

Rafał Wiśniewski, Marcin Zarzecki

Etiologia nadziei : o kulturowych źródłach konwersji religijnej

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 9, 94-103

2014

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.

Rafał Wiśniewski

Instytut Socjologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Marcin Zarzecki

Instytut Socjologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ETIOLOGIA NADZIEI. O KULTUROWYCH ŹRÓDŁACH KONWERSJI RELIGIJNEJ

ABSTRAKT

Współczesna socjologia religii dysponuje zaawansowanymi schematami wyjaśniającymi zjawisko genezy i dynamiki konwersji religijnej jako alternatywizacji doświadczeń religijnych w oparciu o kulturowe źródła atrakcyjności Nowych Ruchów Religijnych. Jednowymiarowa analiza konwersji religijnej jako rezultatu psychologicznej i społecznej manipulacji, „prania mózgu” (*brainwashing*), „porwania” (*snapping*) poprzez dezorganizację codzienności czy zastosowania charyzmatycznej sugestii dostarcza interpretacji do badania grup destrukcyjnych i tzw. grup żarłocznych. Powinna być ona jednak uzupełniona o modele konwersji uwzględniające kulturowo konstytuowane potrzeby jednostek aktywnie kształtujących swoją tożsamość, uwikłanych w złożone interakcje międzyludzkie i dylematy związane z życiem w społeczeństwach ryzyka. Polskie społeczeństwo posiadające znamiona traumy kulturowej wydaje się być szczególnie podatne na te rodzaje konwersji, które w niewielkim stopniu opierają się na inwazyjnych technikach wpływu. Procesy nieustannej (re)konstrukcji społeczeństwa polskiego wraz z implementowaniem nowych wzorców kulturowych, nowego stylu (a właściwie wielu stylów) życia, tworzą środowisko permanentnej zmiany, w którym konwersja religijna dostarcza uzasadnień zarówno podtrzymujących tradycyjne wzory kulturowe, jak i stymulujących radykalne zmiany tożsamościowe. Niezależnie od swoich reakcyjnych czy rewizyjnych legitymizacji konwersja w społeczeństwie ryzyka prowadzi do powstawania „światów łańcuchowych”, których prawomocność bazuje na kategorii nadziei trwania lub zmiany. W rezultacie profil konwertyty religijnego tożsamy jest z „turystą przez życie”, z *homo eligens* – człowiekiem podejmującym suwerenne decyzje, a następnie przez swoje wybory kulturowo determinowanym.

Słowa kluczowe: konwersja, socjologia konwersji religijnej, gnoza polityczna, herezja, kompensatory, deinstytucjonalizacja religii, prywatyzacja religii.

ABSTRACT

Modern sociology has at its disposal advanced models explaining the origins and dynamics of religious conversion as alternativisation of religious experience on the basis of cultural roots of attractiveness of New Religious Movements. One-dimensional analysis of religious conversion as a result of psychological and social manipulation, brainwashing, snapping by disorganisation of everyday life or the use of charismatic suggestion provides an interpretation for studies of destructive and so-called voracious groups. However, the analysis should be complemented by conversion models considering culture-based needs of individuals actively creating their identity, intertwined in complex relationships and dilemmas related with living in a risk society. Polish

society, which shows symptoms of cultural trauma, seems particularly susceptible to types of conversion which only to a small extent use invasive influence techniques. Ongoing processes of (re)construction of Polish society and implementation of new cultural patterns and new lifestyle, or rather lifestyles, constitute environment of permanent change, where religious conversion both strengthens traditional cultural patterns and, at the same time, is a source of drastic identity change.

Keywords: conversion, sociology of religious conversion, political gnosis, heresy, compensation mechanisms, de-institutionalisation of religion, privatisation of religion

Wprowadzenie

Józef Maria Hoene-Wroński, polski filozof i matematyk (a także prawnik, ekonomista i fizyk) w pracy *Metapolitique messianique* za istotę nowożytnych ruchów społecznych uznał coś, co określił ukutym przez siebie terminem „gnozimachiczność”. Rewolucyjne próby obalenia ładu polityczno-prawnego, destabilizacja hierarchicznej struktury społecznej, a w konsekwencji destrukcja tradycyjnego systemu wartości i norm, stanowić miały wyznaczniki rzeczywistości, w której więź wspólnotową zastąpią więzi kolektywne konstruowane na wzór wczesnochrześcijańskich idei gnostyckich. W 1952 roku Eric Voegelin, niemiecki filozof polityczny w pracy *Nowa nauka polityki* całą epokę nowożytną z jej ideologiami oraz ruchami masowymi określił mianem „gnozy” – konstelacji zeświecczonych surogatów religijnych¹ [zob. Voegelin, 1992: 15]. Dla Hoene-Wrońskiego oraz Voegelina to właśnie pojęcie „gnozy” miało odzwierciedlać status quo, a właściwie Proteuszową zmienność kształtującego się nowoczesnego społeczeństwa. Zdaniem Voegelina każdy ruch społeczno-polityczny, którego celem jest budowa doskonałego społeczeństwa na wzór tego, co proponowali zwolennicy Owena lub fourrieryści, był uzurpacją władzy i dążeniem do uprawomocnienia wizji społeczeństwa pozbawionego moralnego rdzenia. Użyteczność owego pojęcia była rezultatem akceptacji zasadniczego założenia, zgodnie z którym wyróżnikiem wieku XIX nie była rewolucja przemysłowa, lecz radykalna zmiana świadomości indywidualnej i zbiorowej. Analiza dynamiki zmian społecznych i kulturowych implikowała konieczność uzupełnienia siatki pojęciowej i konwencjonalnych schematów interpretacyjnych o terminologię z zakresu problematyki zmiany społecznej i zmiany zachowań jednostkowych. Na przełomie XIX i XX wieku wraz z pojęciem „gnozy” pojawiło się zatem pojęcie „konwersji” jako opisowego terminu charakteryzującego wewnętrzną przemianę jednostek²[por. Malony H.N., 1998].

Kwestia radykalnej zmiany przekonań oraz postaw stanowi motyw przewodni niniejszego artykułu, zaś konwersja religijna będzie tutaj traktowana jako wariant zmiany operujący w ramach sfery *sacrum*³. Reguły metodologiczne usprawiedliwiają odwrócenie podjętego tematu i zaprezentowanie problematyki konwersji religijnej w ujęciu wybranych współczesnych teorii

¹ Voegelin definiował gnozę jako „błędną immanentyzację chrześcijańskiego eschatonu”. Zdaniem niemieckiego filozofa gnostycyzm jako zjawisko społeczno-kulturowe zdominował wiek XX, a jego fundamentalne idee zostały zasymilowane przez masowe ruchy społeczne i polityczne, np. komunizm, faszyzm czy liberalizm.

² Postawiona teza nie przypisuje pojęciu „konwersji” XIX-wiecznego pochodzenia, sugeruje jedynie, że w okresie rewolucji przemysłowej nastąpiła jego aplikacja do teorii filozoficznych, psychologicznych i socjologicznych. Psychologia religii w ujęciu Wiliama Jamesa w znaczącym stopniu akcentowała rolę zmiany w doświadczeniu religijnym.

³ Pojęcie i zjawisko konwersji nie są ograniczone do doświadczenia religijnego, jednak w niniejszym tekście nie uwzględniamy pozareligijnego wymiaru zagadnienia.

socjologicznych, przy czym profile psychospołeczne konwertytów zawarte są już w teoretycznych modelach konwersji. Świadomie pominięte zostaną w tych rozważaniach kwestie aparatu pojęciowego i typologii organizacji religijnych [zob. Zarzecki, 2003: 171–181], do empirycznych badań socjoreligijnych podchodzimy zaś jedynie w sposób egzemplifikacyjny.

Pytanie, które należy postawić, dotyczy adekwatności instrumentarium teoretycznego do wyjaśniania obserwowalnych przemian i ewentualnego wysuwania prognoz dotyczących życia religijnego Polaków, a także możliwości lokalizacji teorii konwersji wypracowanych w socjologii anglosaskiej. W dyskursie akademickim, a także w debatach publicznych zjawisko konwersji religijnej jawi się jako fundamentalny problem, klucz do zrozumienia masowej wyobraźni. Łącząc konwersję z pluralizmem nadaje się tej pierwszej cechy deterministyczne. Tym większej wagi nabierają próby teoretycznego przeanalizowania zjawiska i przedstawienia klarownych koncepcji, przy czym dokonujemy subiektywnego wyboru teorii naszym zdaniem bazowych, etiologicznie istotnych dla zrozumienia procesualności konwersji religijnej.

Filozoficzne analizy Hoene-Wrońskiego i Voegelina wskazywały kierunek przemian społeczeństw nowożytnych, w których permanentna zmiana postaw i przekonań zostaje niejako „zakotwiczona” w strukturze społecznej i świadomości poszczególnych jednostek, stając się wyznacznikiem pewnego stylu życia. W ujęciu Voegelina klasyczna doktryna gnozy [zob. np. Jonas, 1994] była więc nośnikiem tendencji, które wraz z rewolucją przemysłową, urbanizacją, pluralizmem religijnym i moralnym tworzyły zręby nowoczesnego społeczeństwa. Według klasycznej antropologii filozoficznej zjawisko konwersji było jedną z emanacji gnozy i powinno być rozpatrywane integralnie z różnymi formami gnostycyzmu (hermetyzmem, samarytanizmem i mandaizmem, orfizmem, a przede wszystkim z gnostycyzmem chrześcijańskim) [zob. np. Prokopiuk, 1999]. Voegelin bagatelizował jednak opis struktury ruchów społecznych, mechanizmów ich petryfikacji, stosowanych kanałów mobilizacji społecznej oraz pomijał kwestię zespołu cech charakteryzujących jednostki, które akceptują przekaz ideologiczny grup kontestacyjnych.

Z drugiej strony, to właśnie Voegelin wskazywał na kulturowe źródła radykalnych zmian społecznych, których pierwotnym symptomem była mobilizacja w postaci ruchów protestu społecznego i kontrkultury. Miało to prowadzić do sakralizacji organizacji i ruchów społecznych poprzez deifikowanie idei i ich twórców. Być może z tego względu Max Weber także porównywał partie proletariackie do sekt religijnych. Zresztą nie był prekursorem w tym zakresie, ponieważ Lucien Varga, Luigi Sturzo czy Hans Joachim Schoeps z upodobaniem określali mianem religii rodzące się w Europie ruchy socjalistyczne i faszystowskie. Literackie badania totalitaryzmu jako religii znajdziemy z kolei w tekstach z lat 30.: u Franza Werfla, Hermanna Brocha i Roberta Musila. W obrębie współczesnej systematyki socjologii istnieje autonomiczna subdyscyplina nazywana socjologią konwersji religijnej. Powstanie odrębnej specjalizacji socjologicznej, której przedmiot badań ograniczony jest do zjawiska konwersji religijnej, dowodzi złożoności problemu a jednocześnie jego aktualności dla socjologii oraz społecznej *praxis*. Dane dostarczane przez instytucje monitorujące rozwój nowych formacji społeczno-religijnych wskazują na znaczny wzrost liczby zarejestrowanych grup religijnych i parareligijnych w Polsce po transformacji systemowej⁴ [zob. Gudaszewski, 2007]. Statystyki porównawcze sugerują, że

⁴ Dane statystyczne zawierające również krótką charakterystykę doktryn poszczególnych związków religijnych są regularnie zbierane i udostępniane przez Zakład Badań Religijnych i Narodowościowych GUS oraz Departament Wyznań MSWiA. Według informacji statystycznej GUS w latach 1957-66 zarejestrowano 6 związków religijnych, w latach 1967-76 tylko 1, w latach 1977-86 już 12, a w okresie 1987-96 zarejestrowano aż 90 wyznań

następuje proces konsolidacji systemu demokratycznego i społeczeństwa obywatelskiego, którego właściwą cechą jest przelamywanie monopoli religijnych w kierunku tworzenia warunków dla religijnego pluralizmu.

Herezja – imperatyw kultury

Definicje socjologiczne pojęcia „konwersja” w całej swej różnorodności opierają się na filozoficznych wyznacznikach. Niemniej wrażenie definicyjnego chaosu jest obecne w przypadku konwersji i wynika z wielości paradygmatów, w ramach których zjawisko to jest badane. Trudno nie zgodzić się z Elżbietą Hałas, dla której „consensus socjologów właściwie kończy się na stwierdzeniu, że konwersja to radykalna zmiana” [Hałas, 1992: 51], ale o tym mówi samo etymologiczne znaczenie słowa „conversio”.

Marksowskie i marksistowskie propozycje utożsamiały zjawisko konwersji religijnej z pierwotną ateizacją, akcentując występowanie procesów laicyzacji. Źródłem zmiany miał być naturalny proces rozwoju świadomości, zachodzący równoległe z rozwojem społeczno-ekonomicznym. Zanik więzi instytucjonalnej z Kościołem stanowił początkową fazę apostazji, której konsekwencją była ateizacja lub indyferentyzm religijny. W tym paradygmacie interpretowano większość badań postaw religijnych do końca lat 80. Pochodzące z końca lat 60. tezy o prywatyzacji lub subiektywizacji religii także podkreślają wątek dezinstytucjonalizacji, ale wiążą go ze świadomym, selektywnym wyborem przez jednostkę elementów doktryn i praktyk z różnych systemów religijnych oraz prądów filozoficznych. Nawiązując do greckiego źródłosłowu terminu „herezja” (gr. *hairein*), Peter L. Berger określa wzorzec osobowości współczesnego człowieka mianem heretyckiego [zob. Berger, 1990: 13]. Herezja jest imperatywem kultury [por. Kaczyński, 2012: 116].

Jednostka, samodzielnie dokonując wyborów, tworzy własne uniwersum znaczeń, konstruuje synkretyczną religię i synkretyczny system rytuałów oraz symboli religijnych – Gita Mehta nazywa to „Karma Cola”. Źródłem konwersji jest kulturowa potrzeba autokreacji, zdobywania nowych doznań religijnych, doświadczeń ekstatycznych zaspokajanych przez niewielkie grupy wyznawców, dla których formalna instytucja religijna jest przejawem totalitarnych dążeń wielkich konfesji chrześcijańskich. Nowe ruchy religijne i quasi-religijne, mają stanowić swoiste remedium na poczucie pustki światopoglądowej i brak wsparcia ze strony wspólnoty w sytuacjach granicznych. W opinii Zygmunta Baumana „w warunkach ponowoczesnych jednostki ludzkie kształtowane są w pierwszym rzędzie pod kątem spożywczo-ludycznych funkcji; innymi słowy, role konsumenta i gracza (czy człowieka zabawy), które większość ludzi ponowoczesnych ma pełnić i do których pełnienia ich się sposobi, dostarczają podstawowych wzorów i kryteriów oceny czynnych w procesach formowania i samokształtowania się jednostek” [Bauman, 1995: 54]. Zachowania konsumpcyjne zaborczo obejmują sferę *sacrum*, a kolekcjonowanie doświadczeń religijnych na równi z kolekcjonowaniem dóbr materialnych i wrażeń estetycznych jest kryterium przynależności do świata konwenansów lub świata uwodzącej konsumpcji. W pewnym stopniu model konwersji prowadzący do ukształtowania się religijności subiektywnej jest formą przystosowania człowieka do wzorca współczesnej kultury popularnej, gdzie Baumanowski „turysta przez życie” i „włóczęga” dysponuje szeregiem „tożsamości tymczasowych” [Bauman, 2000: 143]. Badania empiryczne

mniejszościowych. Związków religijnych liczących powyżej 5 tys. wiernych jest 13, związków religijnych od 1 tys. do 5 tys. – 18, liczących od 500 do 1 tys. wiernych – 3, od 100 do 500 wiernych – 35, od 50 do 100 wiernych – 18, od 20 do 50 wiernych – 24 i liczących poniżej 20 wiernych – 8 [zob. Gudaszewski, 2007].

potwierdzają, że osobowość konwertyty jest osobowością człowieka poszukującego innowacyjnych doświadczeń religijnych, często podejmującego wciąż nowe działania sensotwórcze [por. Grotowska, 1999: 43].

Radykalna zmiana świadomości aksjologiczno-religijnej w przypadku Ruchu Nowej Ery czyni koniecznym bardziej szczegółową analizę zjawiska, które nie posiada formalnych struktur organizacyjnych. W roku 1979 Jean-François Lyotard opublikował pracę pt. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, uznaną przez francuskich intelektualistów za manifest „nowej filozofii” – postmodernizmu. Rok później ukazała się książka pt. *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, autorstwa amerykańskiej socjolog Marilyn Ferguson, która wprowadziła do przestrzeni publicznej pojęcie „era Wodnika”⁵ [zob. Vernetta, 1998: 8]. Bez wątplenia chronologiczna zbieżność publikacji nie jest konsekwencją intelektualnych zapożyczeń, ale dowodzi ukonstytuowania się w Europie Zachodniej oraz w Ameryce Północnej społeczno-kulturowego klimatu, w którym radykalne idee filozoficzne i quasi-religijne mogły się zakorzenić. Wydaje się, że każdy nurt filozoficzno-światopoglądowy, ruch społeczny, polityczny czy religijny należy rozpatrywać w szerszym kontekście dynamiki struktury społecznej oraz adaptatywnych zdolności kultury. Także ruch Nowej Ery oraz postmodernistyczna koncepcja jednostki i społeczeństwa nie powstały *ex nihilo*, ale ich geneza i profil ideologiczny zdeterminowane są przez dominujące w kulturze zachodnioeuropejskiej uniwersum wartości i norm oraz sensów i znaczeń składających się na umysłowość człowieka ponowoczesnego.

W ruchu New Age indywidualizm uległ absolutyzacji przybierając postać totalnego egocentryzmu i narcyzmu [por. Hall, 2007: 79–86; Zarzecki, 2005]. Ideologowie Nowej Ery głoszą hasła powrotu do autentycznej wspólnoty, w której nastąpi unifikacja „ja” lokalnego z jaźnią kolektywną i ze świadomością uniwersalną [por. Jawłowska, 1999: 57–70]. Drogą prowadzącą do zespolenia z innymi ludźmi oraz z transcendentnym kosmosem jest poznanie i transformacja własnej jaźni. Jeden z mistrzów duchowych New Age Swami Muktanda jest autorem stwierdzenia: „Uklęknij przed sobą. Czcij i wychwalaj swój własny byt. Bóg mieszka w tobie jako Ty” [zob. Baer, Rouvillois, 1996: 206]. Ujawnia się tutaj eklektyzm ruchu Nowej Ery, ponieważ w jego ideologii połączono zachodnią, kartezjańską autonomię rozumu z hinduistyczną ideą *samadhi*, w której rozdzielenie materii (*prakryti*) i ducha (*puruszj*) prowadzi do samopoznania i zrozumienia natury wszechświata, a także z japońską filozofią zen, głównie z ideą *satori*, tzn. oświecenia, uzyskania stanu samoświadomości [zob. Vernetta, 1998: 20]. W zastosowaniu praktycznym integruje się medytacyjne techniki religii orientalnych (np. *Hatha Jogę*, *pranajogę*, *kriyajogę*) z bioenergetyką, terapią Wilhelma Reicha, holoterapią Stanisława Grofa, Rolfingiem, Aricą, kontrolą umysłu Silvy, Neurolingwistycznym Programowaniem (NLP), Holistyczną Terapią Pulsacyjną, terapią *Gestalt* itd. Wspólnym elementem zaanektowanych przez ruch Nowej Ery technik przekształcania świadomości jest antropocentryzm, bowiem ich podstawą jest założenie o psychologicznej i duchowej samowystarczalności człowieka, istoty zbawiającej samą siebie [por. Sobolewska, 2005: 29; por. Barker, 2012; Kubiak, 1999: 74]. Nie oznacza to, że wymienione nurty i techniki psychologiczne są rodzajem autosoteriologicznej procedury. Zaznaczmy raczej fakt przekształcania tych technik i przesycenia ich duchowymi elementami religii Wschodu, szczególnie obecnymi w nurtach psychologii transpersonalnej oraz w terapii psychodelicznej. Era Wodnika jest modelowym przykładem ruchu zdecentralizowanego, którego

⁵ Już w roku 1976 Marilyn Ferguson opublikowała tekst pt. *Ruch bez imienia*, ale zawarte tam treści w pełni zostały usystematyzowane dopiero w pracy *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*.

struktura przybrała postać autonomicznych ośrodków. Bardzo dobrze pasuje tutaj pojęcie Colina Campella „środowisko kultowe”, ponieważ New Age to niesformalizowana sieć amorficznych grup, które łączy wspólnota poglądów i wartości składająca się na wspólną wizję rzeczywistości [por. Doktor, 1999: 8]. Uniwersum wartości i idei akceptowanych przez rzeczników ruchu odzwierciedla konsumpcjonizm i pluralizm epoki ponowoczesnej. Doktryny religijne stają się komercyjnym towarem na rynku ludzkich potrzeb, towarem podlegającym zasadom wolnej konkurencji, co narzuca konieczność podawania ich w jak najbardziej atrakcyjnej formie. Synkretyzm Nowej Ery to efekt „urynkowienia” *sacrum*, przeobrażenia się treści religijnych w popkulturową quasi religię. Stosowane przez publicystów metaforyczne określenia „duchowości” Ery Wodnika jako „supermarketu religijnego” lub „zimnego bufetu New Age” w pełni oddają selektywny i prywatyzacyjny wymiar ruchu [por. Bondyra, 1999: 217].

Analiza biografii konwertytów ujawnia szereg czynników inicjujących zmianę przekonań religijnych. Swobodny wybór z „rynku idei religijnych”, próby odnalezienia odpowiedzi na pytania egzystencjalne, reorientacja tożsamościowa, zetknięcie się z technikami psychoterapeutycznymi o proveniencji orientalistycznej (np. *rebirthingiem*), kryzys związany z doświadczeniem śmierci, chorobą terminalną, niepowodzeniem w życiu osobistym lub zawodowym, a nawet zmanifestowanie sprzeciwu politycznego czy ideologicznego – wszystko to stanowi rodzaj kulturowego katalizatora prowadzącego do konwersji religijnej. Respondenci w swobodnych wywiadach narracyjnych jako przyczyny konwersji podają wpływ mass mediów oraz literatury z pogranicza psychologii, filozofii Wschodu i religii [por. Vernetto, 1998: 77–88]. Oddziaływanie kultury popularnej (ikonicznej) wzmacnia jeszcze przekaz ideologiczny, który może być źródłem odpowiedzi na pytania i problemy wieku adolescencji lub przekwitania. W Polsce taka ciekawa konstelacja staro-nowego stanowi odpowiednik – w społeczeństwie zasadniczo monoreligijnym – instytucji tzw. chronicznych poszukiwaczy religijnych (*chronic religious seekers*). Oczywiście według danych MSWiA zarejestrowano w Polsce 174 związki wyznaniowe, w tym Zgromadzenie Braci i Sióstr Politeistów, Stowarzyszenie Świadomości Duchowej Miłości (15 członków) czy Kościół Maranatha (5 wyznawców). Według danych Ligii Muzułmańskiej w Polsce w okresie 2003–2011 znacząco zwiększyła się liczba konwersji na islam. Polacy, przede wszystkim zbiorowość młodzieży, dokonują przekształcenia istniejącego wzorca religijnego, znajdując innowacyjne formy wyrazu dla indywidualnych doświadczeń religijnych. Innymi słowy, fenomen alternatywnych form religijności grup subkulturowych nie polega na zakwestionowaniu tradycyjnej religii lecz na znalezieniu/wymyśleniu jej bardziej indywidualnych kulturowych uzupełnień. W krajach pluralizmu religijnego naturalnym elementem biografii jest przejście wyboistej drogi poszukiwania dla siebie odpowiedniego ruchu religijnego. Według Shupe’a przeciętny Amerykan zmienia religię 2–5 razy w trakcie swego życia. Kieruje się upodobaniami, miejscem zamieszkania czy potrzebami statusowymi [zob. np. Shupe, Misztal, 1998]. Młodzi Polacy nie poszukują nowej religijności, ale sami przekształcają dostępne kulturowe „tworzywo” religijne w celu uzyskania subiektywnego, emocjonalnego i dającego nadzieję w sytuacji kryzysowej doświadczenia religijnego. Środki technologiczne stanowią w tym przypadku istotne źródło innowacji i manifestacji siebie. Co istotne, subgrupowy język, w jakim formuluje się przekaz religijny, sprawia, że religijność zaczyna żyć swoim indywidualnym wymiarem, to znaczy z poziomu instytucjonalnego, rytualnego i tradycyjnego przechodzi na poziom konkretnych problemów egzystencjalnych i konfliktów społecznych. Religia staje się językiem opisu niesprawiedliwości społecznej, korupcji, wykluczenia jednych i wywyższenia drugich, hipokryzji władzy, kontestacji miłości kultury, nieszczęśliwej miłości, poczucia

odrzućenia przez świat, klęski lub sukcesu życiowego, całej fauny i flory patologii, a nawet dwulicowości instytucji religijnych [zob. wyniki Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości: Zaręba, 2013].

Kontestacja – Konwersja – Kompensacja

W polskiej literaturze przedmiotu systematyzacji poszczególnych koncepcji konwersji religijnej dokonała Elżbieta Hałas, wyodrębniając teorie aplikacyjne, ugruntowane i deterministyczne [por. Hałas, 1992: 51]. Pierwsze ujęcie charakteryzuje się dedukcyjnym podejściem do problematyki i opiera się na aplikacji głównych teorii socjologicznych: teorii roli, dewiacji i stygmatyzacji społecznej, socjalizacji oraz teorii fenomenologicznej. Z kolei koncepcje ugruntowane zawierają indukcyjne modele konwersji zbudowane na podstawie badań empirycznych: konwersję jako sekwencję etapów zmian przedstawianą za pomocą metafory odfiltrowania, jako zaangażowanie do ruchu i w konsekwencji akceptację nowych przekonań oraz zmianę obrazu „siebie”, jako twórczą transformację, jako zmianę uniwersum dyskursu i wreszcie jako kolektywne zachowanie. W obrębie koncepcji deterministycznych autorka umieściła teorie konwersji religijnej jako rezultatu deprywacji lub inwazyjnych technik wpływu społecznego, np. „prania mózgu”. Ten ostatni zbiór rozwiązań koncepcyjnych w największym stopniu podlega wartościowaniu i uwarunkowany jest ideologiczną przynależnością badaczy. Nie oznacza to, że ujęcie deterministyczne posiada jedynie wartość apologetyczną, ale bez wątplenia określane jest przez akceptowaną w danym zespole badawczym konkretną wizję natury ludzkiej i społeczeństwa.

Socjologia konwersji religijnej dostarcza alternatywnych teorii tej ostatniej. Amerykański badacz ruchów ufologicznych Rob W. Balch proponuje zastosowanie teorii roli jako schematu wyjaśniającego dobrowolny akces jednostek do grup kultowych [por. Balch, 1980: 137–143]. Socjologowie David G. Bromley i Anson Shup z powodzeniem użyli aparatu pojęciowego teorii roli do badania Kościoła Zjednoczeniowego [zob. Bromley, Shup, 1979: 159–186]. Propagatorami podejścia fenomenologicznego są Peter L. Berger i Thomas Luckmann [zob. Berger, 1997; Luckmann, 1996], natomiast Rodney Stark i William S. Bainbridge analizują zjawisko konwersji z perspektywy kompensacyjnej teorii religii, nazywanej również teorią ekonomiczną lub rynkową [por. Stark, Bainbridge, 2000].

Prekursorami analizy fenomenologicznej w badaniach socjoreligijnych byli Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Alfred Schütz i Kurt Wolf. Schütz w tekście *Symbol, Reality and Society* podjął temat „szoku”, który w jego interpretacji był subiektywnym odczuciem przeżyć obejmujących „nieciągłość, przejście czy wykroczenie poza rutynowe doświadczenie dnia codziennego, poczynając od marzeń na jawie aż po symboliczne transcendencje znaczeń codziennych, jakie niesie sztuka, nauka a także religia” [Hałas, 1992: 71]. Pojęcie „szoku” jest w dużej mierze odzwierciedleniem doświadczenia religijnego w religioznawczych rozważaniach Rudolfa Otto, Wiliama Jamesa i Mircei Eliadego. I doświadczenie religijne, i odczucie „nieciągłości” są kulturową antytezą codzienności. Właśnie „przejście” z codzienności do społecznie wiarygodnego, nowego uniwersum znaczeń jest istotą konwersji religijnej według Petera L. Bergera. Konwersja zdaniem autora *Świętego baldachimu* wymaga redefinicji biografii konwertyty przez uzgodnienie własnej tożsamości i historii życia ze światem nowej religii [zob. Berger, 1997: 87]. Następuje retrospekcja całego życia, w której linią demarkacyjną pomiędzy okresem przynależności do poprzedniej konfesji a aktualną przynależnością jest moment konwersji budującej uniwersum nadziei. Nowy Ruch Religijny staje się podstawową grupą

odniesienia, proponującą zestaw nowych definicji sytuacji oraz wyraźny podział na „swoich” i „obcych”, przy czym negatywne kategorie religijne (takie jak grzech, nieczystość) przypisywane są innym, a soteriologicznie pełne nadziei idee stosują się do konwertyty na zasadzie wyłączności [por. Libiszowska-Żółtkowska, 2001: 90]. Legitymizacja i ugruntowanie życia w nowej konfesji wzmacniane jest przez działalność profetyczną połączoną z wewnątrzgrupowymi mechanizmami dyscyplinowania.

Intrygujących rozwiązań teoretycznych dostarcza socjologii konwersji religijnej kompensacyjna teoria religii Starka-Bainbridge’a. Koncepcja ta jest twórczą kontynuacją teorii deprivacji Rodneya Starka i Charlesa Glocka, w której poszczególnym źródłom deprivacji (ekonomicznemu, społecznemu, organicznemu, etycznemu i psychicznemu) przyporządkowano różne typy konwersji wraz z wymiarami religijności [Hałas, 1992: 105]. W modelu konwersji Starka-Bainbridge’a teorię upośledzenia społecznego uzupełniono o klasyczne koncepcje wymiany i kontroli społecznej. Motorem ludzkich wyborów i działań w sferze religijnej ma być porównanie kosztów z potencjalnymi możliwościami [por. Turner, 2004: 286]. Racjonalne działanie jednostek sprawia, że konwersja religijna rozpatrywana jest z pozycji czysto utylitarnej, a decyzja o przystąpieniu do nowego ruchu religijnego uzależniona jest od rachunku ekonomicznego, uzyskanych nagród i poniesionych strat. Prawa kapitalistycznego systemu rynkowego obowiązują również w stosunku do religii, a wielość propozycji religijnych tworzy wolny rynek umożliwiający dokonywanie swobodnych i świadomych wyborów spośród „korporacji religijnych” kierowanych – czy też zarządzanych – przez specjalistów od marketingu religijnego. Doskonałym przykładem nowych ruchów religijnych, funkcjonujących zgodnie z regułami ekonomii religijnej są organizacje wyznaniowe związane z tzw. kościołem elektronicznym (*electronic church*).

Filarem zjawiska konwersji religijnej w ujęciu R. Starka i W.S. Bainbridge’a są „kompensatory”, czyli zapowiedzi nagrody lub po prostu nadzieje [zob. Stark, Bainbridge, 2000: 394]. Brak możliwości uzyskania rzeczywistej nagrody lub niesprecyzowane przesunięcie owej możliwości w czasie prowadzi do wzrostu znaczenia reprezentacji nagród. Jednym z aksjomatów prezentowanego modelu jest założenie, że jednostki oczekują realnych nagród a nie ich wyobrażeń czy reprezentacji.

Organizacje religijne dysponują najbardziej ogólnymi kompensatorami, czyli nadziejami – zaspokajają potrzebę uzyskania odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ale także potrzebę przynależności do wspólnoty (potrzebę afiliacji), potrzebę kontaktu uczuciowego, wsparcia w momencie kryzysu, potrzebę dominacji i władzy, posiadania dóbr materialnych i podwyższenia statusu społecznego. Bazują na potrzebach antycypowanych w czasie – na nadziejach. Konwencjonalne instytucje religijne (Kościoły i ustabilizowane denominacje) kojarzone są z utrzymywaniem porządku społecznego oraz z transmisją tradycyjnych wartości. Jednostki odrzucające zachowania konformistyczne, zazwyczaj wykazujące znaczny poziom frustracji jednocześnie negują wspierające konformizm instytucje religijne. Przystąpienie do nowych ruchów religijnych uzależnione jest również od stopnia dominacji w społeczeństwie konwencjonalnej organizacji religijnej. Członkowie sekt i grup kultowych częściej będą zmieniali przynależność religijną, jeżeli społeczna reakcja na konwersję jest, paradoksalnie, negatywna. W społeczeństwach z jednym dominującym systemem religijnym ludzie mający poczucie zmarginalizowania skłonni będą wstępować do ruchów sektowych, tj. dewiacyjnych organizacji bazujących na doktrynie i praktykach tradycyjnej religii, natomiast w społeczeństwach

pluralistycznych konwersja religijna dotyczyć będzie ruchów kultowych, czyli dewiacyjnych organizacji z innowacyjną doktryną i zachowaniami religijnymi.

W modelu konwersji religijnej Starka-Bainbridge'a tzw. chroniczni poszukiwacze religijni (*chronic religious seekers*) to ludzie, których życie obfitowało w momenty kryzysowe, nie tyle poszukujący doświadczenia religijnego, co dążący do zredukowania poczucia upośledzenia i wykluczenia z systemu dystrybucji nagród. W pracy z 1985 roku pt. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* socjologowie uwzględnili również poziom wykształcenia jako istotny korelat konwersji religijnej. Osoby z wykształceniem wyższym częściej mają przystępować do nowatorskich grup kultowych, a niższy poziom wykształcenia ma charakteryzować członków sekt, denominacji i Kościołów [por. Bader, Demeris, 1996: 285–303].

Współczesna socjologia religii dysponuje zaawansowanymi schematami wyjaśniającymi zjawisko genezy i dynamiki konwersji religijnej jako alternatywizacji doświadczeń religijnych w oparciu o kulturowe źródła atrakcyjności konwersji. Filozoficzne podstawy analizy konwersji (Hoene-Wroński, Voegelin) pozwalają na powiązanie indywidualnych atrybutów zjawiska z kulturowymi wyznacznikami struktury społecznej. Socjologiczne koncepcje konwersji religijnej, podkreślając jej społeczno-kulturowy wymiar wskazują, że jednowymiarowa analiza konwersji jako rezultatu wyłącznie psychologicznej i społecznej manipulacji, „prania mózgu” (*brainwashing*), „porwania” (*snapping*) przez dezorganizację codzienności, czy zastosowania charyzmatycznej sugestii dostarcza interpretacji badaniom grup destrukcyjnych i tzw. grup żarłocznych (w ujęciu Cosera). Powinna być ona jednak uzupełniona o modele konwersji uwzględniające kulturowo konstytuowane potrzeby jednostek aktywnie kształtujących swoją tożsamość, uwikłanych w złożone interakcje międzyludzkie i dylematy związane z życiem w społeczeństwach ryzyka. Polskie społeczeństwo posiadające znamiona traumy kulturowej wydaje się być szczególnie podatne na te rodzaje konwersji, które w niewielkim stopniu opierają się na inwazyjnych technikach wpływu. Procesy nieustannej (re)konstrukcji społeczeństwa wraz z implementowaniem nowych wzorców kulturowych, nowego stylu życia, a właściwie wielu stylów życia, tworzą środowisko permanentnej zmiany, w którym konwersja religijna dostarcza uzasadnień zarówno podtrzymujących tradycyjne wzory kulturowe, jak i źródeł radykalnych zmian tożsamościowych. Niezależnie od swoich reakcyjnych czy rewizyjnych legitymizacji konwersja w społeczeństwie ryzyka prowadzi do powstawania „światów łańcuchowych”, których prawomocność bazuje na kategorii nadziei – antycypacji nagrody bez czasu jej realizacji.

Bibliografia

- Bader C., Demeris A., (1996) *A test of the Stark-Bainbridge theory of affiliation with religious cults and sects*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 35.
- Baer R.N., Rouvillois S., (1996) *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, tłum. J. Klos, K. Małdel, K. Skorulski, Wyd. Rhema, Kraków.
- Balch R.W., (1980) *Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion*, „Sociological Analysis” nr 2.
- Barker E., (2012) *Nowe ruchy religijne*, tłum. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków.
- Bauman Z., (1995) *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wyd. UMK, Toruń.
- Bauman Z., (2000) *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wyd. Sic!, Warszawa.
- Berger P.L., (1990) *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: I. Borowik (red.), *Religia a życie codzienne*, t. I, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Berger P.L., (1997) *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Wyd. Nomos, Kraków.
- Bondyra K., (1999) *Modernizacja społeczna a nowa religijność*, w: A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), *New Age - nowe oświecenie?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań.
- Bromley D., Shupe A., (1979) *Just a few years seem like a lifetime: A role theory approach to participation in religious movements*, in: L. Kreisberg (ed.) *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 2, JAI Press, Greenwich.
- Doktor T., (1999) *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa.
- Grotowska S., (1999) *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Wyd. Nomos, Kraków.
- Gudaszewski G., (2007) *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowej etnicznej w Polsce 2003–2005*, Wyd. GUS, Warszawa.
- Hall D., (2007) *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Hałas E., (1992) *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Norbertinum, Lublin.
- Jawłowska A., (1999) *Nowa duchowość. Od kontrkultury do New Age*, w: M. Kempy; G. Woroniecka (red.), *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Wyd. Nomos, Kraków.
- Jonas H., (1994) *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków.
- Kaczyński G.J., (2012) *Od świętego baldachimu do imperatywu heretyckiego*, w: R. Wiśniewski; M. Szupejko (red.), *Horyzonty kultury: pomiędzy ciągłością a zmianą*, Wyd. UKSW, Warszawa.
- Kubiak, A.E., (1999) *O ponowoczesności New Age raz jeszcze*, w: M. Kempy; G. Woroniecka (red.), *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Wyd. Nomos, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska M., (2001) *Nowe ruchy religijne w zwierniadle socjologii*, Wyd. UMCS, Lublin.
- Luckmann T., (1996) *Nienidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Wyd. Nomos, Kraków.
- Malony H., (1998) *Fuller Theological Seminary: The Psychology of Religious Conversion*, Conference on: „Religious Freedom and the New Millenium”, Tokyo, Japan May 23–25 1998.
- Prokopiuk J., (1999) *Labirynty herezji*, Muza, Warszawa.
- Shupe A., Misztal B., (1998) *Religion, Mobilization, and Social Action*, Greenwood Publishing Group, Westport.
- Sobolewska A., (2005) *New Age dzisiaj, czyli kontr duchowość masowa. Co nam zostało z Nowej Ery?*, w: W. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, Wyd. SWPS „Academica”, Warszawa.
- Stark R., Bainbridge W.S., (2000) *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Wyd. Nomos, Kraków.
- Turner J.H., (2004) *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka (i in.), Wyd. PWN, Warszawa.
- Vernette J., (1998) *New Age: u progu ery Wodnika*, tłum. J. Dembska, Verbinum, Warszawa.
- Voegelin E., (1992) *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Zaręba S., (2013) (red.) *Warszawa: bunt i ucieczka w wielkim mieście. Światopogląd i style życia młodych warszawiaków*, wyd. Kontrast, Warszawa.
- Zarzecki M., (2003) *Definicje religii w ujęciu socjologicznym*, „Biuletyn Socjologii Religii” w: „Collectanea Theologica”, 2003 nr 3.
- Zarzecki M., (2005) *New Age i postmodernizm, czyli o losie sacrum w ponowoczesnym świecie*, w: A. Wańka (red.), *New Age – zagadnienia i implikacje*, Wyd. US, Szczecin.