

# Władysław Piwowarski, Franciszka Wanda Wawro

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 48/2, 173-187

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** I DZIAŁ OGÓLNY. Loyola University of Chicago. School of Social Work. II. BADANIA. Socjologia religii w ujęciu Bergera i Luckmanna. III. SPRAWOZDANIA. Międzynarodowy Kongres Socjologii Wsi\*.

### I. DZIAŁ OGÓLNY

#### Loyola University of Chicago. School of Social Work

Funkcja opiekuna społecznego od dawna przestała być domeną woluntariuszy. Wymaga specjalistycznego przygotowania, stąd wśród 12 wydziałów Loyola University w Chicago, prowadzonego przez jezuitów, działa od 1914 roku School of Social Work. Program studiów zmierza do przygotowania studentów do pracy społecznej zarówno z jednostkami, jak i rodzinami oraz małymi grupami. Dużą wagę przywiązuje się do indywidualnego traktowania formacji każdego studenta. Niemniej podstawowy plan studiów czteroletnich, wieńczonych dyplomem magisterskim, obejmuje także obowiązkowe wykłady i ćwiczenia z następujących przedmiotów: polityka dobrobytu społecznego, zachowanie ludzkie w środowisku społecznym, metody pracy społecznej, administracja i kierownictwo, organizacja wspólnoty, badania nad pracą społeczną. Ponadto każdy student dobiera sobie wykłady z 17 przedmiotów fakultatywnych. Sporo czasu poświęca się na praktyki obowiązkowe, nie ograniczające się tylko do okresu wakacyjnego. Omówiony instytut mieści się pod następującym adresem: 820 N. Michigan Ave., Chicago, Illinois 60611.

*Franciszka Wawro, Lublin*

### II. BADANIA

#### Socjologia religii w ujęciu Bergera i Luckmanna

Powojenna historia nauk społecznych w Europie odnotować musi burzliwy rozwój socjologii religii, którego to terminu używało się zamiennie z określeniami takimi jak socjologia pastoralna, socjografia religijna, socjologia religijna. O dynamicznym rozwoju tej dyscypliny w ostatnim trzydziestoleciu zdecydowały przede wszystkim względy duszpasterskie. Od czasów Le Brassa, piszącego już w latach poprzedzających drugą wojnę światową, upatrywano w socjologii przydatne narzędzie diagnozy duszpasterskiej, a w pewnym stopniu także prognozowania i planowania pastoralnego. Mnożą się przeróżne

---

\* Biuletyn socjologii religii redaguje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwońskiego. Niniejszy biuletyn przygotowała Franciszka Wawro, Lublin.

inicjatywy, powstają instytuty badań socjologiczno-religijnych, rośnie ilość publikacji. Ponieważ socjologia religii była uprawiana pod auspicjami wyznań chrześcijańskich, a często w bezpośredniej współpracy z kierownictwem diecezji katolickich i protestanckich, miał poważny wpływ na podejmowane tematy badawcze i stosowane zabiegi metodologiczne. Z reguły chodziło w nich o ustalenie zgodności postaw i zachowań respondentów z oczekiwaniami moralno-religijnymi wyznań chrześcijańskich. Dokładne procedury badawcze wypracowano później w Stanach Zjednoczonych, gdzie Glock skonstruował znaną pięciodymensionalną definicję operacyjną religijności. Także i tam badania przyjęły charakter ankietowy. W tym względzie odnotować trzeba szczególnie, obok wspomnianego już Glocka również Starka, Fichtera, Fukuyamę, de Jonga, Greeleya, Moberga. W socjologii religii nastawionej na bezpośrednią przydatność duszpasterską punktem wyjścia pozostawała instytucjonalna definicja religijności; punkt ciężkości leżał w tworeniu typologii posługując się jednym kryterium — stopniem identyfikacji z danym Kościołem bądź katolickim, bądź protestanckim. Nie trzeba chyba zaznaczać, że podejmowane z tej optyki badania przypominały swym charakterem i metodologią prace socjologów zaangażowanych przez inne instytucje (przedsiębiorstwa, administrację czy wojsko). Stąd były to badania socjograficzne i nie nawiązywały swym charakterem do zainteresowań i ujęć charakterystycznych dla klasyków socjologii.

Klasyki socjologii religii interesowali się zjawiskiem religijnym, pomijając jakiegokolwiek względy pragmatyczne, wyłącznie z przyczyn naukowych, uważając je za centralny czynnik w życiu społecznym, a więc w socjologii. Weber uważał religię za główny motor w procesie historycznym, Durkheim przypisywał charakter religijny całej ludzkiej więzi, Pareto przyznawał religii naczelne miejsce w ciągłej zabawie ludzkiej. Niezależnie od współczesnej oceny wspomnianych trzech stanowisk, nie ulega wątpliwości, że ich punkty wyjściowe różnią się zasadniczo od powojennego trendu w socjografii religii, zwłaszcza europejskiej. Natomiast w amerykańskiej socjologii dość często można spotkać się z akcentami odziedziczonymi po klasykach. Tradycje weberowskie w pewnej mierze kontynuują Becker, Lenski i Bellah; dziedzictwo Durkheima podzielają Warner i Yinger, zaś u Parsonsa widać wpływ obu wspomnianych klasyków. Nic jednak nie zmienia faktu, że scharakteryzowana socjografia religii uprawiana w kręgach kościelnych jest dość ekscentrycznym rezerwatem na tle socjologii ogólnej i jej bardziej szczegółowych działów.

Zdaniem Bergera i Luckmanna marginalizacja socjologii religii do rzędu socjografii religii na tle socjologii ogólnej pojawiła się jako następstwo pragmatycznego podejścia do problemu religijnego i jako konsekwencja eklezyjalnej definicji religii<sup>1</sup>. Utrzymują bowiem, że „socjolog operujący wyłącznie kościelnie ustawioną definicją religii, dysponuje równocześnie zbyt ciastym i zbyt jurydycznym pojęciem instytucji. Ta ostatnia oczywiście musi być brana pod uwagę przez socjologa, ale nie wyczerpuje całej rzeczywistości społecznej jaką jest religia... Jurydyczna lub jakakolwiek inna, oficjalna wersja społeczeństwa, bardzo narusza socjologiczne widzenie rzeczy, jeśli się je poprawnie rozumie. Socjolog przyjmując taką wersję, po prostu akceptuje punkt widzenia kierownictwa na zagadnienie interesujące go. Stąd faktycznie odchodzi od interesującego go problemu, przeobrażając się w konserwatywnego ideologa... Mówiąc empirycznie, to nie socjolog, ale pracodawcy, arcybiskupi lub admirałowie, planiści lub kierownicy przedsiębiorstw, definiują właściwy przedmiot jego badań. Cokolwiek z punktu widzenia pracodawcy będzie nieważne, nie znajdzie się w tej definicji i zostanie określone jako rzekomo subiektyw-

<sup>1</sup> P. Berger — T. Luckmann, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, Sociology and Social Research* 47(1963) 417—427.

na lub jako naukowo niedostępna sfera... Socjolog musi się interesować tym wszystkim, co już w odczuciu powszechnym bywa uważane za rzeczywistość społeczną, nawet jeśli nie mieści się ona w oficjalnej definicji tego czym są instytucje społeczne. Istnieje szeroki wachlarz zjawisk ludzkich, które chociaż są społecznie zobiektywizowane, to jednak nie są zinstytucjonalizowane w ścisłym sensie słowa. Wykluczać te zjawiska z zainteresowania socjologii, jest zabiegiem niedopuszczalnym metodologicznie, a wszelkie pojęcie instytucji teoretycznie zawiśnie w próżni, jeśli nie oprze się na socjologicznym rozumieniu obiektywizacji jako takiej<sup>2</sup>.

Wysunawszy wątpliwości, a nawet zastrzeżenia, co do zakresu zjawisk, jakimi winna się zajmować socjologia religii, obaj nasi autorowie, niemal we wszystkich swych publikacjach zabiegają o szerokie przedstawienie problematyki, prezentują specyficzną teorię społeczeństwa i dopiero na tym tle teorię religii oraz zjawisk pokrewnych.

Ich zdaniem, w jednoznacznym nawiązaniu do prac Schutza, społeczeństwo jest przede wszystkim wytworem człowieka, jako gatunku, jest dziełem ludzkim, ale jest to twór ciągle oddziaływujący jednak na człowieka. Jest więc społeczeństwo zjawiskiem dialektycznym<sup>3</sup>. Z jednej strony, nie ma ono żadnego innego bytu poza tym jaki mu został udzielony na drodze ludzkiej działalności i aktywności twórczej, nie może być żadnej społecznej rzeczywistości poza człowiekiem. Równocześnie jednak człowiek sam jest w pewnym określonym znaczeniu produktem społeczeństwa, gdyż każda indywidualna biografia ludzka jest epizodem w historii społeczeństwa, które jednostkę wyprzedza czasowo i trwa dłużej niż ona sama. Społeczeństwo istniało nim przysła na świat jednostka ludzka i pozostanie także po jej śmierci. W społeczeństwie jednostka staje się osobą i zdobywa swą identyfikację oraz realizuje różne projekty stanowiące sens jej życia. Człowiek nie może istnieć poza społeczeństwem. Stąd obydwa twierdzenia, że społeczeństwo jest wytworem człowieka i że człowiek jest wytworem społeczeństwa nie są sprzeczne. Raczej wyrażają one niezbywalny, dialektyczny charakter życia społecznego. Tylko uznając ten charakter można zrozumieć społeczeństwo w kategoriach zgodnych z danymi empirycznymi.

Poddając bliżej analizie ów fundamentalny proces dialektyczny, obaj autorowie wyróżniają w nim trzy podstawowe momenty: eksternalizację, obiektywizację i internalizację<sup>4</sup>. Tylko pamiętając o łącznym ujmowaniu tych trzech aspektów można, zdaniem Bergera i Luckmanna, uzyskać adekwatny opis społeczeństwa. Mówiąc o eksternalizacji idzie o podkreślenie faktu, że życie społeczne jest wytworem człowieka. Człowiek ujawnia na zewnątrz swą aktywność fizyczną i duchową. Mogą one bądź to pozostać tylko w granicach stosunków bezpośrednich z drugim człowiekiem, bądź mogą wyjść poza te granice czasowe i przestrzenne, czyli mogą się zobiektywizować.

Obiektywizacja polega na uzyskaniu charakteru bytowego, fizycznego lub duchowego, przez wytwory człowieka, tak że one konfrontują się ze swymi pierwotnymi wytwórcami jako coś zewnętrznego wobec nich samych. Obiektywizacja interesuje socjologa bardziej niż sam proces eksternalizacji, gdyż to właśnie dzięki niej subiektywne wyrazy odczuć, przeżyć, interpretacji, stają się odrębną rzeczywistością, istniejącą poza indywidualnym człowiekiem, trwającą dłużej nawet niż ich autorowie. Dzieła sztuki i literatury trwają w życiu społeczeństwa poprzez długie stulecia. Raz wytworzony świat — nie tylko sztuki, ale i norm współżycia społecznego, wartości, po-

<sup>2</sup> *Tamże*, 420.

<sup>3</sup> P. Berger — T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, London 1969, 79.

<sup>4</sup> *Tamże*.

rządunku społecznego — nie może być wymazany, chociaż podlega przekształceniom. Geneza owego obiektywnego świata, stworzonego przez człowieka jako gatunku, sięga jego psychosomatycznej struktury: życie indywidualne człowieka, zwłaszcza dziecka jest bardzo labilne. Nie jest w stanie przetrwać i rozwijać się bez pancerza kultury, w przeciwieństwie do zwierząt, których instynkty wystarczająco zabezpieczają pełny rozwój. Człowiek natomiast pozbawiony byłby szansy ludzkiego rozwoju bez kultury w szerokim słowa znaczeniu. To ona spełnia analogiczną funkcję wobec niego, jaką spełniają instynkty w życiu zwierząt. Ale warunkiem jest tu pełna obiektywizacja wytworów ludzkich oraz ich internalizacja.

Internalizacja jako trzeci moment dialektycznego procesu społecznego, polega na przywłaszczaniu przez ludzi tej rzeczywistości, która się zobiektywizowała przy równoczesnym jej przekształceniu ze struktur świata zewnętrznego w struktury subiektywnej świadomości. Internalizacja oznacza wejście obiektywnego świata w świadomość jednostki. „Instytucjonalne programy ustalone przez społeczeństwo subiektywnie stają się motywami, postawami i projektami żywymi. Rzeczywistość instytucji jest przywłaszczana przez jednostkę, łącznie z jej rolami i jej identyfikacją. Tak np. jednostka przywłaszcza jako rzeczywistość dany układ pokrewieństw w społeczeństwie. *Ipsa facto* podejmuje się ról wyznaczonych jej w tym kontekście i rozumie swą własną identyczność w kategoriach tych ról. Stąd ona nie tylko gra rolę wuja, ale jest wujem. Ani nawet nie chciałaby być kim innym, jeśli socjalizacja była rzeczywistością skuteczną. Jej postawy wobec innych i jej motywy specyficznych zachowań są typowe dla roli wuja. Jeśli żyje w społeczeństwie, które ustanowiło wujostwo jako centralną instytucję znaczącą (nie nasze, zapewne lecz większość społeczeństw matrilinarnych), będzie pojmowało całą swą biografię (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) w kategoriach swej kariery jako wuj... Społecznie zobiektywizowany świat jest stale ujmowany jako coś zewnętrznego. Wujowie, siostry, siostrzeńcy istnieją w obiektywnej rzeczywistości, porównywalnej do rzeczywistości gatunków zwierząt lub skał. Ale ten obiektywny świat bywa teraz także ujmowany jako posiadający znaczenie subiektywne. Jego pierwotna niezrozumiałość... przekształciła się w wewnętrzną przejrzystość. Jednostka może teraz wejrzeć w siebie i w głębię swego subiektywnego bytu, może siebie samą odkryć jako wują”<sup>5</sup>.

Obaj autorowie zastrzegają się jednak przed mechanistycznym determinizmem, według którego jednostka byłaby tylko wytworem społeczeństwa, podobnie jak przyroda staje się przyczyną swych skutków. Permanentnie współgrają tu równocześnie trzy procesy — eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji — w ciągłym, dynamicznym dialektycznym ruchu. Z jednej strony, każda generacja ma własne odczucia i doświadczenia, które ujawnia. W każdym pokoleniu ludzki świat kultury wzbogacana się o nowe elementy, oraz w pryzmacie każdej osobowości internalizowana kultura ujawnia się w swoistych barwach.

Czy możnaby jednak bliżej scharakteryzować ów świat obiektywny, wytworzony przez człowieka? Zobiektywizowany wytwór człowieka jako gatunku określa się różnymi terminami zamiennymi: uniwersum kulturowe, układ symboliczny, pogląd na świat. Wielość i zmienność proponowanych przez autorów terminów dowodzi tylko, że omawiana przez nich rzeczywistość nie podlega charakteryzacji przy pomocy tylko jednego określenia, gdyż idzie tu nie tylko o same poglądy na świat i współżycie społeczne, ale także o instytucje ucieleśniające te przekonania. „Podstawową formą socjologicznej obiektywizacji jest język. Język analizuje, układa i stabilizuje, opierając się na podstawach biologicznych, obiektywną świadomość i kształtuje ją w doświad-

<sup>5</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, 1—8.

czenia intersubiektywnie typowe i komunikowalne. Metaforyczny i analogiczny potencjał języka ułatwia krystalizację wartości i norm społecznych, za pomocą których doświadczenie jest interpretowane. Jest to budowa semantycznych kategorii i norm, strukturyzujących subiektywny odbiór rzeczywistości, jako pewną zwartą i obiektywną całość. Ta rzeczywistość jakoś odbieralna w postaci kultury, nabiera charakteru oczywistego w odczuciu danego konkretnego społeczeństwa lub zbiorowości. Dla członków społeczeństwa stanowi ona naturalną drogę interpretacji, zapamiętywania i komunikowania doświadczenia indywidualnego. W tym sensie jest czymś wewnętrznym dla jednostki — jest drogą doświadczania świata. Równocześnie jest czymś zewnętrznym wobec niej, gdyż jest to całość, w której ona i ten drugi człowiek stojący obok niej istnieje i działa<sup>6</sup>. Inaczej mówiąc uniwersum kulturowe obejmuje szeroki wachlarz zjawisk — wszystkie wytwory człowieka utrwalone w postaci zarówno materialnej jak i duchowej. Można by powiedzieć, że jest to zarówno kultura materialna jak i duchowa ludzkości, ale Berger i Luckmann interesują się przede wszystkim kulturą duchową i to tylko w bardzo określonych granicach — w postaci instytucjonalnej.

Charakter i rola kultury duchowej, przyjmującej postać szeroko pojętych instytucji, uwidacznia się przy konfrontacji z nią jednostki. Z tego względu, że jednostka spotyka się ze społeczeństwem jako rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do niej, może się często zdarzać, że jego oddziaływanie pozostaje dla niej niezrozumiałe<sup>7</sup>. Nie może ona odczytać sensu zjawiska społecznego drogą introspekcji. W tym celu musi wyjść poza siebie i zaangażować się w zasadniczo ten sam rodzaj poszukiwań empirycznych jaki jest konieczny, jeśli ma zrozumieć cokolwiek leżącego poza jego własnym umysłem. Na pierwszym miejscu społeczeństwo jawi się jako władza przymuszająca. Ostatecznym sprawdzianem jego obiektywnego charakteru jest jego zdolność do narzucenia się jednostkom, mimo ich oporu. Społeczeństwo kieruje, nakłada sankcje, kontroluje każde zachowanie jednostki.

Cytowane uwagi Bergera akcentują charakter rzeczywistości społecznej — społeczeństwo przyucza i przymusza jednostkę do akceptowania określonych form społecznego współżycia. Najbardziej dobitnym przykładem tego mogą być instytucje polityczne i prawne. Ale nie tylko. Ze szczególnym naciskiem podkreślają zarówno Berger jak i Luckmann, że podobny charakter przymusowy posiadają wszystkie pozostałe instytucje społeczne, co jednak nie znaczy, że każde społeczeństwo jest tylko inną odmianą tyranii<sup>8</sup>. Natomiast znaczy to, że żaden ludzki wytwór nie może być uznany za zjawisko społeczne, jeśli nie uzyska tego stopnia obiektywizacji, że zmusza jednostkę do uznania go za rzeczywiste. Innymi słowami, ów przymusowy charakter społeczeństwa nie sprowadza się do aparatu kontroli, ale do jego zdolności konstytuowania się jako rzeczywistości obiektywnej i narzucania się jednostce jako taka. Klasycznym przykładem w tym względzie jest język. Nikt nie zaprzeczy, że każdy język używany przez ludzi jest ludzkim produktem, owocem długiej historii, pomysłowości. Nie ma żadnych praw naturalnych decydujących o stronie fonetycznej czy strukturalnej języka, jakkolwiek organy fizjologiczne pozwalają tylko na pewien zakres dźwiękowej ekspresji. A ponadto język wypracowany w okresie historii społeczeństwa jawi się przed jednostką jako rzeczywistość obiektywna, zewnętrzna i niepodważalna. Człowiek jest zmuszony wyuczyć się wszystkich jego wzorów, norm i sposobów komunikowania, jeśli nie chce ponieść konsekwencji swego oporu wobec zastanych wzorów sementyczno-syntaktycznych. W tym znaczeniu język jest zarówno tworem ludzi, a ponadto cieszy się zdolnością narzu-

<sup>6</sup> P. Berger — T. Luckmann, *Sociology of Religion*, art. cyt., 423.

<sup>7</sup> P. Berger, *dz. cyt.* 10.

<sup>8</sup> *Tamże*, 11.

cania się ludziom jako rzeczywistość obiektywna. Zmusza jednostkę do asymilacji go, nie pozostawiając żadnej alternatywy nikomu, kto chce żyć w danym społeczeństwie. Jednostka nie ma wyboru. Przyjmuje jako swą własną istniejącą obiektywizację ludzkiej twórczości. Taką bezrefleksyjną obiektywizację określa się mianem obiektywizacji pierwszego rzędu.

Ale w pewnym momencie rozwoju społecznego, zwłaszcza w obliczu socjalizacji nowego pokolenia, powstaje pytanie jak zapewnić dalszą kontynuację porządku instytucjonalnego stworzonego kiedyś *ex nihilo*? Problem można najwygodniej rozwiązać stosując stosunkowo prostą metodę, jak radzi Berger: „należy tak interpretować instytucjonalny porządek by ukryć, jak tylko to możliwe, jego charakter sztuczny. To wszystko co nosi ślady pochodzenia *ex nihilo* należy ukazywać jako przejaw czegoś co istnieje od początku czasów, lub przynajmniej co istniało od zarania danej grupy. Niech ludzie zapomną, że ten porządek został ustanowiony przez ludzi i nadal trwa dzięki zgodzie ludzi na niego. Niech wierzą, że realizując programy instytucjonalne im podyktowane, realizują oni jedynie najgłębsze aspiracje ich własnego bytu i że sami ustawiają się na linii zgodności z podstawowym porządkiem uniwersalnym”<sup>9</sup>. Inaczej mówiąc należy zadbać o legitymizację obiektywizacji pierwszego rzędu. Legitymizacja ta natomiast przyjmie postać obiektywizacji drugiego rzędu, gdyż sama będzie służyć do integrowania przekonań, tez i poczynań nieoddzielnie związanych z różnorodnymi procesami instytucjonalizacji. Legitymizacja będzie prowadzić do uprawdopodobnienia rzeczywistości objętej pierwszą obiektywizacją, co ułatwia jej podmiotową recepcję przez nowe pokolenia. W ostatecznym rozrachunku efektem legitymizacji winna być pozioma integracja między poszczególnymi instytucjami, oraz pionowa integracja między życiem człowieka a otaczającymi go formami instytucjonalnymi. W legitymizacji występuje zarówno element poznawczy jak i normatywny<sup>10</sup>. Nie jest ona redukowana tylko do wartości, implikuje bowiem także wiedzę. Mówi jednostce dlaczego winna wykonać określoną czynność, podając równocześnie dlaczego rzeczy wyglądają w określony sposób. Wiedza tego rodzaju wyprzedza wartości w procesie legitymizacji rzeczywistości podlegającej obiektywizacji pierwszego rzędu.

Wyróżnić można kilka poziomów legitymizacji. O pierwszym etapie można mówić wówczas już, gdy przekazowi podlega system językowych obiektywizacji<sup>11</sup>. Przekazanie słownictwa dotyczącego stosunków pokrewieństwa *ipso facto* legitymizuje strukturę pokrewieństwa. Na drugim poziomie pojawiają się pewne tezy teoretyczne w formie rudymen tarnej. Najczęściej przyjmują postać maksym, legend, opowiadań. Na trzecim poziomie pojawiają się wyraźnie rozbudowane teorie, będące już z reguły dziełem specjalistów. Czwarty poziom legitymizacji pojawia się w postaci universum symbolicznego. Jest ono „tradycją teoretyczną integrującą różne obszary poglądów i zwierającą porządek instytucjonalny w symboliczną całość”<sup>12</sup>. Wszystkie role społeczne stają się tylko odmiennymi sposobami udziału w universum przekraczającym i ogarniającym cały porządek instytucjonalny.

Universum symboliczne legitymizuje zarówno indywidualną biografię jednostki jak i porządek instytucjonalny. Wprowadza ład w jej życie ustawiając wszystko na właściwym miejscu<sup>13</sup>. Porządkowanie życia ludzkiego *sub specie universi* należy bowiem do jej ważniejszych funkcji<sup>14</sup>. Jednak klu-

<sup>9</sup> *Tamże*, 33.

<sup>10</sup> *Tamże*, 160—168.

<sup>11</sup> P. Berger — T. Luckmann, *The Social Construction*, dz. cyt., 110—146.

<sup>12</sup> *Tamże*, 113.

<sup>13</sup> *Tamże*, 116.

<sup>14</sup> *Tamże*, 117.

czowa rola legitymizacyjna uniwersów symbolicznych w odniesieniu do indywidualnej biografii dotyczy umiejscowienia śmierci w życiu człowieka. „Doświadczenie śmierci innych, a następnie antycypacja swej własnej śmierci, stanowi *par excellence* graniczną sytuację dla jednostki. Nie ma potrzeby dodawać, że śmierć stanowi także najbardziej budzące lęk zagrożenie dla rzeczywistości oczywistych życia codziennego. Integracja śmierci w ramach dostrzegalnej rzeczywistości życia społecznego stąd posiada największe znaczenie dla wszelkiego porządku instytucjonalnego”<sup>15</sup>.

Zobiektywizowana rzeczywistość ludzka, zarówno pierwszego jak i drugiego rzędu, nazywana czasem poglądem na świat, stosunkowo szybko zaczęła się różnicować, ale nim jeszcze do tego doszło, globalna kultura zawierała w sobie już te elementy, które są niezbędne by dokonać pełnej socjalizacji jednostki, zwłaszcza by rozwiązać jej graniczne problemy łącznie ze śmiercią. Kultura przekracza organizm biologiczny człowieka<sup>16</sup>. W tym antropologicznym fakcie Luckmann dopatruje się już elementarnej funkcji religijnej owej globalnej kultury lub poglądu na świat<sup>17</sup>. Poglądy Luckmanna w tym względzie różnią się od opinii Bergera uznającego jedynie substancjalną definicję religii<sup>18</sup>. Zdaniem pierwszego religię należy definiować funkcjonalnie, mianowicie poprzez nadawanie sensu ludzkiemu życiu. Sens taki nadaje mu nie tylko *castrum* rozumiane osobowo lub bezosobowo, ale także każda wartość uznawana za ostateczną przez daną jednostkę. Każda ideologia ma te same szanse w tej dziedzinie.

Luckmann nie jest pewien, czy pogląd na świat, jako jeszcze nieodróżnicowana całość faktycznie kiedykolwiek spełniał wspomnianą przez niego elementarną funkcję religijną<sup>19</sup>. Być może, zaznacza, że miało to miejsce w wypadku najwcześniejszych form ludzkiego społeczeństwa, gdyż dane o społeczeństwach archaicznych wskazują, że pewne wyobrażenia już wtedy wykazywały tendencję do uzyskania specjalnego statusu w ramach globalnej kultury. Domyśla się jednak, że rzeczywistość religijna w pierwszych etapach rozwoju ludzkości ulegała permanentnej fuzji z pozostałymi składnikami kultury. Dopiero wówczas, gdy sakralny kosmos wyraźnie odłączy się od innych poziomów rzeczywistości, religijna elementarna funkcja pełniona przez pogląd na świat, zostanie przezeń przejęta, wyznaczając cezurę między pierwszym a drugim etapem w historii religii.

Pogląd na świat na wiele sposobów przekracza jednostkę, jest bowiem rzeczywistością, podobnie jak język, wyprzedzającą indywidualizację wszelkiej świadomości. Raz zinternalizowany staje się podmiotową rzeczywistością jednostki i wyznacza jej zakres sensownego i potencjalnie sensownego doświadczenia. Stąd to on decyduje o jej nastawieniu wobec świata i wywiera wpływ na jej zachowanie, który jest tym głębszy im bardziej za oczywisty bywa uważany ów światopogląd, czyli im mniej traktuje się go jako wytwór człowieka. Inaczej mówiąc pogląd na świat jest rzeczywistością mającą charakter obiektywny i historyczny, jak również subiektywny, jako przedmiot recepcji<sup>20</sup>.

Stopniowy podział funkcji w społeczeństwie archaicznym doprowadzi do ukonstytuowania się w ramach poglądu na świat swoistej enklawy w postaci świętego kosmosu (*sacred cosmos*), ale będzie to przede wszystkim zjawisko

<sup>15</sup> Tamże, 115.

<sup>16</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion*, London 1967, 69.

<sup>17</sup> P. Berger, *dz. cyt.*, 176.

<sup>18</sup> P. Berger, *Second Thought on Substantive versus Functional Definitions of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 13(1974)125—133.

<sup>19</sup> T. Luckmann, *Belief, Unbelief and Religion*, w: *The Culture of Unbelief*, red. R. Caporale i A. Grumelli, Berkeley 1971, 24.

<sup>20</sup> P. Berger, *The Problem of Multiple Realities*, w: *Phenomenology and Social Reality*, red. M. Natanson, The Hague 1970, 213—233.



kulturowe, wyprzedzające analogiczne zjawisko strukturalne<sup>21</sup>. Święty kosmos polegać będzie na pełniejszym wyartykułowaniu się elementów kulturowych służących interpretacji ostatecznego sensu codziennych zachowań i zdarzeń losowych. Według Bergera będzie tu chodziło o uformowanie się pewnego medium symbolicznego implikującego pojęcie bytu osobowego lub rzeczowego, a posiadającego charakter nadprzyrodzony. Według Luckmanna implikacja taka nie jest konieczna. Powstanie owego sakralnego kosmosu nie od razu prowadzi do powstania organizacji religijnej. „Ani społeczna obiektywizacja, ani społeczne utrzymanie i transmisja sakralnego kosmosu nie wymagają bezwzględnie własnej bazy instytucjonalnej. W społeczeństwach archaicznych i (w mniejszym stopniu) także w tym, co z braku lepszego terminu można nazwać tradycyjnymi cywilizacjami, wyobrażenia religijne przenikają instytucje pokrewieństwa, podziału pracy, a także struktury władzy i mechanizmy jej sprawowania. W takich społeczeństwach sakralny kosmos legitymizuje postępowanie w całym szeregu społecznych sytuacji i nadaje sens całej linii jednostkowej biografii. Stąd brak tam czegokolwiek — czy będzie to ekologia, czy życie gospodarcze, czy system wiedzy tych społeczeństw — co mogłoby być w pełni zrozumiałe bez odwołania się do religii. Zupełnie inaczej mają się rzeczy w wysoce złożonych społeczeństwach, których społeczna struktura opiera się na względnie niezależnych systemach”<sup>22</sup>.

Bezinstytucjonalne zjawisko sakralnego kosmosu wnet zacznie reagować na przeobrażenia występujące w świecie struktur<sup>23</sup>. Zmiany społeczne ogarną całe życie: dokona się nowy podział pracy, innowacja wkroczy w sferę produkcji rolnej; prowadzone będą szersze prace irygacyjne wymagające ponadwspólnotowej i ponadszerepowej organizacji. Dokona się ewolucja w układzie struktur społecznych; redefinicji ulegną pozycje i role. Procesy mobilne ogarną także kulturę, w następstwie postępującej racjonalizacji. Pojawia się zjawisko specjalizacji struktur jednofunkcyjnych, w przeciwieństwie do społeczeństwa archaicznego cechującego się wielofunkcyjnością struktur<sup>24</sup>. W takim społeczeństwie panowała raczej logika sakralnego uniwersum, a nie pragmatyczna logika funkcjonalnych subsystemów, odpowiadających podziałowi pracy<sup>25</sup>.

Analogicznie do specjalizacji instytucji ogólnospołecznych dojdzie do niej także w sakralnym kosmosie. Pojawia się trzecia faza w rozwoju poglądu na świat — wystąpi instytucjonalizacja sakralnego kosmosu. Uformuje się jego struktura receptywna (*plausibility structure*)<sup>26</sup>. Dzięki niej sakralny kosmos uzyska widzialną lokalizację w wyznaczonym segmencie struktury społecznej. Będzie odtąd internalizowany w specyficznych procesach socjalizacji, których charakter będzie miał różne warianty, zależnie od zróżnicowania stratyfikacji społecznej i instytucji. Specjalizować się także będą role społeczne, podobnie jak w każdym innym podsystemie globalnego społeczeństwa. Ich dziełem będzie przede wszystkim ustalenie oficjalnego modelu religii. Zadziałają mechanizmy standaryzacji i systematyzacji wyobrażeń religijnych. Dojdzie do powstania wyższych form wiedzy religijnej, to znaczy różnych dyscyplin teologicznych. Mechanizmy adaptacji natomiast będą dostosowywać system religijny do zmiennych warunków społecznych i potrzeb czasowych. Do tej pory elementarna funkcja religijna leżała w gestii ogólnego układu symbolicz-

<sup>21</sup> T. Luckmann, *Belief*, dz. cyt., 24.

<sup>22</sup> *Tamże*, 25.

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> T. Luckmann, *On the Boundaries of the Social World*, w: *Phenomenology...*, dz. cyt., 73—100.

<sup>25</sup> T. Luckmann, *Belief*, dz. cyt., 26.

<sup>26</sup> *Tamże*, 28.

nego, a w drugiej fazie w gestii sakralnego kosmosu. Dokonane zmiany, wraz z pojawieniem się trzeciej fazy, nie oznaczają, że cała wspomniana funkcja zostanie przekazana nowej wyspecjalizowanej instytucji, lub że funkcje nowej instytucji będą się pokrywać z dawną elementarną funkcją religijną. Innymi słowami, religia definiowana poprzez jej elementarną funkcję i religia widziana jako instytucjonalnie zdefiniowany fakt społeczny, nie oznaczają tej samej rzeczywistości. Pierwszy wypadek nie implikuje *sacrum* nadprzyrodzonego, a drugi tak<sup>27</sup>. Historyczne formy instytucjonalizacji sakralnego kosmosu wiązały się jedynie z *sacrum* pojętym rzeczowo lub osobowo. Jeśli dobrze rozumiemy Luckmanna, to należy sądzić, iż w jego odczuciu przejście od drugiej do trzeciej fazy w rozwoju poglądu na świat, niesie z sobą zmianę w definicji religii. Okres drugi, a także pierwszy zna tylko funkcjonalną koncepcję religii — jako wartość nadającą sens życiu. W trzecim okresie pojęcie religii zawęża się do *sacrum* mającego swe instytucjonalne i symboliczne korelaty.

Po tych analizach rodzi się pytanie: w jakim stosunku pozostawała religia — w postaci poglądu na świat, sakralnego kosmosu i religii zinstytucjonalizowanej — do zagadnienia legitymizacji? Przede wszystkim trzeba tu przypomnieć labilność wszelkiej ludzkiej kultury — *precarious vision*<sup>28</sup>. Legitymizacja mająca podtrzymywać przy istnieniu tak kruchą rzeczywistość społeczną może być tym skuteczniejsza, im częściej będzie się odwoływać do jakiegoś ostatecznego *realissimum*, pozostającego, jak powie Berger, „z samej definicji poza przygodnością poglądów ludzkich i ludzkiej aktywności”<sup>29</sup>. Stąd w historii ludzkości, religia we wszystkich trzech postaciach, odgrywała decydującą rolę w podtrzymywaniu obiektywizacji pierwszego rzędu. Twierdzenie to niekoniecznie implikuje krańcową pozycję durkheimowską, że religia nie czyniła nic innego poza tą społeczną funkcją<sup>30</sup>. Znaczy to przede wszystkim, że funkcja legitymizacyjna religii miała charakter centralny. Pozwalała na zapomnienie sztucznego i przygodnego charakteru wypracowanych przez człowieka instytucji, norm, reguł, niezależnie od tego, jaką sama przyjmowała formę historyczną. Trzeba jednak przyznać, że legitymizowanie rzeczywistości społecznej przez odwoływanie się do *sacrum* nadprzyrodzonego silniej akcentuje Berger. Jest to konsekwencja jego definicji religii. Dlatego zrozumiałe jest jego stwierdzenie: „Prawdopodobnie najstarszą formą tej legitymizacji jest koncepcja porządku instytucjonalnego, jako porządku bezpośrednio odbijającego i ujawniającego boską strukturę kosmosu, to znaczy koncepcję stosunku między społeczeństwem a kosmosem, jak również między mikrokosmosem a makrokosmosem. Każde „tutaj ma’ swoją analogię „w górze”. Ludzie uczestniczący w porządku instytucjonalnym *ipso facto* uczestniczą w boskim kosmosie”<sup>31</sup>.

Zdaniem obu autorów funkcja legitymizacyjna religii, występująca w każdym układzie społecznym i zróżnicowana w zależności od typu społeczeństwa, nie oznacza że religia jest tylko refleksem społeczeństwa. Rzecz polega raczej na tym, że ta sama ludzka aktywność stwarzająca społeczeństwo, jego instytucje i język, powołuje do istnienia także religię. A stosunek między nią a religią ma charakter dialektyczny. Jest więc rzeczą możliwą, że w danych warunkach historycznych zjawisko społeczne może być rezultatem religijnej ideacji, ale kiedyindziej może być odwrotnie. „Implikacja zakorzenienia religii w ludzkiej aktywności nie oznacza, że religia jest zawsze zmienną zależną w historii społeczeństwa, lecz raczej że jej istnienie obiek-

<sup>27</sup> Tamże, 29.

<sup>28</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy*, dz. cyt., 180.

<sup>29</sup> Tamże, 32.

<sup>30</sup> P. Berger — T. Luckmann, *Sociology of Religion*, art. cyt., 424.

<sup>31</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy*, dz. cyt., 34.

tywne i subiektywne wywodzi się od ludzkich istnień, które wytwarzają i odtwarzają ją w swym życiu”<sup>32</sup>. Nie można więc mówić o deterministycznej koncepcji religii, lecz o religii będącej równocześnie zmienną zależną i niezależną.

Dialektyczny charakter stosunków między religią a społeczeństwem, obok szeregu innych konsekwencji, decyduje o trwałym sprzężeniu świata religii, zwłaszcza zinstytucjonalizowanej, ze światem struktur społecznych. Odnosi się to także do rzeczywistości zobiektywizowanej pierwszego i drugiego rzędu, ale ograniczmy się do tej, która posiada legitymizację religijną. Dialektyczny charakter owego sprzężenia oznacza przede wszystkim, że religijne legitymizacje mogą o tyle funkcjonować, o ile współgrają z nimi odpowiednie struktury receptywne (*plausibility structure*). Zniszczenie jednego elementu tego układu prowadzi do obumarcia drugiego. „Stąd np. religijny świat przedkolumbijskiego Peru był tak długo rzeczywistością obiektywną i subiektywną, jak długo jego struktura receptywna, mianowicie przedkolumbijskie społeczeństwo Inków pozostawało nietknięte. Obiektywne religijne legitymizacje były stale potwierdzane w procesie kolektywnej działalności mającej miejsce w ramach tego świata. Subiektywnie były także rzeczywiste dla jednostki, której życie było włączone w tę samą zbiorową działalność (pozostawiając na uboczu problem niedostosowanych Peruwiańczyków). Przeciwnie, gdy zdobywcy hiszpańscy zniszczyli tę receptywną strukturę, rzeczywistość świata opartego na niej zaczęła dezintegrować się z zastraszającą szybkością. Jakże nie byłoby jego własne intencje, kiedy Pizarro zabił Atahualpa, zaczął niszczyć świat którego Inkowie byli nie tylko reprezentantami, ale faktycznym oparciem. Tym samym wstrząsnął światem, zredefiniował rzeczywistość i w konsekwencji zredefiniował istnienie tych, którzy byli „mieszkańcami” tego świata. To co uprzednio miało prawo obywatelstwa w nomosie świata Inków, teraz staje się najpierw nieokreśloną anomią, następnie mniej lub bardziej nieokreślonym bytowaniem na marginesie świata Hiszpanów — owego innego świata, obcego i bardzo silnego, narzucającego się jako czynnik definiujący rzeczywistość wobec sparaliżowanej świadomości pokonanych...”

Te rozważania posiadają daleko sięgające implikacje, zarówno dla socjologii, jak i dla psychologii religii. Istniały tradycje religijne silnie podkreślające konieczność religijnej wspólnoty takich jak chrześcijańska *koinonia*, muzułmańska *umma*, buddyjska *sangha*. Te tradycje stawiają szczególne socjologiczne i psychologiczne problemy i byłoby błędem redukować je wszystkie do abstrakcyjnego wspólnego mianownika. Niemniej można powiedzieć, że wszystkie tradycje religijne, niezależnie od ich różnorodnych eklezjologii lub ich braku, domagają się specyficznych wspólnot dla ich trwałej recepcji. W tym znaczeniu maksyma *extra ecclesiam nulla salus* posiada ogólne empiryczne zastosowanie, suponując że *salus* rozumie się w znaczeniu teologicznym raczej nietypowym — mianowicie jako ciągłość recepcji. Istnienie świata chrześcijańskiego zależy od obecności struktur społecznych, w których ta rzeczywistość bywa uważana za oczywistą i w ramach których kolejne generacje ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że ten świat w ich odczuciu ma realny charakter. Gdy struktura receptywna traci swa nietykalkość lub ciągłość, świat chrześcijański zaczyna się chwiać, a jego istnienie przestaje narzucać się jako sama przez się oczywista prawda. Jest to przypadek jednostki np. krzyżowca wziętego do niewoli i zmuszonego żyć w środowisku muzułmańskim. Jest to także wypadek większych zbiorowości jak pokazuje to naocznie cała historia zachodniego chrześcijaństwa od czasów średniowiecza”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Tamże*, 48.

<sup>33</sup> *Tamże*, 45—47.

Doświadczenie krzyżowca zagubionego w świecie muzułmańskim, protestanta w krajach katolickich, buddysty studiującego w Ameryce, cudzoziemskiego robotnika w państwach EWG, mają bardzo zbliżony charakter. Jednorodny i zrozumiały świat sakralnego panaceum (*sacred canopy*) otaczający życie poszczególnych społeczeństw i regulujący ich działania, już przechodzi do przeszłości. Owe panacea pluralizują się, przynajmniej proporcjonalnie do przestrzennej ruchliwości współczesnego człowieka. A ponadto dochodzi czynnik racjonalizacji działań w sferze technologicznej, naukowej i politycznej, kwestionujący nietykalną sakralność kulturowo odziedziczonych kanonów. Instytucje społeczne coraz rzadziej nawiązują do jednej religijnej legitymizacji. Zobjektywizowana rzeczywistość społeczna, niezależnie od tego czy ją się określa jako uniwersum symboliczne, sakralne panaceum czy kulturę, nie odwołują się do współdziałania z jedną określoną strukturą receptywną. Struktury pluralizują się, a równocześnie temu samemu procesowi podlegają uniwersa symboliczne. Dominacja jednego, wszystko ogarniającego, religijnego uniwersum, legitymizującego w pełni każde „tutaj” owym światem „w górze”, skończyła się. Pojawił się proces sekularyzacji jako proces pluralizacji struktur receptywnych i uniwersów symbolicznych. Pluralizacja na poziomie obiektywnym ma swe paralele w sferze podmiotowej. Sekularyzacja staje się zjawiskiem zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym. Podlegają jej zarówno struktury i uniwersa symboliczne, ale ulega jej także świadomość jednostek, kształtowana równocześnie pod wpływem zróżnicowanych instytucji i przekonań. Jednostka organizując swe życie wybiera na rynku ideologicznym różne produkty oferowane przez pomysłowych ludzi, a nadając jakiś całościowy sens swojemu życiu, nie zawsze odwołuje się do interpretacji implikującej *sacrum* nadprzyrodzone. Czasem jest to po prostu jakaś jedna wartość ludzka, ale funkcjonująca w roli ostatecznej odnośni, radykalnie różnej od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ta ostatnia bywa oczywiście społecznie bardzo widoczna, natomiast druga optycznie posiada bardziej efemeryczny charakter<sup>34</sup>. Pierwszą znał Luckmann za religię widzialną, drugą za niewidzialną, choć świadom jest raczej metaforycznego akcentu w tym określeniu.

W przekonaniu Luckmanna religia „jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym: w przekroczeniu natury biologicznej przez ludzkie organizmy. Jednostkowa ludzka zdolność do transcendencji bywa najpierw realizowana w procesach społecznych, opierających się na wzajemności bezpośrednich stosunków. Procesy te prowadzą do konstrukcji zobjektywizowanych poglądów na świat, do artykulacji świętych uniwersów, i w pewnych okolicznościach, do instytucjonalnej specjalizacji religii”<sup>35</sup>. Zjawisko religijne nie mogłoby więc być zawężone tylko do jego eklezyjalnej postaci. Posiada to ogromne znaczenie dla samej socjologii religii, gdyż wobec takiego twierdzenia ograniczanie przedmiotu socjologii religii do badań nad konformizmem względem instytucji kościelnej, zdaniem Bergera i Luckmanna zdradza conajmniej wyraźny, historyczny i kulturowy parafializm”<sup>36</sup>.

Należy ich zdaniem stworzyć nową socjologię religii, bliższą tradycjom klasycznym. Socjologia religii byłaby integralną, a nawet centralną częścią socjologii wiedzy. Do jej zadań należałaby analiza poznawczego i normatywnego aparatu, za pomocą którego społecznie skonstruowane uniwersum kulturowo-instytucjonalne bywa legitymizowane. Doprowadzić to musi do analizy zarówno instytucjonalnej (czyli tradycyjnie uznawanej za kościelną) i nieinstytucjonalnej postaci owego aparatu. Stąd obok interesowania się re-

<sup>34</sup> T. Luckmann, *Comments on the Laeyedecker et al. research proposal*, w: *The Contemporary Metamorphosis of Religion*, Lille 1973, 59.

<sup>35</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion*, dz. cyt., 69.

<sup>36</sup> P. Berger — T. Luckmann, *Sociology of Religion*, art. cyt., 424.

ligiami typu eklezjalnego, przedmiotem socjologii religii winny się stać także wszelkie pseudoreligie pełniące jednak w społeczeństwie analogiczne funkcje legitymizacyjne. Socjologia religii poszerzy się więc na wszelkie współczesne przekonania integrujące świat jednostkowych i społecznych poczynań.

Poza wspomnianymi już uprzednio zastrzeżeniami odnoszącymi się do proponowanego przez Luckmanna rozumienia religii, zgodnie z którym *humanum* utożsamia się z *religiosum* należy jeszcze wysunąć następujące uwagi.

Po pierwsze, przyjmując koncepcje Luckmanna nie można mówić o problemie niewiary — skoro *humanum* pokrywa się z *religiosum*, a zjawisko religijne to nic innego jak tylko przekroczenie biologicznej natury człowieka.

Po drugie, nie można mówić tu o socjologii religii, najwyżej jest to jak na razie — antropologiczno-fenomenologiczna teoria religii. Brak dalszych elementów teorii, brak definicji operacyjnych, przekładających ogólne pojęcia na język empiryczny. Luckmann broni się przed takim zarzutem, utrzymując że należy dopiero wypracować procedurę badawczą. Ale wydaje się, że sama teoria ma charakter bardziej filozoficzny niż socjologiczny, stąd jeszcze dość daleko do szukania procedur badawczych.

Po trzecie, nawet jeśli uznać tezy obu autorów, to czy można już mówić o nowej socjologii religii, skoro Berger namawia czytelnika, by zarzucając funkcjonalizm Parsonsa powrócił do fenomenologów i historyków religii jak Otto, van der Leeuw i Eliade.

Wreszcie nowa socjologia religii winna dysponować nową metateorią. Tymczasem w starej socjologii, a następnie socjografii religii obowiązywał ten sam paradygmat napięcia między osobą ludzką a strukturą. Obaj autorowie pozostali pod jego wpływem. Mimo wymienionych, a nie omówionych bliżej zastrzeżeń prace Bergera i Luckmanna dowodzą jak bardzo socjologia religii potrzebuje teorii.

ks. Marian Radwan SCJ, Lublin

### III. SPRAWOZDANIA

#### IV. Światowy Kongres Socjologii Wsi

W dniach od 9 do 13 sierpnia 1976 r. odbył się w Toruniu IV Światowy Kongres Socjologii Wsi, zwołany przez Światowe i Europejskie Towarzystwo Socjologii Wsi. Temat kongresu brzmiał *Kompleksowy rozwój zasobów ludzkich i naturalnych. Wkład socjologii wsi*. W kongresie uczestniczyli przedstawiciele 56 krajów świata.

Problematyka kongresu ujęta w 21 sekcjach tematycznych dotyczyła konieczności stworzenia na wsi warunków życia i pracy, jakie mają robotnicy w nowoczesnych zakładach przemysłowych. O ile jednak na poprzednich kongresach postulowano doping procesów industrializacji i urbanizacji, o tyle aktualnie dało się zauważyć zaniepokojenie skutkami szybkiego postępu tych procesów.

Uczni z krajów rozwijających się, z krajów na drodze do rozwoju, jak i rozwiniętych, podkreślali, że industrializacja i urbanizacja przyniosły obok pozytywnych rezultatów także niekorzystne układy ekologiczne i psychospołeczne (m. in. ucieczka ludności ze wsi do miast, zagubienie i osamotnienie człowieka w dużych aglomeracjach miejskich, stresy psychiczne wywołane tzw. wielką techniką — doping norm produkcyjnych — i inne, w których zdrowie psychiczne i fizyczne człowieka narażone jest na niszczenie. Na sytuację tę wskazują m. in. referaty: A. Kawalec, Polska: *Główne przyczyny degradacji środowiska naturalnego na wsi w Gwinei (Afryka Zach.)*;

L. K. Sen, Indie: *Urbanizacja i rozwój środowiskowy*; E. E. Ekong, Nigeria: *Rozwój wsi ale w jakim kierunku? Analiza krytyczna afrykańskich krajów rozwijających się*; J. Balcerek, Polska: *Zbiorowość wiejska a struktura społeczeństwa globalnego w warunkach uprzemysłowienia*.

Zdaniem uczonych koniecznością stało się rozpatrywanie społecznych, ekonomicznych i technicznych problemów wsi w sposób kompleksowy, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu humanistycznego, aby w każdym kraju osiągnąć optymalny rezultat zgodny z postulowanym systemem wartości i oczekiwaniem ludzi. Specyfika geograficzna i społeczno-ekonomiczna danego kraju, ma w znacznym stopniu wyznaczać granice wzrostu i sposoby zapobiegania ewentualnym zagrożeniom. Na potrzebę i sposoby kompleksowego rozwoju wsi wskazywały m. in. referaty: H. K. Kufman, USA: *Spółeczność — zasadniczym elementem w integrowanym rozwoju*; Kyong-Dong-Kim, USA: *O teorii zintegrowanego rozwoju wsi. Perspektywa humanistyczna*; M. Leupolt, RFN: *Kluczowe elementy zintegrowanego rozwoju wsi*; W. Dohms, NRD: *Poprawa warunków mieszkaniowych na wsi jako wkład do zlikwidowania różnic między miastem a wsią*; B. Gałęski, Polska: *Jakość życia — o co chodzi?*, i inne.

Zmiany dokonujące się w każdej dziedzinie życia społecznego, znalazły także oddźwięk w życiu religijnym mieszkańców wsi. Grupą zagadnień noszących wspólny tytuł *Zmiana charakteru wiejskich instytucji religijnych* zajęła się na kongresie toruńskim 20 sekcja tematyczna, której przewodniczył Q. J. Munters, Holandia oraz W. Piwowski, Polska.

W ramach tej sekcji dyskutowano następujące referaty: H. Borowski, Polska: *Wpływ katolickiego charyzmatycznego ruchu odnowy na instytucje parafii wiejskiej*; B. E. Blumel, USA: *Przemiany członkostwa w nie-metropolitalnych Kościołach Zjednoczonych Prezbiterianów*; B. Chaudhuri, Indie: *Świątynia wiejska Zachodniego Bengalu. Studium trwałości i zmian*; J. J. Prawdzic-Gałęski, Polska, *Grupy wyznaniowo-etniczne w wiejskiej społeczności lokalnej wobec procesów zmian społeczno-kulturalnych*; K. Judenko, Polska: *Badania nad religijnością w polskim środowisku wiejskim*; P. M. Mc. Keller, Kanada: *Rozwój typologii analitycznego społeczeństwa w wiejskich społecznościach kanadyjskich*; J. Photiadis, J. Simon, USA: *Przemiany wiejskich instytucji religijnych; Analiza porównawcza dwu społeczności górskich*; W. Piwowski, *Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wiejskim w Polsce*; Z. Wierzbicki: *O pewnym stereotypie polskiej socjologii religii*.

Zmiany w religijności wiejskiej, na jakie wskazują badania powyższych autorów zarysowują się na wielorakich płaszczyznach. Po pierwsze, obok istniejących instytucji religijnych mających już własną tradycję — Kościołów i sekt — powstają nowe ugrupowania religijne, które bądź to przyznają się do łączności z oficjalnymi instytucjami, bądź też tworzą swoją strukturę. Powstanie tych grup ma wpływ na instytucje parafii wiejskiej. K. Borowski<sup>1</sup> we wspomnianym referacie stara się tego dowieść na przykładzie katolickiego charyzmatycznego ruchu odnowy w USA. Autor badań wyciąga wnioski, że wpływ tego ruchu na społeczne i religijne życie w parafii wiejskiej uwidocznił się w tym, że praktyki religijne stały się bardziej upersonalizowane i cała działalność religijna odpowiadająca bardziej potrzebom społeczności wiejskiej. Zaznacza się także skłonność do zmian organizacyjnych, choć nie zauważono tutaj jeszcze zmian bardziej oczywistych.

Po drugie, zauważa się zmiany co do członkostwa w niektórych instytucjach religijnych. Przykład taki dają badania B. E. Blumela<sup>2</sup>, którego

<sup>1</sup> Fourth World Congress of Rural Sociology, 9—13 August 1976, Toruń, *Streszczenie referatów na IV Światowy Kongres Socjologii Wsi*, 326—327.

<sup>2</sup> *Tamże*, 328—330.

referat dotyczy zjawiska zmniejszania się członków w niemetropolitalnych kościołach Zjednoczonego Kościoła Prezbiteriańskiego w USA, przy jednoczesnym zwiększaniu się członków w innych Kościołach protestanckich. Autor zatrzymuje się nad przyczynami takiego zjawiska. Okazuje się, że ogólnie biorąc kościoły o wzrastającej liczbie członków osiągnęły taki stan dzięki skierowaniu i dostosowaniu działalności duszpasterskiej do potrzeb wiernych. Świadczy to o respektowaniu przez te Kościoły zmian, jakie zaszły w rzeczywistości społecznej.

Po trzecie, pod wpływem zmian społeczno-kulturowych zauważa się zacieranie się pewnych różnic między różnymi grupami wyznaniowo-etnicznymi istniejącymi w tej samej społeczności lokalnej. Przykład takiej sytuacji daje J. Prawdzic-Gałęski<sup>3</sup>, na podstawie badań społeczności wiejskiej prawosławno-katolickiej Knorydy. Okazuje się, że na skutek poszerzania kręgu kontaktów i styczności poza granice danej społeczności wiejskiej, przyjmowane są wartości ponadlokalne. Zmienia się tradycyjna kultura wsi, a także stosunek do własnego wyznania. Pochodzenie etniczno-wyznaniowe przestaje determinować stosunki wewnętrzne społeczności, gdyż zaczyna dominować świadomość narodowa, ponadlokalna.

Po czwarte, zmiany społeczne odgrywają bardzo istotną rolę w kształtowaniu się autorytetu instytucji religijnej. Widać to na przykładzie badań J. Photiadis i J. Simoni<sup>4</sup> w społeczności wiejskiej Grecji i w rejonie Appalachów w Ameryce. W obu tych społecznościach w wyniku zmian technologicznych, które spowodowały w większości wypadków zmiany w statusie społecznym ludności, a co za tym idzie zwiększyły poczucie niepewności, wzrosło znaczenie Kościoła jako instytucji zaspokajającej potrzeby duchowe, będącej bazą dla ludzi wyobcowanych i pozbawionych własności. Badania, szczególnie w rejonie Appalachów potwierdziły większą religijność i identyfikację z instytucją religijną ludzi biednych, niewykształconych i nieprzystosowanych społecznie. Z drugiej strony instytucja religijna zwłaszcza w Appalachi pełni rolę wspierającą normy i wartości społeczne i stanowi pomoc w utrzymaniu stabilnej struktury społecznej. Identyfikują się więc często z Kościołem także jednostki, które nie utraciły nikogo wskutek zmian, dążąc do awansu i stabilizacji swej pozycji w społeczeństwie. Zauważa się jednak w obu badanych społecznościach także zjawisko przeciwne, mianowicie malejące autorytet instytucji religijnej jako systemu wartości i norm, a przynajmniej nie jest on tak oczywisty, wskutek wtargnięcia wartości, zasad i działań świeckich, jakie wniosła z sobą technologia. Autorytet świecki wzrósł, choć wciąż jeszcze w wiejskiej Appalachii i Grecji Kościół jest ważnym, jeśli nie zasadniczym czynnikiem określającym zasady wartościowania i dającym motywację religijne dla zachowań ludzkich.

Po piąte, zmiany społeczno-kulturowe wpłynęły niekorzystnie na utrzymanie się świętego mitu niektórych instytucji religijnych. Przykład takiego zjawiska daje w swym referacie B. Chaudhuri<sup>5</sup>. Jego obserwacje dotyczą świątyni wiejskiej Bekreshwar w okręgu Berbhun Zachodniego Bengal w Indiach, gdzie istnieje kompleks świątyni i kaplic, oraz różnych rytualnych stylów i sekt. Zauważa się, że rośnie atrakcyjność turystyczna tego kompleksu sakralnego, co związane jest z rozwojem sieci komunikacyjnej w tym rejonie, natomiast dostrzega się spadek pobożności, zarówno wśród tzw. rodzin kapłańskich (braminów), u których zaczyna dominować nastawienie komercyjne, jak i wśród wiernych. Z funkcji, jakie pełni świątynia — funkcji sakralnej, funkcji integracji Hindusów na szerszym obszarze pozaregionalnym, funkcji kulturowej — zaczyna nabierać coraz większego znaczenia jej funkcja ekonomiczna. Mit sakralny świątyni traci na znaczeniu.

<sup>3</sup> *Tamże*, 332—333.

<sup>4</sup> *Tamże*, 335—340.

<sup>5</sup> *Tamże*, 330—332.

Po szóste, procesy industrializacji i urbanizacji wpłynęły ambiwalentnie na przemiany religijnej funkcji wiejskiej rodziny katolickiej. Przykładu z terenu Polski dostarczają badania zreferowane przez W. Piwowarskiego<sup>6</sup>. Według autora na funkcję religijną rodziny wiejskiej składają się trzy komponenty: praktyki religijne, zwyczajowe ludowo-religijne oraz wewnątrzrodzinne oddziaływania religijno-moralne.

O ile w okresie międzywojennym tak rozumiana funkcja religijna była pełniona przez rodzinę wiejską w bardzo szerokim zakresie, o tyle w okresie powojennym uległa ona pewnym przemianom, na co wskazują badania prowadzone w Polsce w latach 1968—1974. W praktykach religijnych rodziny wiejskiej zaszły zmiany zarówno co do częstotliwości udziału w nich (częstotliwość ta zmniejsza się), jak i co do ich charakteru, bowiem zanikły pewne praktyki domowe, zaś widać większe zaangażowanie w czytaniu Piśma św. i dyskusjach na tematy religijne, a także w takie ryty jak chrzest, pierwsza Komunia św., ślub kościelny i pogrzeb kościelny. Praktyki niedzielne utrzymują się w zasadzie na tym samym poziomie. Zauważa się laicyzację dawnych zwyczajów religijno-ludowych. Niektóre zwyczaje związane z gospodarstwem rolnym jak i ryty magiczne zanikają, natomiast związane z życiem rodzinnym i bez akcentu magicznego, podtrzymywane są nadal. We współczesnej rodzinie wiejskiej intensyfikują się działania zamierzone we wzajemnym stosunku członków rodziny, zaś zanikają oddziaływania religijno-moralne niezamierzone, wynikające z uczestnictwa w całokształcie życia rodzinnego.

Wymienione tutaj przemiany w religijnej funkcji rodziny wiejskiej w Polsce uzależnione są jednak od tego, czy dane środowisko wiejskie jest otwarte czy zamknięte, zależy też od struktury płci i wieku. Okazuje się, że zmiany te charakterystyczne są przede wszystkim dla środowiska wiejskiego otwartego oraz dla młodej generacji. Wnioski jakie płyną z omówionych powyżej zmian dokonujących się w ramach wiejskiej instytucji religijnej, mają istotne znaczenie w rozpatrywaniu problemu kompleksowego rozwoju wsi.

*Franciszka Wawro, Lublin*

---

<sup>6</sup> *Tamże*, 340—342.