

Halina Mielicka-Pawłowska
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

WYOBRAŻENIE SACRUM W KULTURZE TRADYCYJNEJ I WSPÓŁCZESNEJ

The Perception of Sacrum in the Traditional and Contemporary Culture

ABSTRAKT

Na bazie koncepcji fenomenologicznych zawartych w pracach Mircea Eliadego, Rudolfa Otto oraz Emila Durkheima porównane zostały systemy wierzeniowe odnoszące się do wyobrażeń *sacrum* istniejących w XIX i w pierwszej połowie XX w. oraz pod koniec XX w. i na początku XXI w. Tradycyjny system wierzeń, oparty o materiał etnograficzny i folklorystyczny charakteryzowała zasada solidarności łącząca wyobrażenia Boga, przyrody i człowieka. W opozycji do tej zasady *antysacrum* uokreślone było w wierzeniach demonologicznych, wiary w diabła oraz pojawienie się chaosu kosmicznego wtedy, gdy została naruszona zasada solidarności łącząca Boga, człowieka i przyrodę. Schemat wyobrażeń współczesnych, początku XXI w., uokreślał *sacrum* poprzez związek Boga z przyrodą traktowany jako gwarancja istnienia świata. Człowiek przeciwstawia się temu porządkowi wtedy, kiedy niszczy przyrodę, co traktowane jest jako zło moralne, a także tworzy idealną, wirtualną rzeczywistość, określaną pojęciem awatara, przeciwstawianą ustanowionemu przez Boga porządkowi wszechświata. Wyobrażenia *antysacrum* obejmują więc przekonania ludzi, że naruszenie solidarności łączącej Boga (Absolut, Transcendens) i przyrodę jest spowodowane działaniem człowieka, który tworzy własną rzeczywistość i w ten sposób przyczynia się do zaistnienia końca świata.

Słowa kluczowe: sacrum, antisacrum, kultura tradycyjna, kultura współczesna

ABSTRACT

Based on the phenomenology concepts included in the works of Mircea Eliade, Rudolf Otto and Emil Durkheim, a comparison of beliefs systems was compiled reflecting the perceptions of *sacrum* in XIX century, the first half and the end of XX century, as well as at the beginning of XXI century. The traditional system of beliefs, based on the ethnographic and folk material, was characterized by the rule of solidarity combining the perception of God, nature and human beings. As opposed to this, the rule of *antisacrum* was conceptualized in the demonological beliefs, the belief in the devil and cosmic chaos when the rule of solidarity combining God, human beings and nature was infringed. The scheme of contemporary beliefs of the beginning of XXI century, specified *sacrum* through the relation of God with nature, treated as a guarantee of the existence of the world. A human being opposes this order when destroying nature which is treated as moral evil, but also when he creates an ideal, virtual reality, described as avatar which is juxtaposed with the order of the Universe as set by God. The perceptions of *antisacrum* cover the human beliefs that the infringement of solidarity connecting God (the Absolute, the Transcendence) and nature is a result of human activity that creates his own reality and in this way contributes to the occurrence of the end of the world.

Keywords: sacrum, antisacrum, traditional culture, contemporary culture

Wprowadzenie

Druga połowa XX w. przyniosła tak wiele zmian we wszystkich sferach życia, że trudno przyjmować założenie o istnieniu sfery zjawisk kulturowych niezmiennych w warstwie wierzeniowej. Mimo iż religijność ma tendencję do długiego trwania w czasie, to jednak cechy ją konstytuujące nie ulegają zmianie, ale zmieniają swoje formy symboliczne. Przyjmuje, że cechami konstytuującymi religijność jest uczestniczenie w praktykach kultu, wiara w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej przekładana na systemy wierzeniowe konstruowane przez ludzi i zależne od uwarunkowań społecznych oraz organizacja wspólnot wyznaniowych, których celem jest zintegrowanie się wyznawców w ramach instytucji religijnych. Fundamentalny dla religijności jest jednak system wierzeniowy, gdyż od niego, jak zakładam, zależne są inne wymiary religijności.

System wierzeniowy jest skutkiem istnienia subiektywnych przekonań ludzi na temat rzeczywistości pozaempirycznej oraz konstruowania przez nich wizji świata uwzględniającej jego wymiar transcendentny. O ile wiara religijna przynależy do doktrynalnej części religii, to wierzenia są wynikiem indywidualnego i środowiskowego przekładania zasad wiary na potocznie istniejące wyobrażenia *sacrum*. Znaczenia przypisywane indywidualnie przez ludzi wizji świata uwzględniającej jego wymiar transcendentny mają bezpośredni związek z nadawaniem znaczeń symbolicznych wydarzeniom i faktom uznanym za objaw *sacrum*. To od subiektywnych sądów i przekonań jednostki zależy sposób interpretowania rzeczywistości uwzględniający istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Jednak znaczenia symboliczne przypisywane rzeczywistości mają odniesienia nie tylko do doświadczeń jednostki, które stają się dla niej potwierdzeniem własnych przekonań, ale też do społecznie zdefiniowanego zaangażowania emocjonalnego, które te doświadczenia wywołuje. Środowiskowe wyobrażenia *sacrum* są skutkiem interakcji nawiązywanej w kręgach stycznościowych oraz wypadkowej opinii społecznych, które transcendentny wymiar świata ukonkretniają jako obowiązujący sposób wyjaśniania zjawisk. Z jednej strony więc, wierzenia religijne mają charakter zindywidualizowany tak bardzo, że ich odniesienia symboliczne do „świętego kosmosu” tylko dla jednostek są czytelne. Z drugiej strony, schematy pojęciowe, które determinują sposób myślenia o rzeczywistości, a którymi jednostka posługuje się, aby wyjaśnić wymiar transcendentny świata, mają charakter społeczny. Wyobrażenia na temat rzeczywistości pozaempirycznej są wypadkową tych dwóch sposobów ukonkretniania wierzeń religijnych.

Desygnaty *sacrum*

Pojęcie *sacrum* przynależy do aktu wiary i jako takie może być analizowane przez socjologów tylko wtedy, gdy ma ukonkretnienie społeczne. Łacińskie słowo *sacrum* oznacza wszystko to, co święte i odmienne od codzienności, a precyzyjniej może, odmienne od zwyczajności codziennej. W ujęciu fenomenologicznym Gerardusa van der Leeuwa „wiara w moc jest empiryczna w całym znaczeniu tego słowa” [Leeuwe 1997: 21], gdyż możliwa do uchwycenia poprzez niezwykłość powodującą zdziwienie i poczucie dystansu wobec tego, co odmienne.

Mircea Eliade uważał, że „moc” nie może być inaczej wyrażana jak poprzez urzeczywistnienie się *sacrum* w przedmiotach kultu, określane pojęciem *hierofanii*. Jak pisał M. Eliade, „przedmiot staje się *hierofanią* dopiero wtedy, gdy przestaje być zwykłym przedmiotem świeckim i nabiera »nowe« wymiary sakralności” [Eliade 1966: 18]. Staje się wtedy przedmiotem „naznaczonym przez *sacrum*”, co oznacza, że otoczony jest systemem zakazów, rytuałów i obrzędów, które nie tyle chronią *sacrum* przed skalaniem, ale i chronią codzienność przed zniewalającą mocą *sacrum*.

Rudolf Otto pojęcie *sacrum* łączył z uczuciem określanym jako *numinosum*, czyli doświadczeniem potęgi tego, co uznawane jest za boskie. Pisał, że *sacrum*, „ponieważ samo jest czymś irracjonalnym, tzn. niedającym się określić w pojęciach, może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni” [Otto 1968; 41]. W myśl tych założeń, świętość rozpoznawalna jest poprzez sprzeczne doświadczenia wewnętrzne, które opisywane są jako pomieszanie fascynacji z bojaźnią przed tym, co tajemnicze i niepoznawalne.

Innym sposobem na określenie desygnatów pojęcia *sacrum* może być przyjęcie koncepcji Emila Durkheima, który przyjmował, że „nadprzyrodzoność wcale nie sprowadza się do tego, co nieprzewidziane” [Durkheim 1990: 23]. Brak wiedzy bowiem na temat praw rządzących wszechświatem nie jest tu argumentem decydującym o tajemniczości koniecznych związków między zjawiskami. „Wierzenia, mity, dogmaty, legendy są tylko wyobrażeniami, albo systemami wyobrażeń wyrażającymi charakter rzeczy świętych, przypisywane im cechy i moc, dzieje, wzajemne stosunki i stosunki z rzeczami świeckimi” [Durkheim 1990, s. 32]. „Rzeczy święte” to nie są byty nadprzyrodzone, ale wyobrażenia, które je ukonkretniają przez powszechnie obowiązujące zasady. Wierzenia dzielą świat na *sacrum* i *profanum*, ale to właśnie obrzędy decydują o tym, jakie są wyobrażenia rzeczy klasyfikowanych na te dwie, odrębne sfery rzeczywistości. Tym, co pozwala rozpoznać „rzecz świętą”, to powszechne, obrzędowe (wspólnotowe) przyjmowanie wobec niej postawy szacunku. Tak więc, według Emila Durkheima to, co przynależy w przekonaniu ludzi do sfery *sacrum*, otoczone jest szacunkiem i zawiera „ogromną energię psychiczną”, która staje się przyczyną dokonania czynności i praktyk ukierunkowanych na to, co w danej religii powszechnie uznawane jest za święte. „Sacrum wyraża się w mechanizmie zakazów u tego, kto owego szacunku doznaje” [Durkheim 1990: 305]. Tak więc to, co pozwala opisać *sacrum* w kategoriach wierzeń, jest zarazem tym, co obejmuje zakres zakazów obowiązujących społecznie i w ten sposób chroniących prawomocność obowiązywania tych wierzeń.

Przytoczone powyżej trzy klasyczne, fenomenologiczne koncepcje ukonkretnienia empirycznego pojęcia *sacrum* wskazują na indywidualny, wewnętrzny charakter doświadczenia niezwykłości, które przynależy do systemów wierzeniowych konstruowanych przez ludzi wtedy, gdy znaczenia przypisywane codzienności mają odniesienia do jej zaprzeczenia. Łącząc przywołane koncepcje fenomenologiczne, desygnatem *sacrum* staje się więc doświadczenie czegoś niezwykłego wywołującego stany emocjonalne jednostki, określane jako zdziwienie, poczucie dystansu spowodowane obawą przed łamaniem zasad oraz fascynacją i trwogą odczuwaną wtedy, gdy nie jest możliwe podanie racjonalnych wyjaśnień doświadczeń przez jednostkę zjawisk.

Fenomenologiczny nurt zainteresowań doświadczeniem religijnym rozwija się pod koniec XX wieku i przybiera formę eksploracyjną w tym rozumieniu, że rozszerza pojęcie *sacrum* na wszelkie doświadczone przez jednostkę niezwykle stany emocjonalne, które wywołuje przekonanie o tym, że istnieje coś niezwykłego, tajemniczego i niepoznawalnego, a zarazem coś, czego nie da się wyjaśnić racjonalnie. Nie tylko więc doktryna i prawdy wiary religijnej, ale i religijność zindywidualizowana oraz duchowość rozumiana jako religia pozainstytucjonalna zawierają różne formy wierzeń w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Za wyobrażeniem *sacrum* kryje się doświadczenie wewnętrznego odczucia nadprzyrodzoności, czegoś niezwykłego, tajemniczego i niepoznawalnego, ale i nieokreślonego w swojej formie „dotknięcia” nadprzyrodzoności. Pod koniec XX w., na fali New Age, pojawia się wyobrażenie *sacrum* określane jako poczucie jedności ze wszechświatem, interpretowane religijnie. Nie oznacza to jednak skrajnego indywidualizmu w orientacjach ludzi na przeżycia duchowej jedności ze

wszechświatem. Mnożenie się bowiem grup wspólnotowych, pozakościelnych, ale i kościelnych świadczy o dążeniu ludzi do organizowania się w celu doznania możliwie głębokich przeżyć religijnych nawet o charakterze mistycznym.

Chciałabym jednak ominąć stan badań nad doświadczeniem i przeżyciem religijnym, zawarty w literaturze przedmiotu i studiach socjologów religii, a skupić się na konstruowaniu modelu wyobrażanego *sacrum* z perspektywy dokonujących się zmian postaw wobec nadprzyrodzoności. Proponuję dokonanie porównania wyobrażeń *sacrum* konstruowanych na bazie materiałów etnograficznych pochodzących z końca XIX w. i pierwszej połowy XX w., a więc z kultury ludowej rozumianej jako „konstrukt typologiczny, który abstrahuje zarówno od zróżnicowań regionalnych, jak i »wewnętrznej niejednorodności«” [Zajac 2003:87, przypis dolny] oraz współczesnych, to znaczy z końca XX w. i początków XXI w., też o znacznym stopniu ogólności. Zapewne materiały te są nieporównywalne symbolicznie, ale wysoki stopień uogólnień, związany z poszukiwaniem „ukrytych struktur” tych wyobrażeń, być może usprawiedliwia proponowane analizy porównawcze.

Model tradycyjnych wyobrażeń *sacrum*

Skonstruowany przeze mnie na podstawie materiału etnograficznego pochodzącego z końca XIX w. i początku XX w. model systemu wierzeń tradycyjnych wykazywał symboliczną zależność istniejącą między folklorem a katolickim systemem znaczeń przypisywanych otaczającej rzeczywistości. Nadawanie znaczeń zjawiskom przyrodniczym związane było bezpośrednio z ich antropomorfizacją. Nie przypisywano tym zjawiskom cech nadprzyrodzoności, a jednak istniało przekonanie o zależności między działaniami i czynnościami podejmowanymi przez człowieka, a tym, co rolnik otrzymywał od przyrody w formie daru, który wymagał odwzajemnienia. Znajdowało to odzwierciedlenie w odprawianiu rytuałów błogosławieństwa i dziękczynienia łączonych interpretacyjnie z efektami wykonywanych prac rolnych. Połączenie rytuału z pracą nie miało charakteru magicznego myślenia przyczynowo-skutkowego, aczkolwiek dokonywane praktyki mogły być w ten sposób interpretowane przez etnografów ze względu na życzeniowy charakter spodziewanych i zakładanych przez mieszkańców wsi efektów ich pracy. Do praktyk magicznych były zaliczane wykonywane przez rolników czynności rytualne, w których nie brał udziału ksiądz, a każdy gospodarz po swoim i często w tajemnicy przed innymi dokonywał błogosławieństwa ziemi, zboża, koni i krów oraz narzędzi rolniczych przed pierwszymi pracami rolnymi.

Analiza materiału etnograficznego odnoszącego się ludowej kultury obyczajowej¹ wykazała istnienie trzech podstawowych systemów wierzeniowych w religijności tradycyjnej. Pierwszy, nazwany za Florianem Znanieckim naturalistycznym systemem wierzeniowym, cechowała pełna szacunku postawa wobec przyrody, która miała charakter postawy religijnej. Nie było tu podziału na *sacrum* i *profanum*, ale też nie było rozdzielenia świata na przynależny do

¹ Cała dokonana przeze mnie analiza opublikowana została w książce: *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej w XIX i XX wieku*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna in. Jana Kochanowskiego, Kielce 1995. Na stronach 128–134 zarysowany został model religijności tradycyjnej, który uważam za istotny dopiero współcześnie, czyli na początku XXI w. gdy pojawiła się nowa forma religijności określana pojęciem duchowości. Jestem przekonana, że zmiany w postawach religijnych dokonywane współcześnie dają możliwość powrotu do koncepcji sformułowanej w przywołanej książce. Badania empiryczne wyraźnie bowiem wskazują, że zmiany religijności zakorzenione są w wyobrażeniach *sacrum*. Potocznie konstruowane wyobrażenia determinują więc zarówno postawy wobec praktyk religijnych, doktryny oraz instytucji Kościoła, jak i postawy wobec całego świata.

natury (w rozumieniu przyrody) oraz wytworzonego przez człowieka². Człowiek i przyroda stanowią jeden system, który cechuje solidarność łącząca człowieka z cyklem wegetacji i odpowiadająca zarazem za wykonywane czynności i dokonywane rytuały.

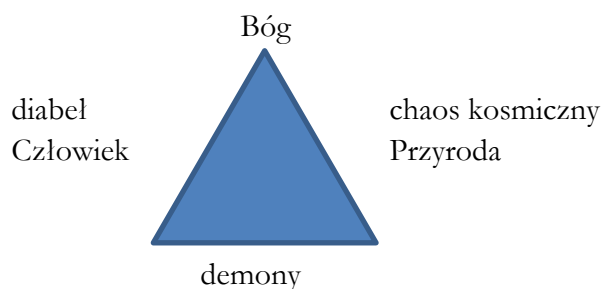
Drugim systemem wierzeniowym w kulturze ludowej był ten związany z demonologią i wyobrażeniami diabła. Określiłam ten system, za Florianem Znanieckim, jako spirytualistyczny, ale o wiele lepszym współcześnie pojęciem, określającym specyfikę wierzeń przynależnych do tego systemu, byłaby duchowość (*spirituality* właśnie). Zjawiska przyrodnicze, ale i działania podejmowane przez ludzi otrzymywały w tym systemie wierzeniowym interpretację religijną, lecz symbolicznie odnoszącą się do *antysacrum*. Demony znane z opowieści folklorystycznych spisanych chociażby przez Oskara Kolberga, przeciwstawiały się wszystkiemu co dobre dla człowieka, a więc zakłócały porządek wszechświata. Demony były o tyle potężne, że miały moc odwracania następstwa zjawisk w przyrodzie i burzenia ładu istniejącego we wszechświecie. Stanowiły *numinotyczne* siły *antysacrum*, gdyż przeciwstawiały się nie tylko działaniom podejmowanym przez człowieka, ale i porządkowi ustanowionemu przez Boga. Łamiąc porządek w przyrodzie, demony wprowadzały chaos w świecie człowieka i jako takie kwestionowały zasadę solidarności łączącą działania podejmowane przez człowieka z porządkiem ustanowionym przez Boga.

W przeciwieństwie do demonów diabeł nie był w wyobrażeniach folklorystycznych bezpośrednio związany ze światem przyrody. W opowieściach folklorystycznych diabeł pojawiał się wtedy, gdy człowiek łamał zasady ustanowione przez Boga. Za interwencję diabła w całej pełni odpowiedzialny był więc człowiek i podejmowane przez niego działania. Dlatego właśnie w opowiadaniach folklorystycznych człowiek mógł wykorzystywać naiwność diabła, zmuszać go do pracy na własną korzyść, obiecując uległość, ale i oszukując go. Dzięki tej gotowości diabła do działania na rzecz człowieka ludzie mogli się z niego naśmiewać, łatwo obchodzić stawiane przez niego warunki i zarazem korzystać z profitów wynikających z posiadanych przez diabła mocy³. Diabeł nie mógł jednak łamać praw przyrody, gdyż ich zakłócenie zależało od działań podejmowanych przez demony, których działanie niezależne było od działań podejmowanych przez człowieka.

Relacje zachodzące między Bogiem, człowiekiem i światem przyrody można przedstawić jako schemat myślenia symbolicznego zawarty w opowieściach folklorystycznych końca XIX w. i początku XX w. Porządek świata, a nawet wszechświata wyznaczają w tym schemacie relacje solidarności występującej między Bogiem, człowiekiem i przyrodą. Triada, przedstawiona jako wierzchołki trójkąta, stanowi o wyobrażeniach *sacrum* w kulturze tradycyjnej.

² Postawienie takiej tezy jest wielce problematyczne, gdyż rozdzielenie świata przyrody, a dokładniej „dzikiej” przyrody, to znaczy niezagospodarowanej przez człowieka i nieoswojonej, od tej „okielznanej” i oswojonej istniało, ale w sferze wierzeniowej podział ten ulegał zatarciu przede wszystkim ze względu na antropomorfizację, ale nie tylko. Znaczenie miało tu właśnie wyobrażenie *sacrum*.

³ Szczególnie ważny jest tu wątek opowieści o czarownicach, które dzięki kontaktom z diabłem nie tylko miały dużo mleka, ale też inne możliwości kierowania losem własnym i innych ludzi.



System wierzeniowy, uwzględniający działania demonów i diabłów oraz nieprzewidywalność zjawisk przyrodniczych zagrażających istnieniu świata, był przedstawiany w opowieściach folklorystycznych jako *antysacrum*. Porządek we wszechświecie ustanawiał Bóg, a zakłócały ten porządek demony wprowadzając niebezpieczeństwo zaistnienia chaosu i w konsekwencji końca świata. W opowieściach folklorystycznych walka o istnienie świata odbywała się między Bogiem i demonami. Świat człowieka był z tej walki wykluczony w tym rozumieniu, że podejmując praktyki religijne, człowiek mógł tylko wzmacniać porządek ustanowiony przez Boga i potwierdzać w ten sposób prawomocność istniejącego ładu. Brak praktykowania rozumiany był jako łamanie ustanowionych przez Boga zasad, a to powodowało natychmiast interwencję diabła, który działał tak, aby powiększać zło wynikające ze skłonności człowieka do łamania obowiązujących zasad. Tak więc stosując skrót semantyczny: każde zło wyrządzone przez człowieka wywoływało działanie diabła, a każdy dobry uczynek potwierdzał obowiązywanie zasad ustanowionych przez Boga i w ten sposób przyczyniał się do istnienia porządku we wszechświecie.

Trzeci system wierzeniowy istniejący w tradycyjnej kulturze był środowiskowo dokonywaną interpretacją wiary katolickiej. Jej cechy odpowiadające kulturze ludowej przełomu XIX w. i XX w. opisał Stefan Czarnowski i Florian Znaniecki. Według Stefana Czarnowskiego, religijność wiejska charakteryzowała się wspólnotowością parafialną, lokalną lub terytorialną powstającą na bazie kultu religijnego, rytualizmem o charakterze magicznym oraz pomieszanym z tym sensualizmem opartym o wydarzenia codzienne. Sensualizm religijny „występuje również bardzo wyraziście w czci oddawanej wizerunkom świętych postaci, które dla ludu naszego są czymś więcej niż wizerunkami” [Czarnowski 1956: 99] oraz obrazom, relikwiom i przedmiotom uznanym za święte. Tak więc, jak pisze Stefan Czarnowski w religijności wiejskiej (ludowej) rzeczywistość duchowa zespala się z rzeczywistością życia codziennego, osobistego i zbiorowego” [Czarnowski 1956: 101].

Florian Znaniecki życie religijne polskiego chłopca analizował ze względu na istniejący w XIX w. system wierzeń i obrzędów religijnych. F. Znaniecki zakładał, że w kulturze wiejskiej istnieją cztery typy wierzeń religijno-magicznych: 1. zakładające „solidarność życia w przyrodzie”, 2. wiarę „w świat duchów częściowo użytecznych, częściowo szkodliwych, niezależnych od przedmiotów natury”, 3. „całkowite odróżnienie dobrych i złych duchów”, 4. „wprowadzenie mistycyzmu, dążność do samodoskonalenia i zbawienia” [Znaniecki 1976: 175]. Pierwszy typ wierzeń tak łączył magię i religię, że trudno dokonać było rozróżnienia między religijną i magiczną postawą ludzi wobec rzeczywistości pozaempirycznej. Drugi polegał na tym, że wiara w świat duchów miała charakter religijny, ale obrzędy przybierały charakter praktyk magicznych. Trzeci typ wierzeń łączył działanie dobrych duchów z obrzędami odprawianymi przez całą wspólnotę wiernych, zaś charakter magiczny miały rytuały dokonywane indywidualnie. Czwarty typ, aczkolwiek występował, to według Floriana Znanieckiego „nie cieszy się [...] wielką

popularnością wśród chłopów. Chłop jest człowiekiem praktycznym, religia przeplata się u niego z praktycznymi zainteresowaniami, mistycyzm natomiast wymaga właśnie wyswobodzenia się od nich, koncentracji myśli i uczuć na istotach i problemach mających niewielki związek z życiem codziennym” [Znaniński 1976: 227]. Tak więc to, co charakterystyczne dla tradycyjnej religijności, było synkretyzmem wynikającym z wiary katolickiej oraz wierzeń w dobre i złe duchy, solidarności ze światem przyrody oraz magicznego traktowania obrzędów i rytuałów odprawianych indywidualnie lub wspólnotowo.

Model współczesnych wyobrażeń *sacrum*

System wierzeń religijnych zmienił się znacznie pod koniec XX w. i na początku XXI w. Przyczyny tych zmian są bardzo złożone, ale nie zmieniają faktu istnienia ciągłości ponadpokoleniowej podstawowych elementów schematu odnoszącego się do pojmowania *sacrum*. Przede wszystkim jednak uległo przeobrażeniom pojęcie kultury ludowej, rozumianej jako wytwór klasy chłopskiej, prymitywnej i nieoświeconej, reprezentującej jeszcze pogańskie pozostałości wierzeniowe⁴. Zmieniła się też postawa wobec Kościoła i system wierzeń religijnych eliminujący „dawne zabobony” na rzecz poszerzającej się świeckiej sfery życia indywidualnego i społecznego. Sekularyzacja spowodowała „odczarowanie świata”, ale i „oczyściła” systemy wierzeniowe z myślenia magicznego. W konsekwencji pojawiło się pojęcie religijności tradycyjnej, która rozumiana była jako silnie zorientowana prolokalnie (parafialnie) i prokościelnie postawa mieszkańców wsi wobec instytucji religijnej [por.: Styk 2004: 339] oraz ortodoksyjna ideologicznie [por.: Mariański 2014: 36], a nawet fundamentalna forma wiary religijnej. Ortodoksyjna wtedy, gdy „osoba religijna będzie posiadała określony światopogląd teologiczny i uznawała prawdziwość swojej wiary” [Stark, Glock 1998: 184], zaś fundamentalna wtedy, gdy łączy się „z postawą fanatyczną, nietolerancyjną i dyskryminującą ludzi o innych przekonaniach intelektualnych, religijnych i światopoglądowych” [Chlewiński 2002: 126]. Tak więc na przełomie wieków „*sacrum* nie znika, lecz przybiera nowe, rozmaite formy” [Mariański 2010: 224].

Współczesny model religijności konstruowany przez socjologów religii zakłada istnienie sprywatyzowanego, zindywidualizowanego, selektywnego oraz pozakościelnego systemu wierzeń religijnych, które nie tylko charakteryzują mieszkańców miast, ale też pojawiają się w środowiskach wiejskich. System sprywatyzowany wierzeń polega na tym, że oddzielana jest religijność od sytuacji społecznych i uznawana za sprawę prywatną, która innych nie powinna interesować zarówno w wymiarze wiary religijnej, jak i uczestniczenia w praktykach kultu. Sprawą prywatną jest więc to, jak człowiek wierzy (które prawdy wiary uznaje) i do jakiego kościoła chodzi. Traci więc znaczenie przynależność do kościoła parafialnego. Indywidualizm religijny polega na przekonaniu, że pojęcie Boga jest uniwersalne, a to, jak jest rozumiane przez wyznawców różnych religii, nie powinno stanowić podłoża dla nietolerancji wyznaniowej [Roguska 2012: 14]. Selektywność zaś przejawia się przede wszystkim wybiórczym traktowaniem praktyk religijnych, a więc okazjonalnym i zależnym od stanów emocjonalnych jednostki uczestniczeniem w obrzędach i rytuałach, pozbawionym wszelkich nacisków społecznych mniej lub bardziej środowiskowych. I wreszcie pozakościelność wierzeń religijnych przejawia się w przekonaniu, że można być religijnym i doświadczyć stanów uniesienia religijnego bez

⁴Proces przemian postaw wobec kultury ludowej oraz jej powszechnie znanych wytworów, czyli sztuki ludowej, wyśmienicie opisuje Antoni Kroh (2014).

pośrednictwa Kościoła i bez uczestniczenia w praktykach religijnych. Konsekwencją takich typów religijności ponowoczesnej jest dominujące⁵ współcześnie wyobrażenie *sacrum*.

W oparciu o wyżej wymieniony „konstrukt typologiczny” wierzeń początku XXI w. można skonstruować schemat wyobrażeń rzeczywistości pozaempirycznej, który charakteryzuje potoczny sposób rozumienia pojęcia *sacrum*. I tak nadal istotne jest przyjmowanie przez ludzi trzech elementów zasadniczych, a więc relacji zachodzących między Bogiem, człowiekiem i przyrodą. Zmienia się jednak sposób wyobrażania Boga. O ile w religijności tradycyjnej Bóg rozumiany był personalistycznie, to współcześnie przybiera formę jakiejś mgliście wyobrażanej siły nadprzyrodzonej rządzącej światem, a nawet ustanawiającej porządek istniejący we wszechświecie [Boguszewski 2015: 49–50]. Jest to wyobrażenie mocy czy potęgi rozumianej bardziej niepersonalistycznie i symbolicznie niż możliwej do przedstawienia i przedstawianej na obrazkach uznawanych za święte. Zresztą wszystkie formy przedstawieniowe Boga, Maryi, świętych katolickich oraz symboli religijnych tracą swój charakter sensualistyczny i stają się puste znaczeniowo, gdyż są obojętne semantycznie ze względu na oddawaną im cześć. Taką samą pustkę semantyczną mają na przykład figurki Buddy czy „oko proroka” ustawiane w domach jako pamiątki z wakacyjnych wyjazdów. Wyobrażenie nie wymaga ukonkretnienia wizualnego, gdyż nabiera charakteru nieokreślonego, a więc staje się mglistym znaczeniowo symbolem potężnej mocy nadprzyrodzonej, która swoją tajemniczością wzbudza zainteresowanie, a nawet respekt, bynajmniej nie trwogę. Nie znika jednak „tęsknota” za doświadczaniem transcendencji. Nie jest ona jednak kanalizowana instytucjonalnie, ale „doświadczenie transcendencji przejawia się zarówno w aktach ekstremalnych (nagle nawrócenia, mówienie różnymi językami, prorocтва, uzdrowienia, itp.), jak i w przeżyciach zwykłych, konstruowanych w najrozmaitszych konfiguracjach i wymieszaniu” [Mariański 2010: 225]. Istotna jest więc „orientacja na doświadczenie, przeżywanie i doznawanie” [*Tamże*], które subiektywność czyni wyznacznikiem i religijności i moralności. Ponadto wyobrażenia rzeczywistości pozaempirycznej obejmują „astrologię, fascynację duchowością niechrześcijańską i pozaeuropejską, wątki ekologiczne, zamiłowanie do wiedzy tajemnej” [Dobroczyński 1997: 31]⁶, które stanowią idee przewodnie ruchów New Age, ale i systemu wierzeń pozainstytucjonalnych. Zainteresowania te może nie tyle łączy doznawanie odrębności własnego „ja”, co przeżywanie doświadczeń wewnętrznych projektowanych na „losy wszechświata”. Tadeusz Doktor za ważne statystycznie dla Polaków składniki ideologii New Age uznał: astrologię, magię i wiarę w millenium, i reinkarnację [Doktor 2001: 203].

Model współczesnych wyobrażeń *sacrum* przybiera inną od tradycyjnej formę, ze względu na zmianę postaw wobec religii oraz przeobrażenia religijności. Daleka będę od określenia tej religijności jako ponowoczesnej, gdyż pojęcie to zakłada dokonanie się przemian w całej kulturze i życiu społecznym ludzi początku XXI wieku. Systemy wierzeniowe zmieniają się wolniej niż styl życia ludzi warunkowany postępowaniem cywilizacyjnym oraz pluralizacją struktur społecznych. Tak więc zakładam, że nie zmieniły się trzy podstawowe elementy schematu wierzeniowego: Boga, człowieka oraz przyrody, ale zmieniły się desygnaty tych pojęć, gdyż „deficyt tajemnic rodzi

⁵Przywołane w tym tekście wyniki badań prowadzonych przez CBOS pokazują skalę wymienionych systemów wierzeniowych. Nie chodzi tu o dominowanie statystyczne, ale o „konstrukt typologiczny” uwzględniający współczesny system wierzeń.

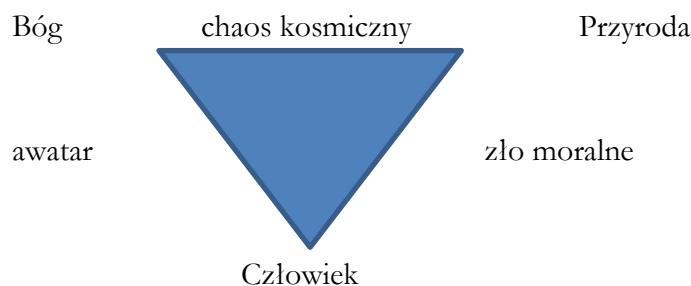
⁶ Według Bartłomieja Dobroczyńskiego, jeszcze jednym elementem istotnym jest poszukiwanie nowych źródeł energii. Trudno z tekstu wywnioskować, o jaką energię chodzi, czy w rozumieniu ochrony środowiska naturalnego, czy nowej energii psychicznej. Zapewne ważna jest ta druga forma energii łączona z dążeniem do zgłębiania „ja” duchowego, „ja” wynikającego ze świadomości własnego istnienia [por. Dobroczyński 1997, wszędzie].

deficyt *sacrum*, [...] a] współczesnemu człowiekowi *sacrum* może objawiać się już tylko jako znak tego, co jest transcendentne wobec świata” [Kaźmierak 2003, s. 74].

Pojęcie Boga stało się nieostre, rozmyte i dalekie od przedstawień ikonograficznych. W zasadzie może funkcjonować jako słowo, które oznacza niespersonalizowaną siłę wyższą, rozproszoną i niekonkretną, ale decyzyjną, jeśli chodzi o wyjaśnianie następstwa zjawisk, biegu ludzkiego życia oraz nieprzewidywalnych wydarzeń, nad którymi człowiek nie ma kontroli. Pojęcie Boga zawiera odniesienia do losu, przeznaczenia, „ostatniej instancji”, a nawet najwyższego sędziego w sprawach ludzkich. W dyskursie potocznym słowo to jest rzadko używane i to nie tylko ze względu na rozdzielenie spraw religijnych od świeckich, ale też ze względu na przekonanie, iż każdy człowiek sam odpowiada za swoje życie i wszystko to, co czyni, jest skutkiem jego własnych decyzji, a nie predestynacji.

Pojęcie człowieka ukonkretniło się poprzez dominujące przekonanie o jego indywidualizmie, pełnej decyzyjności i odpowiedzialności za dokonane wybory oraz pogłębionej wiedzy, pozwalającej racjonalnie wyjaśnić zagadki otaczającego nas świata. Jak pisze Peter L. Berger, „w efekcie możliwe staje się nie tylko to, iż świat społeczny wydaje się jednostce obcy, lecz także i to, że w pewnych aspektach swej socjalizacyjnej jaźni staje się ona obca sobie samej” [Berger 2005: 12]. Ze względu na postęp cywilizacyjny oraz rozwój rzeczywistości wirtualnej człowiek zyskał możliwość tworzenia świata określanego pojęciem *awatara*, zaczerpniętym z gier komputerowych. Nie tylko możliwym stało się zrealizowanie ukrytych pragnień zaprzeczenia istnienia czasu i przestrzeni, ale też nabywania przez człowieka umiejętności realizowania marzeń o środowisku społecznym pozbawionym ograniczeń norm moralnych. Wszelkie zakazy stały się względne, a normy obowiązujące w kontaktach społecznych podważone dzięki możliwościom wyrażania własnych poglądów, ukrywających tożsamość społeczną. Podmiotowość ukierunkowana na świat własnych przeżyć wewnętrznych stała się ideą przewodnią wszelkiego oglądu rzeczywistości, a doświadczenie bazujące na doznaniach emocjonalnych jedynym sposobem potwierdzenia rzeczywistości istnienia. Dążenie do wspólnotowości nie znika, ale zmienia swoją formę na poszukiwanie grup społecznych, które odmienną indywidualną czynią wskaźnikiem tożsamości społecznej jednostki. Jak pisze Janusz Mariański, „duchowość i praktyki alternatywne z nią związane przestają być sprawą prywatną, stają się czymś publicznym (manifestowanym), ujawniają się w różnych dziedzinach życia (np. w środowiskach biznesowych)” [Mariański 2010: 224].

Pojęcie przyrody, rozumianej jako naturalne środowisko, w którym człowiek żyje, nabrało podwójnego znaczenia. Z jednej strony bowiem, przyroda stała się symbolem sił natury, a z drugiej, miłym na co dzień artefaktem. W pierwszym rozumieniu przyroda staje się pojęciem globalnym, a zarazem warunkiem istnienia Ziemi i wszechświata. Z drugiej zaś strony, przyroda tak podporządkowana jest człowiekowi, że stanowi symbol opanowania przez niego „dzikich” praw natury. Przyroda, z wyjątkiem kataklizmów, nie wywołuje poczucia zagrożenia, ale jest źródłem stanów emocjonalnych określonych w kategoriach wartości estetycznych. Wywołuje więc raczej zachwyt niż niepokój, a traktowana jako artefakt staje się doświadczeniem pozwalającym doznawać głębokich stanów emocjonalnych. To właśnie akcent położony na świat przeżyć wewnętrznych powoduje, że kontakt z przyrodą w pierwszym i drugim rozumieniu pojęcia, może być i jest traktowany przez ludzi jako doświadczenie religijne.



Zaproponowany schemat systemu wierzeń współczesnych wskazuje zmiany znaczeń przypisywanych otaczającej rzeczywistości. Jak piszą Phil Macnaghten i John Urry, „przednowożytna kosmologia obejmowała ideę wszechobejmującego porządku, w którym ludzkość, przyroda i Bóg byli nierozdzielnie włączeni w Wielki Łańcuch Bytu. Sąd moralny powszechnie rozumiano wtedy z perspektywy tego, czy ludzkie działanie zgadza się z tym »naturalnym« nadawanym przez Boga porządkiem” [Macnaghten, Urry 2005: 21]. W wyobrażeniach ponowoczesnych nadal obowiązuje zasada solidarności łącząca Boga, przyrodę i człowieka, ale trójkąt systemu wierzeniowego zostaje odwrócony. Cechy nadprzyrodzone są przypisywane Bogu rozumianego niepersonalistycznie oraz przyrodzie bez antropomorfizacji jej przejawów. Zarówno wyobrażenie Boga, jak i przyrody, semantycznie określane jako siły wyższe, nadprzyrodzone, jako irracjonalne, ale nieodwracalne prawa „natury”, staje się zbitką pojęciową konotowaną religijnie, chociaż stanowią inne obszary rzeczywistości. Prawie połowa Polaków w roku 1997 wierzyła, że zapowiadany pod koniec XX w. koniec świata poprzedzony zostanie kataklizmami, które spowodują zagładę Ziemi i ludzi [por.: O niektórych... 1997, s.15–16]. Ponadto współczesny system wierzeniowy nie zakłada zależności między czynnościami wykonywanymi przez człowieka, między obrzędami i rytuałami, a istnieniem porządku we wszechświecie. Oczywiście nurty ekologiczne podkreślają tę zależność, ale nie występuje tu denotacja wyobrażeń Boga z wyobrażeniami sił natury. Nie występują też praktyki magiczne wykonywane przez człowieka indywidualnie z myślą o dobrym urodzaju. Zastępuje je stosowanie środków chemicznych, które zanieczyszczają środowisko przyrodnicze, ale nie są działaniami interpretowanymi w kategoriach *antysacrum*. Nie ma więc związku przyczynowo-skutkowego między dokonywaniem praktyk religijnych, a efektem pracy wykonywanym przez rolników. A jednak, jak pisze Maria Rogińska „manipulując przyrodą, manipulujemy i człowiekiem, a z wnętrza świata do niebios wznosi się wołanie o powstanie upadłej natury oraz przywrócenie ducha zarówno przyrodzie, jak i człowiekowi” [Rogińska 2014: 58].

Zmienia się też postawa wobec rytuałów religijnych. Jak pisze Paul Ricoeur, „rytuał jest niejako kulturową zbiornicą, którą się *zastaje*, a którą refleksja *odnajduje*, która może więc nabierać kolejno wiele znaczeń, sama pozostając niewyczerpana przez żadne z nich. Albowiem rytuał ignoruje subiektywność i zna jedynie ścisłość *praxis* [Ricoeur 1986: 92]. Widoczny jest rozwój, a nawet rozkwit praktyk magicznych dokonywanych indywidualnie [Boguszewski 2011:10] przez ludzi po to, aby wykorzystać siły natury, jakieś moce kosmiczne, astrologię oraz różne sposoby wróżbiarskie do spowodowania pożądanego następstwa zjawisk. Rozwój postaw magicznych, określanych pojęciem „postmodernistycznej duchowości” [Marianiński 2010: 223], pojawia się w deklaracjach sądów na temat możliwości nawiązywania kontaktów ze zmarłymi, wierzeń w horoskopy, wróżby oraz możliwość przewidywania przyszłości [Boguszewski 2015: 56–57]. Naturalistyczny system wierzeniowy, jak określił to Florian Znaniecki, zakłada pełną szacunku postawę wobec przyrody, ale świat człowieka czyni profanicznym wobec rządzących światem

przyrody praw natury, wobec których przyjmowana jest postawa szacunku wyrażana tak samo jak postawa wobec *sacrum*.

Współczesny system wierzeniowy zmienił się szczególnie pod względem wierzeń w istnienie sił *antysacrum*. Znika cała demonologia, a dokładniej istnieją jeszcze wyobrażenia demonów, ale są wykorzystywane w filmach grozy oraz grach komputerowych i w ten sposób utrzymywane w obiegu społecznym. Znika też wiara w diabła i piekło, a raczej zmienia swoją formę na przekonania, że zło tkwi w człowieku, a nie w siłach nadprzyrodzonych określanym pojęciem „mocy piekielnych”, a piekło doświadczane jest w codziennym życiu (określenia potoczne). Wzrasta natomiast wiara w dobro, o czym świadczy nie tylko „moda na aniolki”, ale przekonanie o tym, że każdy człowiek może czynić dobro i każdy intencjonalnie do czynienia dobra zmierza. Przekonanie o tym, że „dobro wcześniej czy później zawsze zwycięża nad złem (uważa tak 81% badanych, z czego ponad jedna trzecia – 38% – jest o tym zdecydowanie przekonana)” [Boguszewski 2012: 17] jest skorelowane z religijnością. Zaś „większość badanych (57%) [...] wyraża przekonanie, że rozstrzygnięcie o tym, co jest dobre i złe, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka” [Boguszewski 2014: 7]. Według Mikhaïla Epsteina, moda na angelizm jest nurtem intelektualnym, jest „najnowszą fazą historii, czy raczej post-historii, następującą po industrializacji, automatyzacji, atomizacji i innych radykalnych technologicznie dokonaniach współczesnego wieku” [Epstein 1999: 374]. Jej skutkiem jest rozwój doświadczanego przez człowieka poczucia wolności pozbawionego w rzeczywistości wirtualnej ograniczeń czasu i przestrzeni. Anioł nie tylko „staje się symbolem tej wolności, ale też symbolem duchowości współczesnego człowieka” [Mielicka 2009: 84].

Na fali ruchów New Age pojawiła się koncepcja, która stała się dominującym współcześnie przekonaniem, iż każdy człowiek jest dobry, a jego „psychika ujęta jest jako zasadniczo dobra, gdyż zawiera w sobie ogromne możliwości i ukryty potencjał, który należy spożytkować po to, aby wznosić się na coraz to wyższe poziomy świadomości, wzmacniać twórczość, zdrowie, życie w harmonii z innymi, sobą i naturą” [Dobroczyński 1997:122]. Ponadto niezwykle istotna jest „relatywność kategorii dobra i zła, to często zło było identyfikowane z krzywdzeniem siebie lub innych, dobro zaś z empatią, miłością, otwarciem na świat” [Możdżyński 2004: 205]. Efektem tej wiary jest wirtualne tworzenie rzeczywistości nierealnej, ale zależnej od wizji idealnego dobra, w tym zwycięskiej walki o dobro. Wirtualne awatary zastępują rzeczywistość, ale i są symbolem braku zgody na porządek ustanowiony przez Boga. Dzięki możliwościom technicznym człowiek sam tworzy taką rzeczywistość, a nawet całą swoją codzienność podporządkowuje wizji stworzonego przez siebie awatara [por. Paleczny 2015: 84].

Ze względu na zamiany w systemie wierzeń numinotycznych odnoszących się do symboli *antysacrum* znamienny jest rozwój zainteresowania duchowością. W przedstawionym powyżej schemacie duchowość określona została pojęciem zła moralnego pojawiającego się wtedy, gdy złamane zostaną przez człowieka nakazy ochrony przyrody interpretowane religijnie jako grzech. I tak zasada ideologiczna ekstremizmu prozwierzęcego głosi, że „zabijanie czujących bytów jest etycznym złem” [Posłuszna 2012: 12], a obrona przyrody przed zniszczeniem obowiązkiem każdego mieszkańca Ziemi. Przypomnę, że w schemacie konstruowanym na bazie wyobrażeń folklorystycznych zło symbolicznie denotowane było poprzez wyobrażenie diabła. Współcześnie zaś pojęcie moralności rozszerza swoje znaczenia na działania podejmowane nie tylko przeciwko innym ludziom, ale też niszczeniu naturalnego środowiska przyrodniczego. Jest to forma moralności globalnej, która obejmuje sposób traktowania raczej artefaktów przyrodniczych niż całego świata natury. Zaliczenie przez ludzi sposobu traktowania zwierząt do systemu

obejmującego normy moralne staje się faktem. Następuje tak silna antropomorfizacja [por. Omyła-Rudzka 2013: 5] całej flory i fauny, iż zwierzęta, a szczególnie zwierzęta domowe traktowane są personalnie jako przynależne do wspólnot pierwotnych [Konecki 2005: 11]. Całkiem możliwe, że jest to wynik indywidualizmu, który uprzedmiotawia kontakty społeczne, ale angażuje emocjonalnie w kontaktach ze zwierzętami.

Pojęcie duchowości, aczkolwiek wieloznaczne i problematyczne znaczeniowo, wskazuje na wartość przypisywaną doświadczeniom wewnętrznym. Jej istotą jest wrażliwość na krzywdę wyrządzaną innym ludziom, ale i zwierzętom. Z tego właśnie powodu przedstawiony powyżej schemat systemu wierzeń współczesnych jest odwróconym trójkątem przeciwstawiającym człowieka zarówno siłom wyższym wyobrażanym przez pojęcie Boga, jak i przyrodzie. Zmianie nie ulega zasada solidarności, ale wyobrażenia sfery *sacrum* obejmują porządek świata ustanowiony po to, aby triumfowało dobro. Nawiązując do Stefana Czarnowskiego, „rzeczywistość duchowa zespała się z rzeczywistością życia codziennego osobowego” [Czarnowski 1956: 101], ale wtedy, gdy wyobrażenia Boga i przyrody stanowią jeden system interpretacyjny. Ponadto system wierzeń i obrzędów religijnych, którego istnienie zakładał Florian Znaniecki, ograniczony został do dwóch typów: poczucia solidarności człowieka z przyrodą oraz dążenia do samodoskonalenia [por. Znaniecki 1979: 175], które być może stanowi formę poszukiwania przeżyć mistycznych, ale przede wszystkim jest skutkiem realizowania chęci do życia w świecie przepelnionym pięknem i dobrem moralnym. Tak więc to, co charakteryzuje współczesną religijność, jest synkretyzmem schematów pojęciowych przeniesionych jako nazwy i symbole z wierzeń katolickich, wiary w potęgę dobra eliminującego wszelkie przejawy zła istniejącego w świecie ludzi oraz przeżywanej wewnętrznie solidarności ze światem przyrody. Jak pisze Roger Caillois, „nie można nakreślić głównych linii rozwojowych historii *sacrum*, ani przeprowadzić analiz form, jakie przyjmuje ono w cywilizacji współczesnej. Co najwyżej możemy zauważyć, iż – jak się zdaje – staje się ono abstrakcyjne, wewnętrzne, subiektywne, bardziej związane z pojęciami niż z istotami, bardziej intencją niż aktem, bardziej ze skłonnościami duchowymi niż z zewnętrznym przejawem” [Caillois 1995: 148]. Ze względu na dominującą postawę indywidualizmu wszystko, co jednostka uznaje za cel swojego życia, ideał, do którego realizacji dąży oraz poświęca temu swój czas, ambicje, a nawet własną egzystencję, jest przez nią uznawane za święte i przynależy do znaczeń przypisywanych pojęciu *sacrum*. W związku z tym *sacrum* budzi szacunek, ale i niepokój, wymaga rezygnacji z tego, co nie jest uświęcone, ale i zatracenia w dążeniu do osiągnięcia ideału. Bowiem *sacrum* „jest tym, co daje i co zabiera życie, źródłem, z którego wypływa, i estuarium, gdzie się zatracą. Ale także czymś, czego nie moglibyśmy posiadać w pełni w tym samym czasie co i życia” [Caillois 1995: 152].

Zakończenie

Jak pisze Bartłomiej Dobroczyński, „dzisiejsi ludzie transcendują na wszystkie strony, niczym róża wiatrów” [2009: 60], ale i szukają takiej formy samourzeczywistnienia, która odpowiada „na istniejącą tęsknotę za czymś, co mogłoby być, w najgorszym wypadku, tylko rekompensatą za traumatyczne przeżycia i utracone na zawsze możliwości – albo odwrotnie: syntetycznym streszczeniem wszystkiego, co w naszym dotychczasowym życiu było piękne i dobre” [Dobroczyński 2009: 61]. Współczesne pojęcie *sacrum* jest zindywidualizowanym wewnętrznym przeżyciem, które osiągane jest dzięki podejmowanym przez jednostkę praktykom lub chwilowym doznaniom uniesień psychicznych. Skonstruowane schematy tradycyjnego i współczesnego systemu wierzeniowego pozwalają opisać *sacrum* w kategoriach pojęć, których

desygnaty wynikają z religijności i duchowości. Wierzenia tradycyjne ukonkretniają *sacrum* poprzez wyobrażenia diabła, demonów i chaosu kosmicznego poprzedzającego koniec świata. Wierzenia współczesne wprowadzają symbole zła moralnego obejmującego świat przyrody, awatara jako doskonałej rzeczywistości wirtualnej zaprzeczającej doświadczeniom codziennym oraz chaosu kosmicznego kojarzonego z zagładą Ziemi i ludzi. To, co niezmiennie w tradycyjnym i współczesnym wyobrażeniu *sacrum*, to solidarność łącząca Boga (sily nadprzyrodzone, Absolut, Transcendens), przyrodę i człowieka.

Bibliografia

- Berger P.L. (2005), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Boguszewski R. (2011), *Przesady wciąż żywe. Komunikat z badań*. CBOS, nr 130.
- Boguszewski R. (2014), *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*. CBOS, nr 15.
- Boguszewski R. (2015), *W co wierzą Polacy*, w: M. Grabowska(red.), *Religijność i kościół w 10 lat po śmierci Jana Pawła II*. Opinie i Diagnozy CBOS, nr 3: 49–59.
- Boguszewski R. (2012), *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań. CBOS, nr 49.
- Chlewiński Z. (2002), *Fundamentalizm w aspekcie psychologiczno-religijnym*. [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN: 126–127.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. [w:] Tenże, *Studia z historii kultury*. Dzieła t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe: 88–107.
- Dobroczyński B. (2009), *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Dobroczyński B. (1997), *New Age*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Doktor T. (2001), *New Age i fundamentalizm*. [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 201–226.
- Epstein M. (1999), *Post-ateizm. From apophatic theology to "minimal religion"*. [w:] M. Epstein, A. Genis, V. G. Slobodanka, *Russian postmodernism. New perspectives on post-soviet culture*, New York – Oxford: Berghahn Books: 345–277.
- Kaźmierak Z.A. (2003), *Sacrum – fenomen wykreowany. Przestrzeń inteligibilna oraz inne czynniki ewokujące doświadczenie Nadprzyrodzonego*. [w:] E. Przybył wprowadzenie i red. *Nadprzyrodzone*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 73–82.
- Konecki K.T. (2005), *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kroh A. (2014), *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa, czyli o pogmatwanych dziejach chłopskiej kultury plastycznej na ziemiach polskich*. Warszawa: Iskry.
- Macnaghten P., Urry J. (2005), *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J. (2014), *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mielicka H. (1995), *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej w XIX i XX wieku*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego.

- Mielicka H. (2009), *Angelizm jako religia ponowoczesna*, [w:] H. Mielicka (red.) *Folklor i folkloryzm w zglobalizowanym społeczeństwie polskim*. Kielce: Panzet: 80–89.
- Możdżyński P. (2004), *Duchowość ponowoczesna. Ruch Reiki w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- O niektórych aspektach świadomości końca wieku. Komunikat z badań* (1997), CBOS, nr 163.
- Omyła-Rudzka Małgorzata, *Postawy wobec zwierząt. Komunikat z badań* (2013), CBOS, nr 79.
- Paleczny E. (2015), *Typy tożsamości ludycznej w cyberprzestrzeni*. „Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne”, nr 13: 77–88.
- Posłuszna E. (2012), *Ekstremizm ekologiczny. Źródła – przejawy – perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ricoeur P. (1986), *Symbolika zła*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Rogińska M. (2014), *Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica”, vol. 1: 51–68.
- Roguska B. (2012), *Spoleczne postawy wobec wyznawców różnych religii. Komunikat z badań*. CBOS, nr 130.
- Stark R., Glock Ch.Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*. [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Wybór i opracowanie Władysław Piwowarski, Kraków: Wydawnictwo Nomos: 182–187.
- Styk J. (2004), *Religijność chłopów (tradycyjna i współczesna)*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański (red.) *Leksykon socjologii religii*, Warszawa: Verbinum: 336–339.
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce*. t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Zajac P. (2003), „*Nadprzyrodzone*” w kulturze ludowej. [w:] E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 85–98.