nierzeczywiste. Odwołując się do teorii symulaków i symulacji Jeana Baudrillarda – symulakry są to znaki nieodwołujące do niczego poza samymi sobą; są sposobem *generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości pozbawionej źródła i realności: hiperrzeczywistości* (Baudrillard 2005: 6). McAvan pisze, że ze względu na ogromne nasycenie mediów oraz wszechobecność znaku, rozróżnienie pomiędzy tym, co realne, a tym, co nierealne, przybiera postać hiperrealności, czyli rzeczywistości, która jest bardziej rzeczywista niż sama rzeczywistość. W odniesieniu do ponowoczesnego *sacrum* oznacza to, że rozpada się rozróżnienie pomiędzy „prawdziwą” religijnością (tak jak jest ona tradycyjnie praktykowana) a „udawaną” symulacją w tekstach kultury popularnej. Owa symulacja, dzięki obrazom generowanym komputerowo, staje się równie prawdziwa. Co więcej, obrazy te zacierają tradycyjne rozumienie różnicy pomiędzy *sacrum* a *profanum* w ten sposób, że potwory i bogowie łatwo przekształcają się jedne w drugie (McAvan 2012: 70, 78). Innymi słowy, ponowoczesne *sacrum*, ze względu na to, że jest mocno obecne w kulturze popularnej, staje się symulakrem; *sacrum* ani nie jest „prawdziwe”, ani nie jest „udawane”, jest natomiast *tekstualną symulacją religijnych tradycji* (McAvan 2012: 24).

Ponowoczesne *sacrum* jest więc hiperrzeczywistością, w tym znaczeniu, że *jego przedstawienia wydają się bardziej rzeczywiste niż sama tradycja religijna* (McAvan 2012: 24). Religijna hiperrzeczywistość (*hyper-real religion*), która odnosi się do symulakrum religii, utworzona z symbiozy lub będąca w symbiozie z kulturą popularną stanowi inspirację dla jej wyznawców i konsumentów. Zdaniem Adama Possamaia, autora tekstu *Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-Real Religions*, najbardziej popularnym w XXI w. przykładem religijnej hiperrzeczywistości jest „jedaizm”, czyli jeden z rzekomych nowych ruchów religijnych odwołujący się do postaci Jedi z filmu *Gwiezdne wojny* George’a Lucasa, bądź „matriksizm” związany z filmową trylogią *Matrix* rodzeństwa Wachowskich (Possamai 2012: 1). Problematyka *sacrum* w kontekście kultury cyfrowej w ostatnich latach stała się przedmiotem badań wielu socjologów, a przykładem tego jest *Handbook of Hyper-real Religions* (2012), pod redakcją Adama Possamaia.

Zrozumienie istoty *sacrum* w przestrzeni cyfrowej nie jest możliwe bez odniesienia się do pojęcia mediatyzacji, która jest *procesem zwiększania się roli mediów i ich pośredniego i bezpośredniego wpływu na różne sfery życia społecznego* (Strömbäck, Esser 2014: 377). W teorii mediatyzacji nie uważa się mediów jedynie za element techniczny, ale traktuje je dużo szerzej jako obejmujące sferę społeczną, kulturową, ekonomiczną, a także sferę zachodzących w sieci relacji osobistych. Mediatyzacja ujmuje związki mediów i komunikacji jako kulturowy proces, który w pełni można zrozumieć jedynie w odniesieniu do głównych aspektów życia społecznego (Martino 2013: 14).

Kultura medialna wywiera wpływ na kształtowanie panujących w danym czasie światopoglądów oraz wyznawanych naczelných wartości; definiuje, co należy postrzegać jako dobre lub złe, pozytywne bądź negatywne, moralne bądź niemoralne. Przekazy medialne, w tym medialne obrazy, dostarczają symboli i mitów, które pomagają kształtować wspólną kulturę podzielaną przez większość społeczeństwa (Kellner 1995: 1). Proces społecznej i kulturowej zmiany spowodowanej oddziaływaniem mediów na różne dziedziny życia odnosi się zarówno do jednostek, jak i instytucji społecznych. Mediatyzacja czyni *nasze życie i środowisko niezwykle dynamicznym, płynnym i nieprzewidywalnym* (Guzik 2013: 7).

Mediatyzacja życia społecznego i dominacja kultury medialnej odnosi się także do mediatyzacji religii czy w szerszym ujęciu *sacrum* w ich współczesnych przejawach. Mediatyzacja religii i *sacrum* nie jest zjawiskiem uniwersalnym, lecz charakterystycznym dla społeczeństw zachodnich, w których media stały się nie tylko ważnymi instytucjami, ale także codziennym środowiskiem człowieka. Współczesne *sacrum* jest w dużym stopniu pośredniczone przez świeckie autonomiczne instytucje medialne i kształtowane zgodnie z ich logiką (Knott i in. 2013: 185). Mediatyzacja, o której mowa, jest wynalazkiem europejskiej nowoczesności, gdzie powstała pewna nowa niereligijna instytucja, tj. system medialny, będąca w stanie na różne sposoby przekazywać swoje niereligijne poglądy i interpretacje religii całym populacjom. Nowo powstały system medialny w pewnym sensie przejął rolę, jaką dotychczas odgrywały zorganizowane, instytucjonalne religie, będące spoiwem społeczeństwa i „świętym baldachimem”, jak ją nazwał Peter L. Berger (Scannell 2016: 4; Berger 1997).

Brytyjski socjolog religii Gordon Lynch, analizując zjawisko mediatyzacji *sacrum*, twierdzi wręcz, że w społeczeństwach ponowoczesnych, które cechują się dużą stratyfikacją i wewnętrznymi podziałami, media

są najważniejszą instytucją o charakterze strukturalnym, za pomocą której różne formy i przejawy *sacrum* są doświadczane, odtwarzane i kontestowane. *Sacrum* jest odtwarzane za pomocą publicznych mediów nie tylko przez jego ukazywanie i bezpośrednią celebrację, ale również przez przedstawianie przypadków naruszenia i pogwałcenia *sacrum*. Media publiczne działają także jako główna struktura społeczna, za pomocą której możliwa jest restytucja, czyli przywrócenie naruszonych konkretnych form *sacrum*.

Dodaje on, że media publiczne, w dużo większym stopniu niż jakakolwiek inna ustrukturyzowana instytucja, nadają sakralne znaczenie określonym kwestiom, które stają się głównym tematem debat. Lynch ma tu na myśli pewne współczesne problemy, które mają tak duży wpływ na życie człowieka, że otrzymują miano *sacrum* i łączą się z żywo dyskutowanymi dziś kwestiami, jak na przykład: płeć społeczno-kulturowa (*gender*), prawa człowieka, ochrona i troska o dzieci, ekologia czy też neoliberalny rynek. Stanowisko takie wynika z jego wyraźnego analitycznego rozróżnienia religii od *sacrum*, które w socjologicznym ujęciu, zdaniem Lyncha, niekoniecznie ma wymiar ontologiczny, ale jest historycznie uwarunkowanym konstruktem społecznym i kulturowym (Lynch 2014: 15–18).

Medialne sposoby przedstawienia *sacrum* mogą zarówno powodować konflikty i podziały społeczne, jak i pełnić funkcję integrującą społeczeństwo. Lynch zauważa, że różne współczesne formy i przejawy *sacrum* kształtowane są przez aktorów społecznych, którzy mogą starać się dzięki publicznym mediom konstruować bądź też nadać taki kształt *sacrum*, który służyłby partykularnym, społecznym, politycznym i ekonomicznym celom (Lynch 2014: 89–90; zob. Hjarvard 2008: 105–134).

Mediatyzacja religii jest właściwie niczym innym jak żywym i aktualnym doświadczeniem *sacrum* za pośrednictwem mediów; może przybrać różnorodne formy i prowadzić do różnych rezultatów w zależności od kontekstu religijnego, społecznego i medialnego oraz tego, w jakim kraju występuje. Ze względu na to, że media nie są zjawiskiem jednorodnym, ich oddziaływanie będzie odmienne, np. w Polsce, USA, Arabii Saudyjskiej, Brazylii czy Indiach. Media z jednej strony są źródłem informacji, wiedzy i oświecenia, a tym samym propagatorem racjonalizmu, z drugiej zaś niewyczerpaną studnią fantazji i emocjonalnych doznań. Stały się więc dostarczycielem niezwykłych doświadczeń, zaczarowując świat (Hjarvard 2013: 81, 93).

W odniesieniu do religii mediatyzacja to też świadomość tego, co się dzieje w życiu wierzących wówczas, gdy nie są oni w kościele, synagodze czy meczecie, a mają kontakt z treściami religijnymi przekazywanymi przez mass media. Mediatyzacja wpływa na zmianę praktykowania religii w życiu codziennym, obejmując swym oddziaływaniem wszystkie istniejące przestrzenie społeczne. Zmienia tym samym dynamikę „pola religijnego”, jak je nazywa Pierre Bourdieu, będącego przestrzenią komunikacji społecznej, i jego relacje do pozostałych dziedzin życia społecznego (Martino 2013: 18; Bourdieu 1991: 1–44).

Mediatyzacja szeroko pojętego *sacrum* jest wieloczynnikowym procesem transformacji społeczno-kulturowej i obejmuje przynajmniej trzy aspekty:

1. Media stały się ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem informacji w kwestiach religijnych. Mass media zarówno tworzą, jak i rozpowszechniają doświadczenia religijne, a media interaktywne, takie jak np. Internet, mogą stanowić platformę do wyrażania własnych przekonań i przeżyć religijnych, a także dzielenia się nimi.
2. Informacje i doświadczenia związane z *sacrum* są kształtowane zgodnie z wymaganiami popularnych gatunków medialnych. Istniejące symbole religijne, praktyki i wierzenia stają się tworzywem do konstruowania własnych narracji medialnych dotyczących *sacrum*.
3. Będąc częścią środowiska społeczno-kulturowego, media przejęły wiele społecznych i kulturowych funkcji zinstytucjonalizowanych religii i zapewniają duchowe przewodnictwo, orientację moralną, rytuały oraz poczucie wspólnoty i przynależności (Hjarvard 2011: 124).

Jednym ze skutków mediatyzacji jest poszerzenie i zróżnicowanie komunikacyjnej przestrzeni, która wraz z rozwojem nowych technologii obejmuje także wirtualną przestrzeń czy też cyberprzestrzeń, w której zdomowało się również *sacrum*. Osoba poruszająca się w cyberprzestrzeni do pewnego stopnia odpowiada Weberowskiemu opisowi człowieka przednowoczesnego zamieszkującego zaczarowany świat. *Cyberprzestrzeń odczuwa się jak przebywanie w raju; jako przestrzeń dla zbiorowego przywrócenia stanu perfekcji* (Clynes 2011: 64). Cyberprzestrzeń jest miejscem, gdzie zamieszkuje nasza wyobraźnia, a także przestrzenią dla wyobraźni. Jest to miejsce, gdzie nasze świadome wyobrażenia spotykają się z naszymi marzeniami tkwiącymi w podświadomości. Cyberprzestrzeń jest krajobrazem *racjonalnej magii, mistycznego rozumu* (Novak 1992: 226). Brytyjski religioznawca i badacz kultury popularnej Christopher Partridge twierdzi, że w ponowoczesnych, odczarowanych społecznościach odczuwa się tęsknotę za *sacrum*, za ponownym zaczarowaniem świata,

a cyberprzestrzeń służy jako brama umożliwiająca przejście od ograniczeń materializmu do *zdygitalizowanej przestrzeni „sacrum”* (Partridge 2005: 154).

### Wnioski końcowe

Należy podkreślić za socjologiem amerykańskim Danielem Bellem, że sekularyzacja rozumiana jako oddzielenie religii od życia politycznego i rezygnacja Kościołów z oddziaływania na różne sfery życia politycznego i społecznego nie oznacza ograniczenia wierzeń religijnych jako takich. Co więcej, można obserwować odrodzenie uczuć religijnych o niezwykłej sile żarliwości wśród szerokich rzesz ludzi, np. w postaci ruchów ewangelikalnych w Stanach Zjednoczonych i w Ameryce Południowej, czy ożywienie ruchu metodystycznego w Anglii. *Zachodzą przeto dwa równoczesne procesy. Pierwszy to proces sekularyzacji, polegający na rozdziale władzy instytucjonalnej, proces wzmocniony tendencjami racjonalizacyjnymi. Drugi – w sferze wierzeń i kultury – jest procesem »odczarowania«, co skłonny byłbym nazwać bardziej paralelnym terminem desakralizacji. Tak więc będę mówił o sferach sakralnej i świeckiej, w których rozgrywają się procesy obejmujące instytucje i systemy społeczne, a rozważając zjawiska dokonujące się w świecie kultury, będę operował terminem »sacrum« i »profanum«* (Bell 1983a: 1379).

Daniel Bell mówi o tym, że nastąpi powrót *sacrum* i wyłonią się nowe typy religijności. Religia nie jest ideologią ani zbiorem przepisów regulujących życie społeczne, nawet jeżeli w takich zinstytucjonalizowanych formach funkcjonowała przez wieki. Religia jest konstytutywnym aspektem ludzkiego doświadczenia, stanowi odpowiedź na egzystencjalne sytuacje powtarzające się w ludzkiej kulturze. Nigdy nie uda się uniknąć egzystencjalnych pytań kultury, a odzyskane poczucia *sacrum* będą wytyczać kierunek, który przybierze nasza kultura. Aby zrozumieć to, co transcendentne, człowiek potrzebuje pojęcia *sacrum*. Jeżeli jednak *sacrum* zostaje zniszczone, pozostają nam gruzy pożądania i egoizmu oraz zniszczenie sfery moralnej otaczającej ludzkość (Bell 1983b: 135; Górny 2006: 195–215; Sroczyńska 2012b: 189–207). Na wielkie i ostateczne pytania oraz problemy ludzie poszukują odpowiedzi także poza tradycją religijną. Ci, którzy są niezwiązani z Kościołem, np. bezwyznaniowci, mogą akceptować wartości moralne, nie są oni amoralni.

Świat współczesny nie wyklucza *sacrum*, charakteryzuje się nie tylko spontaniczną sekularyzacją i sekularyzmem, ale także „głodem zbawienia i transcendencji”, *sacrum* trwa w Kościołach chrześcijańskich i poza nimi (Piwowarski 1996: 183–184; Wysocka 2006: 157–176). Przybiera ono wiele postaci pozostających w zależności od kultury i społeczeństwa, w którym się ujawnia i realizuje. Zmieniające się do pewnego stopnia płynne *sacrum* doskonale współgra ze społecznym kontekstem ponowoczesności, określanej przez Zygmunta Baumana metaforą płynności. Jeżeli nawet płynne *sacrum*, podobnie jak i nowa duchowość, charakteryzuje się wyraźną nieprecyzyznością, to jednak doskonale pasują do opisu poszukiwań duchowych współczesnego człowieka (Wargacki 2010: 104; Miszczak 2015: 113–126). Staje się ono zresztą kulturowym znakiem czasu. Socjologia duchowości i socjologia *sacrum* jest do pewnego stopnia częścią socjologii religii poza jej dotychczasowym obszarem.

Socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że religia przetrwa, ponieważ ludzie wykazują potrzebę nadawania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu, zwłaszcza w obliczu zła, cierpienia i śmierci. *Potrzeba ta zdaje się być niezbywalna – mimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami. Weźmy na przykład oddanego swojej sprawie marksistę. Jeśli polegnie on w walce o zwycięstwo rewolucji, wówczas jego śmierć ma sens. Jeśli jednak umrze w łóżku na raka płuc, ideologia nie odpowie mu na pytanie o celowość jego śmierci. Potrzeba wyjaśnienia sensu cierpienia, zła i skończoności to czynnik, który napędza żywotność różnego rodzaju kultów religijnych* (Berger 2012: 25; Trzcinańska 2013).

Płynna religijność i płynne *sacrum* są mniej stabilne niż religijność społecznie i kulturowo dziedziczona, gdyż bezrefleksyjna akceptacja religii przekształca się stopniowo w refleksyjną dezakceptację. Co prawda można wierzyć bez absolutnej pewności, można wierzyć, tkwiąc w wątpliwościach i niezdecydowaniu, można mieć zdecydowane poglądy moralne w warunkach religijnych wątpliwości, ale takie postawy mogą łatwo zmieniać się w obojętność religijną, a nawet w postawy areligijne. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw płynna religijność i płynne *sacrum* mogą wykazywać tendencję do dalszego rozpadu i deregulacji. *Sacrum* nie zanika, lecz przybiera nowe, rozmaite formy. Rynek



religii i duchowości, rynek płynnego *sacrum* jest wciąż znaczny. Kościoły chrześcijańskie stoją przed wielką szansą, nawet jeżeli dotychczas słabo ją wykorzystywały.

### Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* (tł. M. Salwa). Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Ambrosino G., Bataille G., Caillois R. i in. (1988), *Note on the Foundation of a College of Sociology*. [w:] D. Hollier (red.), *The College of Sociology (1937–39)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, s. 3–5.
- Bartmiński J. (1995), *Formy obecności sacrum w folklorze*. [w:] J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), *Folklor – sacrum – religia*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 9–19.
- Bataille G., Caillois R. (1988), *Sacred Sociology and the Relationship between „Society”, „Organism” and „Being”*. [w:] D. Hollier (red.), *The College of Sociology (1937–39)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, s. 73–84.
- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja* (tł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność* (tł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beckford J.A. (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Bell D. (1983a), *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii* (tł. W. i K. Doroszowie). „Znak” 35/9: 1377–1391.
- Bell D. (1983b), *Religia a orientacje kulturowe w cywilizacji postindustrialnej* (tł. Z. Ziółkowska). „W Drodze” 1–2: 129–135.
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (tł. W. Kurdziel). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L. (2012), *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*. „Europa. Miesięcznik Idei” 5: 23–27.
- Bourdieu P. (1991), *Genesis and Structure of the Religious Field*. „Comparative Social Research” 13: 1–44.
- Buchowski M. (2005), *Sacrum i profanum*. [w:] W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 226–232.
- Bühmann W. (2001), *Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*. [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej – Lublin, 18–21 września 2001*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 517–551.
- Caillois R. (2009), *Człowiek i sacrum* (tł. A. Tatarkiewicz, E. Burska). Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Campbell H.A. (2006), *Religion and the Internet*. „Communication Research Trends” 25/1: 3–24.
- Campbell H.A. (2013a), *Community*. [w:] taż (red.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London–New York: Routledge, s. 57–71.
- Campbell H.A. (2013b), *Introduction. The rise of the study of digital religion*. [w:] taż (red.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London–New York: Routledge, s. 1–21.
- Ciolek M.T. (2004), *Online Religion*. [w:] H. Bidgoli (red.), *The Internet Encyclopedia*, vol. 2. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., s. 798–811.
- Clynes F. (2011), *The Enchanting Heavens*. [w:] A.-T. Tymieniecka, A. Grandpierre (red.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. CVII. Dordrecht: Springer, s. 61–67.
- Czerniawska O. (2011), *Profanum i sacrum w badaniach biograficznych ludzi starszych*. [w:] S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski (red.), *Starzenie się z godnością*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 185–192.
- Davis M. (2013), *Liquid Sociology – What For?* [w:] tenże (red.), *Liquid Sociology Metaphor in Zygmunt Bauman’s Analysis of Modernity*. London–New York: Routledge, s. 1–12.
- Durkheim É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (tł. A. Zadrożyńska). Warszawa: PWN.
- Dyczewski L. (2004), *Spoleczno-kulturowy kontekst religijności*. [w:] K. Gózdź, K. Klauza, C. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur (red.), *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. I (Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych). Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 225–228.

- Dyczewski L. (2011), *Wygnane sacrum powraca*. [w:] M. Kowalewski, A.M. Królikowska (red.), *Miasto i sacrum*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 257–260.
- Dyczewski L. (2015), *Tożsamość religijna*. [w:] L. Dyczewski, K. Jurek (red.), *Tożsamość religijna w nowoczesności*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 9–27.
- Eliade M. (1993), *Sacrum, mit, historia*. Wybór esejów (tł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: PIW.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum* (tł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Flanagan K. (2015), *Zniszczony fundament*. Rozmowa z Kieranem Flanaganem. *Rozmawiał T. Rowiński* (tł. N. Łajszczak). „Christianitas” 53–54: 158–172.
- Fowler W.W. (1911), *The Original Meaning of the Word Sacer*. „The Journal of Roman Studies” 1/1911: 57–63.
- Gabriel K. (2012), *Kirchenbindung unter den Bedingungen gestiegener Kontingenz*. [w:] G. Wegner (red.), *Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie*. Würzburg: Ergon Verlag, s. 139–154.
- Gabriel K. (2014), *Gesellschaft und Religion unter den Bedingungen gestiegener Kontingenz*. [w:] P. Neuner (red.), *Zufall als Quelle von Unsicherheit*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, s. 261–280.
- Garwol K. (2016), *Internet w pokoleniu Web 2.0 wartością rzeczywistą czy pozorną?* [w:] W. Furmanek, A. Długosz (red.), *Wartości w pedagogice. Młodzi Polacy wobec wartości*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 189–198.
- Gennep A. van (2006), *Obrzędy przejścia* (tł. B. Biały). Warszawa: PIW.
- Goodman N. (1997), *Wstęp do socjologii*. (tł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Górny A. (2006), „Odczarowany” świat? *Sacrum we współczesnej rzeczywistości w opinii młodzieży*. [w:] J. Baniak (red.), *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny, s. 195–215.
- Guzik A. (2013), *Media – Matrix naszych czasów*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V” 1/5: 5–9.
- Hanas Z. (2013), *Internet religijny a religijność internetowa: eksploracja pola badawczego*. [w:] A. Gralczyk, K. Marczyński, M. Przybysz (red.), *Media w transformacji*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 25–42.
- Possamai A. (2012) (red.), *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Heidegger M. (1977), *List o „humanizmie”* (tł. J. Tischner). [w:] K. Michalski (red.), *Martin Heidegger. Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik, s. 76–127.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć* (tł. M. Bielawska). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hjarvard S. (2008), *The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change*. „Nordicom Review” 29: 105–134.
- Hjarvard S. (2011), *The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change*. „Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal” 12/2: 119–135.
- Hjarvard S. (2013), *The Mediatization of Culture and Society*. New York: Routledge.
- Højsgaard M.T., Warburg M. (2005), *Introduction: waves of research*. [w:] M.T. Højsgaard, M. Warburg (red.), *Religion and Cyberspace*. London–New York: Routledge, s. 1–11.
- Jamison C. (2008), *Odnaleźć schronienie. Monastyczna droga w codziennym życiu* (tł. A. Wojtasik). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Karesh S.E., Hurvitz M.M. (2006), *Chai*. [w:] S.E. Karesh, M.M. Hurvitz (red.), *Facts. Encyclopedia of Judaism*. New York: On File Inc., s. 83.
- Karpiński A.J. (2006), *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji.
- Kasperek A. (2015), *Dobrowolna prostota jako przykład implicit religion*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne / Academic Journal of Sociology” 4: 45–55.
- Kaufmann F.-X. (2004), *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* (tł. U. Poprawska). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kees G. de (2006), *The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*. „International Journal for the Study of the Christian Church” 6/1: 91–103.
- Kellner D. (1995), *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern*. London – New York: Routledge.

- Kłoczowski J.A. (2003), *Sacrum*. [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Encyklopedia religii*, t. 9. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 22–25.
- Knoblauch H. (2006), *Religion und Soziologie*. [w:] B. Weyel, W. Gräb (red.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 277–295.
- Knoblauch H. (2013), *Es geht heute zentral um Veränderungen der religiösen Wissenbeschaffung durch die Individuen*. Ein Gespräch mit Hubert Knoblauch. „Lebendige Seelsorge” 64/ 3: 171–176.
- Knott K., Poole E., Taira T. (2013), *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred. Representation and Change*. London – New York: Routledge.
- Kołąkowski L. (2014), *Jezus ósmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* (tł. D. Zańko). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Krech V. (1999), *Religionssoziologie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Krok D. (2012), *Psychologiczna koncepcja poszukiwania sacrum w religijności i duchowości*. „Analecta Cracoviensia” 44: 39–53.
- Kunicki Z. (2010) (red.), *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – interpretacje – deformacje)*. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”.
- Lynch G. (2014), *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Łagodźki W., Pyszczek G. (2000) (red.), *Leksykon PWN. Filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maisonneuve J. (1995), *Rytuály dawne i nowe* (tł. M. Mroczek). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mäkelä E., Petsche J.J.M. (2013), *Serious parody: Discordianism as liquid religion*. „Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal” 14/4: 411–423.
- Marczewski M. (2013), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Marek Z. (2004), „*Sacrum*” w wychowaniu chrześcijańskim. [w:] A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*. Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 177–195.
- Martino L.M. Sa (2013), *The Mediatization of Religion. When Faith Rocks*. Burlington VT: Ashgate Publishing Company.
- McAvan E. (2012), *The Postmodern Sacred. Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Genres*. London: McFarland & Company Inc. Publishers.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Mielicka-Pawłowska H. (2015), *Wyobrażenie sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology” 4: 7–20.
- Miszczak E. (2014), *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Miszczak E. (2015), *Fenomen świętości w opinii młodzieży (w świetle badań socjologicznych)*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology” 4: 107–117.
- Naisbitt J. (1997), *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie* (tł. P. Kwiatkowski). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Niedałowksi K. (2008), *Duchowość ponowoczesna: wyzwania i aberracje*. [w:] J. Mariański, S.H. Zięba (red.), *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 167–172.
- Novak M. (1992), *Liquid Architectures of Cyberspace*. [w:] M. Benedikt (red.), *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: The MIT Press, s. 225–254.
- Obirek S. (2008), *Religie w USA, czyli o płynnej religijności*. [w:] T. Płudowski (red.), *Ameryka. Kultura*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 237–256.
- Olechnicki K., Załęcki P. (2002), *Słownik socjologiczny*. Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Otto R. (1968), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (tł. B. Kupis). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Partridge C. (2005), *The Re-Enchantment of the West*, vol. II. *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International.

- Pawlik J.J. (1995), *Sacrum ponowoczesności*. [w:] D. Tanalski (red.), *Dialektyka sacrum i profanum*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, s. 79–88.
- Pawliszyn M. (2005), *Sacrum jako kategoria niemedialna*. [w:] M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 13–24.
- Piwowarski W. (1996), *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Podsiad A. (2000), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Possamai A. (2012), *Yoda goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions*. [w:] tenże (red.), *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill, s. 1–21.
- Possamai A., Turner B.S. (2012), *Authority and liquid religion in cyber-space: the new territories of religious communication*. „International Social Science Journal” 63/209–210: 197–206.
- Ptaszek R.T. (2015), *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?* „Paedagogia Christiana” 1: 113–126.
- Rogińska M. (2014), *Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 1/ 6: 51–68.
- Scannell P. (2016), *Media and Religion*. „Media, Culture & Society” 38/1: 3–7.
- Schnettler B. (2012), *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*. [w:] E. Firlit, M. Hainz, M. Libszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack (red.), *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*. Kraków: WAM, s. 455–463.
- Socha P.M. (2004), *O byciu, wierze, świętości i duchowości, czyli jak pojęcia chodzą parami*. [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 45–56.
- Söderblom N. (1913), *Holiness*. [w:] J. Hastings (red.), *Encyclopedia of Religions and Ethics*, vol. VI. New York: Charles-Scriber’s Sons, s. 731–741.
- Spadaro A. (2014), *Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.
- Sroczyńska M. (2010), *Sacrum w oczach młodzieży na progu dorosłości – wiara religijna*. [w:] M. Sroczyńska, J. Paczkowski (red.), *Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie*. Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności, s. 287–306.
- Sroczyńska M. (2012a), *Młodzieżowe „świętości” w oczach socjologa – wiara religijna*. [w:] J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 209–234.
- Sroczyńska M. (2012b), *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*. [w:] I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 189–207.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Sroczyńska M., Zaręba S.H. (2015), *Wstęp redaktorów tomu*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/ Academic Journal of Sociology” 4: 6.
- Strömbäck J., Esser F. (2014), *Mediatization of politics: transforming democracies and reshaping politics*. [w:] K. Lundby (red.), *Mediatization of Communication*. Berlin–Boston: De Gruyter Mouton, s. 375–403.
- Sumiala-Seppänen J., Lundby K., Salokangas R. (2006), *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*. Göteborg: Nordicom.
- Szacka B. (2008), *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szymoń J. (2003), *Losy sacrum w zsekularyzowanym świecie*. „Ateneum Kapłańskie” 141/1: 80–87.
- Taira T. (2006), *Notkea Uskonto [Liquid Religion]*. Tampere: Eetos.
- Tischner J. (1993), *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (1997), *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Trzcńska I. (2013), *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wargacki S.A. (2010), *Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury*. [w:] M. Libszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 94–104.

- Wójtowicz A. (2007), *Płynny Kościół w płynnej nowoczesności*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 159–172.
- Wysocka E. (2006), *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczanie sfery sacrum jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*. [w:] J. Baniak (red.), *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny, s. 157–176.