

Agnieszka Zduniak

Przyczyny popularności religijnych eventów w perspektywie teorii potrzeb ludzkich Abrahama Maslowa

Colloquium nr 3, 251-267

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Zduniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PRZYCZYNY POPULARNOŚCI RELIGIJNYCH EVENTÓW W PERSPEKTYWIE TEORII POTRZEB LUDZKICH ABRAHAMA MASŁOWA

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi próbę wyjaśnienia wzrastającej popularności religijnych eventów. Wielkie imprezy masowe o charakterze religijnym, stanowiące swego rodzaju pomost między tradycyjną kulturą religijną a nowoczesną kulturą popularną, umożliwiają przekazywanie treści religijnych w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Ich popularność wynika jednak również z tego, że mogą one zaspokajać istotne potrzeby jednostki w sposób bardziej całościowy niż konwencjonalne formy religijności, koncentrujące się przede wszystkim na sferze potrzeb wyższego rzędu. Autorka uzasadnia swoją tezę odwołując się do teorii potrzeb A. Masłowa i wskazuje, w jaki sposób religijne eventy mogą stanowić nie tyle konkurencję wobec tradycyjnej religijności, co raczej jej ubogacenie i rozwinięcie.

Słowa kluczowe:

event religijny, kultura popularna, hierarchia potrzeb Masłowa.

WSTĘP

Wśród obszarów zainteresowań nowoczesnej socjologii, w tym również socjologii religii, poczesne miejsce zajmuje tematyka nowych form życia zbiorowego, kształtujących się pod wpływem przemian kulturowych charakterystycznych dla nowoczesnego społeczeństwa. Jedną z takich form jest wspólnota zainteresowań/upodobań, będąca współczesną odmianą tego, co Abraham Masłow nazywał „wspólnotą intencjonalną”¹. Jest to forma efemeryczna, opierająca się (pozornie) na arbitralnych, podejmowanych pod

¹ A. H. Masłow, *Motywacja i osobowość*, WN PWN, Warszawa 2009, s. 69.

wpływem emocji i nierzadko chwilowego impulsu decyzjach jednostek, które na dłuższy lub krótszy czas deklarują swoją do niej przynależność. Nie przypomina ona ani Tönniesowskiej *Gemeinschaft* – bo jest nietrwała, a więzi osobowe w jej obrębie nie są wcale regułą – ani *Gesellschaft* z jej formalnymi wymogami. Wspólnoty upodobań zaczynają odgrywać jednak coraz większą rolę w poszczególnych podsystemach społecznego życia, w tym również w sferze religii i duchowości². Społecznymi okazjami umożliwiającymi ich pojawianie się są – między innymi – eventy, czyli wielkie wydarzenia i imprezy masowe, będące po części kontynuacją tradycyjnych świąt i festiwali, po części zaś jednym z najbardziej nowoczesnych i skutecznych instrumentów marketingowych.

Popularność zjawiska eventu sprawia, że nie można traktować go jako jednego z wielu zjawisk kulturowych o przemijającej trwałości. Wydaje się bowiem, że „eventyzacja” współczesnej rzeczywistości społecznej wydaje się nasilać. W niektóre sfery życia społecznego event wpisuje się płynnie – tak jest na przykład w sferze ekonomii, niektórych rodzajów sztuki oraz – w mniejszym stopniu – w sferze polityki. Ale są również obszary, w których wzmożona społeczna widoczność tego typu sytuacji społecznych wciąż jeszcze budzi pewne zdziwienie, a nierzadko również kontrowersje. Tak jest na przykład w sferze religii. Masowe festiwale o charakterze religijnym, jak Światowe Dni Młodzieży, Europejskie Spotkania Młodych w duchu Taizé czy festiwal w Lednicy, budzą sprzeczne emocje – od entuzjazmu po dystans, a nawet krytykę koncentrującą się głównie na zarzutach „banalizacji” sfery duchowej. Podejmowane przez duszpasterzy, teologów, socjologów oraz psychologów próby wyjaśnienia popularności zjawiska religijnego eventu – kontrastującej z malejącą popularnością tradycyjnych form duszpasterstwa – koncentrują się głównie na podobieństwach religijnego eventu do różnych form kultury popularnej. Podkreśla się często, że organizatorzy eventów sięgają po język, środki artystycznego wyrazu oraz socjotechniczne oddziaływania po to, by przekazać współczesnemu człowiekowi zainteresowanemu duchowością treści religijne w takiej formie, która byłaby dla niego zrozumiała i przez to możliwa do przyjęcia. Takie wyjaśnienie, choć niewątpliwie słuszne, nie jest jednak wystarczające. Fakt, że eventyzacja wydaje się długofalowym trendem, który wciąż się nasila mimo trwającej od dłuższego czasu popularności zjawiska, świadczy o tym, że jest ona odpowiedzią nie tylko na

² J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 199 nn., patrz również: H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009, s. 193.

pojedyncze potrzeby współczesnego człowieka – jak choćby potrzebę zabawy, rozrywki, odpoczynku – ale ma swoje odzwierciedlenie w szerszej rozumianej strukturze potrzeb.

Niniejszy artykuł będzie stanowił próbę interpretacji zjawiska religijnego eventu oraz tworzących się na jego bazie wspólnot zainteresowań z perspektywy teorii potrzeb sformułowanej przez Abrahama Masłowa. Punkt wyjścia rozważań stanowić będą następujące hipotezy. Po pierwsze, tendencja do przeżywania swojej religijności w formie „eventowej” wynika nie z chwilowego impulsu ani presji lub zachęty środowiska, lecz z wewnętrznej struktury potrzeb jednostki. Po drugie, formuła religijnych eventów i tworzących się na ich bazie form uwspólnotowienia zaspokajają istotne potrzeby jednostki w sposób bardziej całościowy niż konwencjonalne formy, w jakich na co dzień manifestuje się religijność. Po trzecie, konwencjonalne formy religijności ukierunkowane są na coraz mniejszy obszar potrzeb jednostki, i jest to proces postępujący, w związku z czym tendencja do zaspokajania pozostałych potrzeb w innych niż tradycyjne praktykach religijnych wydaje się nasilać.

1. Hierarchia potrzeb a religia

Sformułowana przez Abrahama Masłowa teoria potrzeb ludzkich za punkt wyjścia przyjmuje holistyczną koncepcję człowieka. Każda jednostka jest zintegrowaną całością, a motywacje, które leżą u podstaw jej działań i dążeń, obejmują wszystkie, a nie tylko wybrane, aspekty jej osobowości. „Typowe pragnienie jest potrzebą całej osoby [...] łatwo można wykazać dynamiczne powiązania dowolnej, ważnej czynności z niemal wszystkim, co ma znaczenie dla danej osoby”³. Potrzeby ludzkie układają się w hierarchię, od potrzeb elementarnych do potrzeb wyższego rzędu, poczynając od najsilniej związanych z biologicznym aspektem ludzkiej egzystencji potrzeb fizjologicznych, poprzez potrzeby bezpieczeństwa, przynależności i miłości, szacunku, po potrzebę samorealizacji, stanowiącą niejako ukoronowanie wszystkich ludzkich potrzeb i sferę, w której najpełniej manifestuje się specyfika i istota człowieczeństwa.

Ponieważ poszczególne sfery ludzkich potrzeb układają się w rodzaj hierarchii, względne zaspokojenie potrzeb jednego rodzaju umożliwia przejście na poziom obejmujący potrzeby wyższego rzędu. Masłow przyjmował jednak, że człowiek jest istotą odczuwającą ciągły niedosyt, nie można więc

³ A. Masłow, dz. cyt., s. 48, 49.

spodziewać się sytuacji, w której jakaś potrzeba zostanie zaspokojona całkowicie i definitywnie. Mówi raczej o częściowym zaspokajaniu potrzeb, czyli sytuacji, gdy poszczególne sfery potrzeb zostaną zaspokojone w sposób względny, a więc nie występuje w nich jakaś zasadnicza deprivacja.

Z punktu widzenia socjologii religii najbardziej interesujący jest poziom potrzeb „wyższych”, przede wszystkim zaś potrzeba samorealizacji. Jest ona tą właśnie sferą, w której człowiek dokonuje najpełniejszej realizacji swojego potencjału, urzeczywistnia swoje zdolności, przekraczając ograniczenia swojej biologicznej natury. Ta sfera przekraczania (*transcendere*) jest obszarem obejmującym sferę potrzeb natury religijnej i duchowej. Poszukiwanie sensu egzystencji, potrzeba konstruowania systemu wartości, podejmowania działań dla dobra innych, rozwoju duchowego, nawiązywania i pielęgnowania relacji z „wyższą” rzeczywistością (o ile zakłada się jej istnienie) mieści się w zakresie realizacji tego poziomu hierarchii potrzeb. Jest to sfera otwarcia na *transcendencję* rozumianą jako przekraczanie własnych ograniczeń, ale również *Transcendencję* – rozumianą jako rzeczywistość istniejącą poza sferą codziennych doświadczeń, niewidzialną dla oka, „całkiem inną”⁴.

Jeśli zaakceptować tezę Masłowa, że zaspokojenie potrzeb niższego rzędu powoduje niejako automatycznie aktywowanie potrzeb wyższych, to należałoby założyć – a przynajmniej przyjąć za wielce prawdopodobne – że potrzeby religijne i duchowe we współczesnym społeczeństwie powinny odgrywać rolę dominującą. Sfera potrzeb niższego rzędu w społeczeństwie nowoczesnym zachodniego kręgu kulturowego jest zaspokojona w stopniu wyższym niż kiedykolwiek. W porównaniu ze społeczeństwami przednowoczesnymi niewiele jest osób cierpiących ekstremalny głód, pozbawionych dachu nad głową czy bezpośrednio zagrożonych utratą życia. Nad zaspokojeniem potrzeb fizjologicznych czuwa system pomocy socjalnej, nad zapewnieniem fizycznego bezpieczeństwa – państwo z wyspecjalizowanym aparatem przymusu. Potrzeby przynależności poza sferą życia rodzinnego realizowane są w różnego rodzaju grupach wtórnych tworzonych w ramach systemu edukacji czy pracy zawodowej, ale także przez media (głównie Internet). Człowiek współczesny, uwolniony w ten sposób od konieczności myślenia o sprawach przyziemnych, powinien więc, zgodnie z logiką hierarchii potrzeb, zwrócić się ku realizacji wartości wyższych. Nowoczesne społeczeństwa demokratyczne powinny być więc kolebką odrodzenia religijnego

⁴ R. Otto, *Świętość*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

i duchowego. Jednak stwierdzenie, że w społeczeństwie nowoczesnym religia rozkwita, nie znajduje potwierdzenia empirycznego.

Dlaczego tak się dzieje? Przyczyny stopniowej utraty wpływu religii (przynajmniej w jej formie zinstytucjonalizowanej) na życie, zarówno jednostkowe, jak i społeczne, było przedmiotem rozlicznych analiz w ramach dyskusji toczącej się wokół tezy sekularyzacji. Jeżeli jednak ograniczyć się wyłącznie do tematyki związku między potrzebami ludzkimi a religią, to da się zauważyć pewną prawidłowość: otóż we współczesnym społeczeństwie religia w swojej formie tradycyjnej, reprezentowanej przez Kościoły, realizuje potrzeby ludzkie należące niemal wyłącznie do najwyższego poziomu zaproponowanej przez Masłowa hierarchii, a więc do sfery potrzeb samorealizacji, natomiast ma niewielkie odniesienie do pozostałych sfer potrzeb ludzkich. Innymi słowy, zarówno potrzeby elementarne, jak i spora część potrzeb wyższego rzędu, jest realizowana w większym stopniu przez inne sfery życia społecznego niż sfera zorganizowanej religii.

Taka sytuacja nie wpływałaby zapewne na społeczne i jednostkowe znaczenie religii, gdyby spełniony został warunek zakładanego hipotetycznie przez Masłowa „zdrowego społeczeństwa”, czyli takiego, które „dzięki temu, że umożliwia zaspokajanie wszystkich potrzeb, powoduje pojawianie się u ludzi najwyższych celów”⁵. Ponieważ współczesna kultura w niewielkim tylko stopniu (a na pewno z punktu widzenia przedstawicieli zorganizowanej religii niewystarczającym) skoncentrowana jest na wartościach najwyższych, można założyć, że powyższy warunek nie został spełniony. Taki wniosek nawet w perspektywie analiz Masłowa nie wydaje się jednak zaskakujący. Stan „zdrowego społeczeństwa”, o którym pisze Masłow, jest raczej wyjątkiem lub teoretycznym postulatem. Stwierdzenie, że żadnej z potrzeb podstawowych nie da się zaspokoić w stopniu całkowitym, a jedynie po części, oznacza, że bez względu na to, jak wysoki poziom potrzeb mogłaby osiągnąć jednostka, to w każdej sferze względnie zaspokojonych już potrzeb pozostają pewne deficyty: pragnienia, które nie doczekały się realizacji, niezrealizowane marzenia, niespełnione ambicje. Można założyć, że wszystkie one mogą oddziaływać na jednostkę i w większym lub mniejszym stopniu determinować jej życiowe dążenia i decydować o dokonywanych wyborach. Oznacza to, że nie można zakładać, iż każdy członek społeczeństwa, czy też większość jego członków, skoncentruje się na obszarze potrzeb wyższego rzędu. Stopień niezaspokojenia potrzeb niższych może być bowiem na tyle dotkliwy, że uniemożliwi przejście do kolejnego poziomu.

⁵ A. Masłow, dz. cyt., s. 82.

Potrzeba samorealizacji, związana z problematyką sensu i tożsamości, nie stanowi ponadto we współczesnym społeczeństwie monopolu religii ani nawet szeroko pojętej duchowości. Istnieją również inne struktury i systemy interpretacji rzeczywistości, które w mniej lub bardziej adekwatny sposób starają się zaspokoić potrzeby wyższego rzędu. Kultura współczesna oferuje tu szereg alternatyw całkowicie świeckich. Substytutem religii w tym zakresie może być nauka, rozmaite ideologie, ale również zdrowy styl życia, kultura ciała, urody, rozrywki. Powstaje w ten sposób sytuacja, w której zinstytucjonalizowana religia jest w stanie zagospodarować tylko sferę potrzeb najwyższego rzędu, i to tylko częściowo. Nie dziwi więc to, że przez coraz większą liczbę współczesnych jest postrzegana jako sfera nie powiązana ze światem ich codziennych doświadczeń i nie mająca wiele wspólnego z ich rzeczywistymi potrzebami i dążeniami. Przekłada się to na stosunek do tradycyjnych praktyk religijnych i zaangażowanie w codzienne życie parafii.

W porównaniu z tradycyjnymi formami życia religijnego, religijne eventy cieszą się wzrastającym zainteresowaniem. Odnosząc sposób i zakres ich oddziaływania do hierarchii potrzeb ludzkich Masłowa, można założyć, że ich popularność wynika z tego, że stanowią one odpowiedź na potrzeby ludzkie, które nie są zaspokajane przez konwencjonalną, kościelną religijność. Wydaje się, że tradycyjna religijność związana z instytucją Kościoła zaspokaja we współczesnych czasach przede wszystkim potrzeby samorealizacji, natomiast religia w postaci „eventowej” stanowi, do pewnego stopnia, odpowiedź na potrzeby ludzkie manifestujące się na wszystkich poziomach hierarchii potrzeb.

2. Event religijny a podstawowe rodzaje potrzeb

Sceptyczni obserwatorzy eventów religijnych, zwanych również „festiwalami”, „spotkaniem”, a nawet „impresją”, wskazują na widoczne na pierwszy rzut oka pokrewieństwo środków wyrazu stosowanych w ramach eventu a kulturą popularną. Ich zdaniem są one swoistym ukłonem w stronę kultury popularnej, ustępstwem na rzecz zrozumiałości i atrakcyjności kosztem zgodności z tradycją liturgiczną. Formułowane są podejrzenia (nie zawsze nieuzasadnione), że decyzja o udziale w evencie nie zawsze jest wynikiem refleksji natury religijno-duchowej, i że warstwa rozrywkowa tego typu okazji społecznych nierzadko wpływa na decyzję o uczestnictwie. Choć trudno odmówić słuszności takim argumentom, warto jednak zwrócić uwagę na to, że decyzje, nawet na pierwszy rzut oka sprawiające wrażenie spontanicznych i nieprzemyślanych, bardzo często motywowane są potrzebami,

z których jednostka wcale nie zawsze musi sobie zdawać sprawę. Nie zmienia to jednak faktu, że potrzeby te istnieją, domagając się zaspokojenia i stanowiąc, w sprzyjających warunkach, aktywne determinanty zachowania.

a) Potrzeby elementarne – biologiczne

Do potrzeb elementarnych zalicza się w pierwszej kolejności potrzeba zaspokojenia głodu i pragnienia. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa tego rodzaju potrzeby były zaspokajane w ramach wspólnoty o charakterze religijnym. Pierwsi chrześcijanie sprzedawali swoje majątki, aby móc wyżywić wszystkich, którzy cierpieli niedostatek. W *Dziejach Apostolskich* czytamy, że chrześcijanie trwali „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). We współczesnym życiu religijnym zwyczaj agapy – wspólnie spożywanego posiłku – pielęgnowany jest w niektórych wspólnotach działających przy parafiach, nie obejmuje jednakże ogółu parafian. Natomiast w ramach eventów religijnych, takich jak spotkania Taizé czy Lednica, nawiązanie do wspólnego spożywania posiłków przez pierwszych chrześcijan jest bardziej wyraźne. W ramach spotkań Taizé odbywa się ono w sposób nieformalny poprzez wydawanie posiłków o określonych porach i spożywanie ich w małych grupach, ale już spotkania w Lednicy nadają temu aktowi wyraźny wymiar symboliczny, nawiązujący do tematyki spotkania. Podczas corocznych spotkań lednickich uczestnicy spożywali już pierniki w kształcie rozłożonej księgi Biblii (jako symbol przyjęcia Bożych przykazań do swojego życia), bułeczki upieczone przez siostry zakonne z błogosławieństwem, otrzymywali małe buteleczki z winem, słoiki z miodem (podczas spotkania pod hasłem „Kobieta słodka jak miód”), bryłki soli – symbol chrześcijaństwa jako „soli ziemi”.

Wśród potrzeb elementarnych Maslow wymienia również potrzebę doznań zmysłowych odbieranych przez wzrok, słuch, ale również smak, węch i dotyk. W ramach eventów nie brak wrażeń zapachowych, których źródłem są czynności symboliczne coraz rzadziej stosowane w tradycyjnej liturgii, jak kadzidło czy wonne olejki. Źródłem doznań zmysłowych jest również przebywanie wraz z innymi uczestnikami na niewielkiej (w porównaniu z ich liczbą) przestrzeni, co pozwala nie tylko widzieć i słyszeć innych z bliska, ale również ich dotykać. Do doznań zmysłowych zalicza Maslow również potrzebę ruchu, aktywności i stymulacji. W ramach tradycyjnej liturgii potrzeby te są zaspokajane tylko w ograniczonym stopniu, zasadniczo tylko podczas specjalnych okazji (procesje podczas wielkich uroczystości, pielgrzymki). Tymczasem eventy religijne pozwalają na wyrażenie swoich

uczucie religijnych poprzez ruch: wspólny taniec i radosne podskoki na festiwalu w Lednicy, wymachiwanie flagami i transparentami na spotkaniach z papieżem, a także sama podróż do miejsca wydarzenia, często dość odległego, stanowi formę „modlitwy w ruchu”, w którą zaangażowane jest całe ciało, a nie tylko umysł. Dynamizm przebiegu uroczystości wzmacnia również dynamikę przeżyć i doznań; psychologowie zwracają uwagę na to, że to, co wykonuje się podejmując aktywne działanie, a nie tylko wysiłek umysłowy, postrzegane jest jako bardziej autentyczne i lepiej zapamiętywane. Wydarzenia o charakterze eventowym działają stymulująco, dostarczając nowych i nieoczekiwanych wrażeń.

b) Potrzeba bezpieczeństwa

Na potrzebę bezpieczeństwa, stanowiącą kolejny poziomy hierarchii potrzeb według Masłowa, składa się nie tylko konieczność zapewnienia bezpieczeństwa fizycznego – a więc wolności od zagrożenia utraty życia, zdrowia czy własności, lecz również potrzeba orientacji w świecie w oparciu o własne możliwości poznawcze i dostępne wzory kulturowe. Taka potrzeba orientacji i sensu dochodzi do głosu szczególnie w sytuacjach, które nie poddają się racjonalnej interpretacji, są niezgodne z intuicją moralną i wykraczają poza wytrzymałość fizyczną bądź psychiczną jednostki.

Potrzeba fizycznego bezpieczeństwa we współczesnym społeczeństwie zostaje zaspokojona przez rozmaite środki kontroli społecznej. Wśród nich na plan pierwszy wysuwa się państwo wraz z aparatem przymusu, którego zadaniem jest przeciwdziałać zachowaniom dewiacyjnym mogącym stanowić zagrożenie dla porządku społecznego. System państwa opiekuńczego, osiągnięcia nauki i nowoczesnej techniki sprawiają, że życie wydaje się przewidywalne jak nigdy dotychczas. Jednak różnorodne zabezpieczenia paradoksalnie nie przyczyniają się do wzrostu indywidualnego poczucia bezpieczeństwa. Ludzie żyjący w warunkach nowoczesności pozbawieni są oparcia, jakie człowiek znajdował dawniej w najbliższym środowisku: rodzinie, sąsiedztwie, społeczności lokalnej. Pluralizm wpływów kulturowych, światopoglądów i stylów życia powoduje dezorientację i wrażenie chaosu, który często jest źródłem lęku. W sytuacjach niecodziennych i zdarzeniach losowych, takich jak choroby czy śmierć, funkcję kierowania ludzkim działaniem przejmują instytucje świeckie: służba zdrowia, społeczny system ubezpieczeń, psychoterapeuci⁶. Nie są one jednak w stanie dostarczyć wyja-

⁶ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr, 1989, s. 86.

śnienia niezrozumiałych z ludzkiego punktu widzenia stanów rzeczy, przywrócić wiary w sens życia i odbudować utraconego poczucia bezpieczeństwa. W takich sytuacjach z pomocą może przyjść religia, oferując swoim wyznawcom określoną wizję porządku świata i miejsca człowieka w ramach tego porządku.

W społeczeństwie przednowoczesnym religia była głównym źródłem bezpieczeństwa ontologicznego⁷, stanowiąc rodzaj „świętego baldachimu”⁸ chroniącego jednostki i grupy przed zagrożeniem chaosem i poczuciem bezsensu. Współcześnie ze względu na niektóre tendencje rozwoju społecznego zadanie to staje się coraz trudniejsze do wypełnienia. Proces dyferencjacji prowadzący do wykształcenia się względnie autonomicznych sfer życia prowadzi do uniezależniania się poszczególnych sfer życia od wpływów religii i bezpośrednio wywodzących się z niej wartości, norm i wzorów zachowań. Kulturowy pluralizm sprawia, że religia staje się jednym spośród wielu sposobów objaśniania świata, a wyznaczany przez nią styl życia coraz bardziej różni się z tymi promowanymi przez kulturę popularną. Scentralizowana i hierarchiczna organizacja Kościołów i niektórych wspólnot wyznaniowych sprawia, że wielu ich członków postrzega je bardziej jako organizację niż jako wspólnotę, nie dostrzegając związku między religijnym nauczaniem a własnym życiem. Dlatego wśród współczesnych form, w jakich manifestuje się religia i religijność, szczególne miejsce zajmują formy o wyraźnym charakterze wspólnotowym. Są one dla swoich uczestników źródłem poczucia bezpieczeństwa, umożliwiając społeczne potwierdzenie indywidualnych znaczeń⁹. Fizyczna obecność ludzi mających podobną hierarchię wartości i wyznających podobne poglądy, możliwość upewnienia się o ich istnieniu, stanowi potwierdzenie słuszności życiowych wyborów i niweluje niepokój egzystencjalny. Właśnie kwestia wspólnotowości wydaje się być jednym z decydujących czynników, dla których religijne eventy mają większą siłę przyciągania niż tradycyjne praktyki religijne.

c) Potrzeba przynależności

Potrzeba przynależności, która zaczyna zajmować uwagę jednostki po zaspokojeniu przez nią potrzeb bardziej elementarnych, obejmuje wszel-

⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2007, s. 67.

⁸ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005.

⁹ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999, s. 134.

kiego rodzaju relacje z otoczeniem społecznym. Zaspokojenie potrzeby kontaktu z innymi jest źródłem spokoju i zadowolenia, niezaspokojenie natomiast rodzi poczucie zagrożenia i niepewności. W społeczeństwach przednowoczesnych jednostka funkcjonowała na ogół w ramach jednej dominującej grupy odniesienia, kontrolującej wszelkie aspekty jej życia. Było to otoczenie jednolite pod względem kulturowym i politycznym, w którym religia stanowiła element dominujący i scalający całą społeczność, a przestrzeganie religijnych obyczajów, udział w praktykach religijnych oraz religijny światopogląd uchodziły za oczywiste. Identyfikacja ze wspólnotą religijną lub Kościołem następowała poprzez identyfikację z osobami z najbliższego otoczenia reprezentującymi ten sam światopogląd: rodzicami, krewnymi, przyjaciółmi i duszpasterzami.

W społeczeństwie współczesnym integracja społeczna zachodzi przede wszystkim poprzez państwo i prawo, a anonimowe stosunki społeczne nie są w stanie zastąpić trwałych więzi osobowych. Mimo, że postęp techniczny otwiera przed ludźmi wciąż nowe możliwości komunikowania się, człowiek nowoczesny staje się coraz bardziej wyobcowany. Zbiorowości terytorialne coraz częściej zastępują społeczności lokalne. Widać to również na przykładzie parafii, szczególnie wielkomiejskich, w których wierni, nawet regularnie biorący udział w praktykach religijnych, zwykle nie nawiązują trwałych więzi ze wspólnotą parafialną. Wyjątkiem są wspólnoty działające przy parafiach – neokatechumenalne, biblijne czy młodzieżowe, skierowane do osób szczególnie zainteresowanych religią i duchowością. Uczestnictwo w nich wymaga jednak trwałego i nierzadko czasochłonnego zaangażowania, na które człowiek współczesny, nawet zainteresowany duchowością, nie zawsze jest gotowy. Ponieważ jednak w naturze człowieka leży dążenie do stowarzyszania się z podobnymi sobie, dużym zainteresowaniem cieszą się formy uwspólnotowienia oparte na dowolności i czasowej przynależności. Społecznymi okazjami umożliwiającymi takie spotkania są eventy.

Uczestnictwo w masowych imprezach skierowanych do osób o podobnych zainteresowaniach sprawia, że ich uczestnicy mają okazję przez kilka lub kilkanaście godzin doświadczać poczucia przynależności do grupy stanowiącej wspólnotę poglądów i przekonań. Szczególną rolę w tym kontekście odgrywają eventy o charakterze religijnym, których funkcją jest wzmacnianie i społeczne potwierdzanie tożsamości religijnej poprzez budowanie więzi ze wspólnotą współwyznawców. Więż ta nie powstaje samorzutnie, lecz jest konstruowana poprzez kształtowanie odpowiedniego tła emocjonalnego umożliwiającego uczestnikom przeżywanie nastrojów radości

i uniesienia, odpowiedni sposób organizacji przestrzeni, a także wspieranie komunikacji nie tylko między organizatorami a uczestnikami, lecz również między samymi uczestnikami. Komunikacja ta nie ogranicza się jedynie do treści werbalnych, lecz zachodzi również za pomocą takich środków wyrazu jak gesty, obrazy, taniec, sposób ubierania się oraz odwoływanie się do różnego rodzaju materialnych rekwizytów o charakterze symbolicznym. Wspólnotowy charakter eventu zostaje dodatkowo zaakcentowany poprzez egalitarny charakter komunikacji, w której zniwelowane zostają wszelkiego rodzaju różnice między uczestnikami: wiekowe, kulturowe, narodowościowe czy statusu społecznego. W ten sposób wśród uczestników eventu wykształca się poczucie jedności, bycia „wśród swoich”, szczególnej więzi, której podstawą są wspólne zainteresowania, poglądy, pasje, a nierzadko również podobieństwo zachowań i wyglądu zewnętrznego.

d) Potrzeby szacunku i uznania

Uczestnictwo w religijnym evencie może zaspokajać ludzką potrzebę szacunku i akceptacji. Udział w tego typu wydarzeniach jest całkowicie dobrowolny, uzależniony wyłącznie od decyzji jednostki. Uznanie zasady dobrowolności współgra z ponowoczesnym kultem wolności. Ważną cechą eventów jest również ich zasadnicza otwartość na wszystkich, którzy chcieliby wziąć w nich udział. Organizatorzy na ogół nie akcentują zbytnio powiązania z określonymi instytucjami, a formy uczestnictwa są o wiele bardziej dowolne niż ma to miejsce w przypadku tradycyjnych form liturgicznych. Na przykład spotkania organizowane dla młodzieży przez wspólnotę Taizé skierowane są do chrześcijan różnych wyznań. Również Światowe Dni Młodzieży, mimo ich oczywistych związków z katolicyzmem, akcentują raczej podobieństwa niż różnice między wierzącymi różnych kultur i narodowości. Treść i forma eventów ukierunkowana jest nie na ogół wiernych, lecz na konkretne środowiska społeczne, grupy wiekowe czy zawodowe¹⁰. Taka różnorodność oferty odpowiada zróżnicowanym potrzebom duchowym wiernych i umożliwia dotarcie do różnych grup społecznych.

Kategorią społeczną szczególnie uwzględnianą w tego rodzaju sytuacjach społecznych jest młodzież, która często nie potrafi odnaleźć się w sztywnych ramach instytucjonalnych i nie jest zainteresowana dyskursem intelektualnym, dogmatami i rozważaniami natury teologicznej. Eventy o charakterze religijnym w pewnym stopniu niwelują dystans między kulturą

¹⁰ J. Mariański, *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo post-sekularne*, „Roczniki Nauk Społecznych” nr 1, 2004, s. 77.

młodzieżową a kulturą religijną, uwzględniając charakterystyczną dla młodych ludzi orientację na rozrywkę, doznania i przeżycia, potrzebę akceptacji i autentyczności. Wyrazem dowartościowania kultury młodzieżowej jest dostosowanie przekazu do możliwości percepcyjnych młodych uczestników i uwzględnienie w nim elementów zachęcających ich do większego zaangażowania i czynnego uczestnictwa w wydarzeniu. Takie zabiegi są w świadomości uczestników eventu świadectwem poważnego traktowania ich potrzeb, problemów i specyficznej formy, w jakiej objawia się ich tęsknota za duchowością¹¹.

e) Potrzeba samorealizacji

Samorealizacja w ujęciu Masłowa to „pełne wykorzystanie talentów, zdolności, możliwości”¹², którego wstępnym warunkiem jest wypracowanie własnej postawy filozoficznej, religijnej lub aksjologicznej. Sprzyja jej między innymi zdolność do przeżywania tzw. doświadczeń szczytowych¹³, czyli sytuacji wywołujących niezwykle silne, pozytywnie nacechowane emocje. Są to doznania uniesienia, radości lub uwielbienia tak intensywne, że oddziałują na jednostkę nie tylko doraźnie, lecz w sposób trwały, zmieniając lub ukierunkowując jej życie i stanowiąc punkt odniesienia jej działań i decyzji. Teologia określa ten rodzaj doświadczeń mianem mistycznych, choć zdaniem psychologów nie muszą one w konieczny sposób odnosić się do sfery nadprzyrodzoneści. Zdaniem W. Jamesa stany mistyczne stanowią podstawę doświadczenia religijnego. Ich zasadniczymi cechami są niewyraźność, czyli niemożność ich zrelacjonowania za pomocą słów (co łączy się z koniecznością bezpośredniego ich doświadczenia), a także zdolność poznawcza polegająca na objawianiu przez nie wcześniej niezrozumiałych prawd i tajemnic. Choć doświadczenia szczytowe (mistyczne) same w sobie są krótkotrwałe, to jednak trwale oddziałują na życie jednostki, której dane było ich doświadczyć, zmieniając życie wewnętrzne doznającego ich podmiotu¹⁴. James podkreśla, że leżące u ich podstaw doświadczenia nie mają charakteru intelektualnego czy w ogóle racjonalnego, lecz uczuciowy.

W nowoczesnym rozumieniu religii uczucia i emocje odgrywają szczególną rolę. Współczesna religia przejawia się w mniejszym stopniu

¹¹ Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007, s. 205 nn.

¹² A. Maslow, dz. cyt., s. 204.

¹³ Tamże, s. 219.

¹⁴ W. James, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 346.

w postaci zinstytucjonalizowanej, w większym natomiast w postaci duchowości, rozumianej jako indywidualny stosunek do kluczowych problemów egzystencjalnych. Wiara autentyczna to ta oparta na własnych, indywidualnych przeżyciach, a jej wartość często mierzona jest intensywnością emocjonalnego doświadczenia. Za autentyczne przeżycie religijne uchodzi takie, które obejmuje i integruje wszystkie wymiary człowieka: duszę, ciało oraz ducha, i zawiera w sobie aspekty nie tylko kognitywne, lecz również cielesno-zmysłowe oraz estetyczne¹⁵. Religia ma być więc zjawiskiem całościowym, doznaniem obejmującym wszystkie zmysły, stąd też oczekuje się nowych form religijnego uspołecznienia umożliwiających takie całościowe przeżycia. Jest ona nie tylko doświadczeniem otwierającym na inną rzeczywistość, lecz również doświadczeniem poznawania i rozwijania siebie samego. Akcentowanie emocjonalnych komponentów religii i podkreślanie w niej elementów samorozwoju stanowi swoisty pomost między religią a nowoczesną kulturą popularną.

W relacjach uczestników festiwali religijnych pojawia się kilka charakterystycznych motywów wskazujących na to, że są one w subiektywnym odczuciu swoich uczestników źródłem doświadczeń o silnym ładunku emocjonalnym, postrzeganych jako szczególnie wartościowe, a przy tym niezwykle i niepowtarzalne. Na przykład Światowe Dni Młodzieży są w odczuciu uczestników „genialnym doświadczeniem wspólnoty – żywej, młodej i radosnej [...]. Takie chwile eksplozji radości z życia z Chrystusem pomagają otrząsnąć się z szarej codzienności”¹⁶. Uczestniczka Europejskiego Spotkania Młodych w duchu Taizé relacjonuje je następująco: „Jeszcze nigdy nie widziałam na żywo tylu wspólnie modlących się ludzi. Nigdy nie zapomnę widoku tych wszystkich twarzy ludzi dosłownie zatopionych w modlitwie [...]. To doświadczenie zapadło mi głęboko w sercu”¹⁷. Osoby biorące udział w festiwalach religijnych często podkreślają, że wrażeń tych nie da się w adekwatny sposób przekazać tym, którzy sami ich nie doświadczyli: „Po raz drugi w życiu czułem się wolny na nowo [...]. Jakoś czuje się tę obecność Chrystusa [...]. Nie da się tego opisać słowami. Trzeba przyjechać tam

¹⁵ W. Gebhardt, *Experte seiner selbst – Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*, [w:] M. N. Ebertz, R. Schützeichel (Hg.), *Sinnstiftung als Beruf*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010, s. 38.

¹⁶ <http://papiez.wiara.pl/doc/1639534.Swiatowe-Dni-Mlodziezy-otwarte>, (dostęp: 20.03.2015).

¹⁷ <http://www.malawiosna.pl/news/wrazenia-po-europejskim-spotkaniu-mlodych-w-pradze>, (dostęp: 16.04.2015).

samemu i się przekonać”¹⁸. Są również przekonane, że przeżycia te nie są czymś krótkotrwałym, lecz wywarły znaczący wpływ na ich dalsze życie: „Po tym spotkaniu byłem zmieniony”¹⁹, „Słowa Papieża na zawsze zmieniły moje życie. Pokazał mi on prawdziwą drogę, którą mam kroczyć do końca swych dni”²⁰. Oprócz wrażenia bezpośredniego kontaktu z Transcendencją oraz harmonii między sobą a innymi ludźmi, uczestnicy doświadczają też wrażenia wglądu we własne wnętrze, lepszego zrozumienia siebie samego i swojego życiowego powołania: „Był to czas na wsłuchanie się w to co mówi dusza, na odnalezienie samych siebie. Był to czas, który pozwolił mi na mój wewnętrzny rozwój, który pozwolił zbliżyć mi się do Boga. I ten czas pozostał we mnie [...]. Teraz, z perspektywy czasu, widzę moje postępy. Bo takie spotkanie generuje w nas zmianę, rozwój, kolokwialnie można to ująć, że „ładuje nam akumulatory”²¹. Mówiąc więc językiem Masłowa, spotkania tego rodzaju pomagają uczestnikom w realizacji pragnienia samospelnienia, tendencji do zrealizowania swego potencjału i stawania się tym wszystkim, kim potrafią się stać²². Doświadczenia natury wspólnotowej, zmysłowo-emocjonalnej oraz estetycznej, które stają się udziałem uczestników, mogą stać się punktem wyjścia autentycznego doświadczenia religijnego, wspomagając jednostkę w procesie samorozwoju, przekraczania własnych ograniczeń i odnajdywania własnego miejsca w świecie.

Uwagi końcowe

Funkcjonalna dyferencjacja poszczególnych sfer życia społecznego, dotycząca w nowoczesnym społeczeństwie również sfery religii i religijności, prowadzi do wzrostu stopnia instytucjonalizacji religii, która koncentrując się na kościelnym rozumieniu tego, co religijne, nierzadko traci z oczu „okołoreligijne” potrzeby swoich wyznawców, odgrywające jednak bardzo istotną rolę w sferze indywidualnej duchowości. Oznacza to, że religia w formie Kościołów koncentruje się głównie na ludzkich potrzebach wyższego rzędu, nie poświęcając często należytej uwagi pozostałym potrzebom,

¹⁸ <http://parafia-rajcza.j.pl/?p=509>, (dostęp: 20.03.2015).

¹⁹ http://www.digart.pl/grupy/6490/Lednica_2000_-_Ogolnopolskie_Spotkanie_Mlodziezy/forum/temat/104490/Wasze_wrazenia_.html, (dostęp: 16.04.2015).

²⁰ <http://www.ministranci.archidiecezja.katowice.pl/?s=wyd/toronto.php>, (dostęp: 17.04.2015).

²¹ http://www.bazylika.net/index.php?option=com_content&task=view&id=219&Itemid=377, (dostęp: 20.03.2015).

²² A. Masłow, dz. cyt., s. 71.

które, o ile pozostaną niezaspokojone, będą wywierać silniejszy wpływ na strukturę motywacyjną wyznawców niż potrzeby wyższe. Współczesny człowiek poszukuje w religii i duchowości zaspokojenia nie tylko potrzeby samorozwoju, lecz również innych potrzeb.

Popularność religijnych eventów wynika między innymi – a może głównie – z tego, że zawierają one wiele elementów ukierunkowanych na holistyczne rozumienie człowieka jako jedności ciała, duszy i ducha. Wspólne przygotowywanie i spożywanie posiłków (potrzeby fizjologiczne), doświadczenie obecności i wsparcia współwyznawców (potrzeba bezpieczeństwa), doświadczenie jedności we wspólnocie (potrzeba przynależności), możliwość aktywnego i opartego wyłącznie na własnej decyzji włączenia się w jej działania (potrzeba szacunku) stanowią ważne składniki współczesnej duchowości i istotne elementy atrakcyjności masowych spotkań o charakterze religijnym. W ten sposób to, co immanentne, co stanowi zwyczajny, choć niezwykle istotny, składnik codziennego życia, umożliwia poznanie tego, co transcendentne. Event religijny nie tyle naucza, co zachęca; nie tyle wskazuje drogę do Boga, co umożliwia jej odnalezienie zakładając, że do doświadczenia sensu każdy człowiek musi dojść sam. Tym samym łączy ze sobą istotne elementy kultury religijnej i współczesnej kultury popularnej, nawiązując między nimi relację współlistnienia, a nie konfrontacji.

Eventy religijne nie powinny być postrzegane jako konkurencja wobec tradycyjnych form życia religijnego, lecz jako ich uzupełnienie i rozwinięcie. Ich wkład w rozwój sfery religii i duchowości polega na umożliwieniu żywego doświadczenia religijnego, stanowiącego kontrast wobec religijnego rytualizmu polegającego jedynie na naśladowaniu zachowań i sugerowaniu stanów emocjonalnych, których jednostka tak naprawdę nie odczuwa. Spontaniczność i autentyczność indywidualnego doświadczenia religijnego przeciwdziała zamykaniu się religii w sferze ortodoksji, co przekształciłoby ją w zbiór regulacji i dogmatów i pozbawiło żywotności. Subiektywne doświadczenie religijne, którego źródłem są rzeczywiste emocje, przeżycia i doznania, może sprawić, że religia i formy społeczne, w jakich się manifestuje, przestaną być w świadomości jednostki osobną, wydzieloną sferą i staną się integralną częścią jej życia.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005.

- [2] Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007.
- [3] Gebhardt W., *Experte seiner selbst – Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*, [w:] M. N. Ebertz, R. Schützeichel (Hg.), *Sinnstiftung als Beruf*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010.
- [4] Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2007.
- [5] Hervieu – Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1999.
- [6] <http://papierz.wiara.pl/doc/1639534.Swiatowe-Dni-Mlodziezy-otwarte>, (dostęp: 20.03.2015).
- [7] <http://parafia-rajcza.j.pl/?p=509>, (dostęp: 20.03.2015).
- [8] http://www.bazylika.net/index.php?option=com_content&task=view&id=219&Itemid=377, (dostęp: 20.03.2015).
- [9] http://www.digart.pl/grupy/6490/Lednica_2000_-_Ogolnopolskie_Spotkanie_Mlodziezy/forum/temat/104490/Wasze_wrazenia_.html, (dostęp: 16.04.2015).
- [10] <http://www.malawiosna.pl/news/wrazenia-po-europejskim-spotkaniu-mlodych-w-pradze>, (dostęp: 16.04.2015).
- [11] <http://www.ministranci.archidiecezja.katowice.pl/?s=wyd/toronto>. php, (dostęp: 17.04.2015).
- [12] James W., *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- [13] Kaufmann F.-X., *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr, 1989.
- [14] Knoblauch H., *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009.
- [15] Mariański J., *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*, „Roczniki Nauk Społecznych”2004, nr 1.
- [16] Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- [17] Maslow A. H., *Motywacja i osobowość*, WN PWN, Warszawa 2009.
- [18] Otto R., *Świętość*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

**CAUSES OF THE POPULARITY
OF RELIGIOUS EVENTS
IN THE PERSPECTIVE OF MASLOW'S
NEED HIERARCHY THEORY**

ABSTRACT

The main purpose of this article is to explain the popularity of mass religious events through the analysis of their impact on the different categories of human needs. Events are a kind of bridge between the traditional religious culture and the modern popular culture. Their popularity also stems from the fact that they can meet important needs of the individual more comprehensive than conventional forms of religiosity, which focus primarily on higher level needs. The author justifies her thesis on the basis of Maslow's need hierarchy theory and shows how religious events can enhance and renew the traditional forms of religiosity.

Keywords:

religious event, popular culture, Maslow's need hierarchy theory.