



KULTUROWE INSTRUMENTARIUM PANOWANIA

pod redakcją:
**Ryszarda Paradowskiego
Pawła Załęckiego**

wydawnictwo
adam marszałek

„Praca [ta] stanowi, jak trafnie ujął jeden z redaktorów, „swoistego rodzaju zbiorową refleksję nad niezwykle złożonym zjawiskiem kulturowego panowania oraz wielu społeczno-kulturowych procesów z nim związanych”. Podjęcie tej problematyki należy do trudnych i ambitnych przedsięwzięć naukowych, a w takim ujęciu była ona dotychczas rzadko poruszana przez polską literaturę przedmiotu. Redaktorom udało się zebrać zespół autorów prezentujących różnorodne podejścia badawcze. Dokonują oni własnej interpretacji kulturowego panowania, koncentrując się przede wszystkim, na eksplanacji mechanizmów i procesów manipulacji”.

prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

„Podjęta w tej pracy problematyka dotyczy jednego z najbardziej frapujących we współczesnej kulturze zagadnień, tj. zagadnienia „panowania”. [...] Redaktorzy zbioru trafnie wytypowali trzy zasadnicze problemy związane z panowaniem, tj. sferę polityki, religii i szczególnie w świecie współczesnym zjawiska, jakim jest reklama. W tradycyjnych ujęciach problematyka panowania wiązana była ze zjawiskami politycznymi [...]. Autorzy pierwszej części wychodzą poza ten schemat omawiając zagadnienie panowania w znacznie szerszym kontekście, wskazując na inne bardzo ważne momenty tego zjawiska. [...] Autorzy drugiej części, wprowadzając do problematyki panowania religijnego zjawiska współczesne (między innymi kwestie nowych ruchów religijnych), proponują interesującą perspektywę. Na szczególnie podkreślenie zasługują propozycje z zakresu części trzeciej, tam bowiem podejmowane są wyjątkowo ważne problemy manipulacji tożsamością podmiotów społecznych”.

dr hab. Tadeusz Biernat

Ponadto Wydawnictwo Adam Marszałek poleca:

U. Dudziak, **Seksualność a polityka, od socjalizmu do liberalizmu**

T. Karwat, **Miernoty i figuranci**

R. Kowalski, **Szalikowcy – potomkowie Hooligana.**

Spoleczno-kulturowe źródła agresji widzów sportowych

J. Kurowicki, **Fotografia jako zjawisko estetyczne**

P. Piotrowski, **„Szalikowcy” – o zachowaniach dewiacyjnych kibiców sportowych**

Z. Sarcło, **Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania**



Recenzenci: *prof. dr hab. Paweł Biernat, prof. dr hab. Arkadiusz Żakowski*

Redaktor: *Adam A. Korzus*

Redaktor techniczny: *Paweł Banasiak*

Korekta: *Zofia Drossel*

Projekt okładki: *Krzysztof Galus*

© Copyright by WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

Toruń 2001

ISBN 83-7322-047-X

Wydawnictwo Adam Marszałek, ul. Przy Kaszowniku 37, 87-100 Toruń
tel./fax (0-56) 62-322-38, 660-81-60
e-mail: info@marszalek.com.pl, www.marszalek.com.pl
Drukarnia nr 1, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice, tel. (0-56) 659-98-96

SPIS TREŚCI

WSTĘP

<i>Ryszard Paradowski</i> Demokracja i panowanie	9
<i>Paweł Załęcki</i> Kulturowe instrumentarium panowania	15

CZEŚĆ I – POLITYKA I MANIPULACJA POLITYCZNA

<i>Wiera Paradowska, Ryszard Paradowski</i> Dominacja i wolność w kulturze	27
<i>Piotr Pawełczyk</i> Socjotechniczne aspekty panowania	37
<i>Галина Грибанова</i> «Грязные» технологии в избирательных кампаниях	45
<i>Roman Bäcker</i> Język a władza. Między totalitarną gnozą polityczną a statokratyzmem. Język oficjalnych wypowiedzi państwowo-partyjnych funkcjonariuszy PRL w latach 1981–1989	61
<i>Teresa Astramowicz-Leyk</i> Wybrane procesy sądowe II RP jako przykład manipulacji politycznej	75
<i>Леонид В. Сморгунов</i> Воображение и формирование политического события	97
<i>Mirosław Karwat</i> Manipulacja jako metoda mentalnego uzależnienia	109
<i>Andrzej de Lazari</i> Obrona Putina. Uwagi historyka idei	127
<i>Ewa Jurga</i> Prasa lokalna ziemi leszczyńskiej jako instrument kształtowania opinii publicznej	139
<i>Dorota Piontek</i> Mity reklamy politycznej	157
<i>Дмитрий Шебет</i> Коммуникативная сущность политической рекламы	171
<i>Agnieszka Stępińska</i> Skuteczność negatywnej reklamy politycznej	185

CZĘŚĆ II – RELIGIA

Paweł Załęcki

Religia jako ideologia poznawcza 201

Marta Zimniak-Hańajko, Jurij Hańajko

Twórcy i przywódcy nowych ruchów religijnych: legitymizacje kulturowe 213

Aleksander Lipatow

Państwo i cerkiew w Rosji imperialnej, radzieckiej i dzisiejszej 229

Dorota Sepczyńska

Współczesna katolicka krytyka liberalizmu 237

Paweł Załęcki

Wybrane problemy konfrontacji: studenci a przedstawiciele nowych ruchów religijnych 253

CZĘŚĆ III – REKLAMA

Joanna Szalacha

Ideologia reklamy, reklama jako ideologia 271

Tomasz Szlendak

W sieci utkanej z billboardów. Psychologiczno-ewolucyjne uwarunkowania manipulacji reklamowej 279

Iza Desperak

Metody wywierania wpływu wykorzystywane w reklamie 299

Daniela Dzienniak-Pulina

Władza poprzez schematy, czyli o stereotypach w reklamie 309

Natalia Kłopotowska

Błędy oceny w sytuacji pracy. Manipulowanie wrażeniem, decyzją i oceną 323

Anna Sottys

Organizacje gospodarcze i problem manipulacji tożsamością (podmiotowością) pracownika 335

Tomasz Marciniak

Reklama manipuluje komiksem. Praktyka ewolucji medialnej 351

Anna Cichocka

Między estetyką a etyką. Reklamowe manipulowanie wrażeniami 363

Jolanta Klimczak-Ziółek

Seksizm w reklamie, czyli kilka uwag o krytyce feministycznej 373

Magdalena Wiśniewska

Kobieta w reklamie 385

Tablice 395

Paweł Zatecki

Instytut Socjologii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

RELIGIA JAKO IDEOLOGIA POZNAWCZA

Religia i wiara połączone są ze sobą jakąś wyjątkową i specyficzną więzią. Choć sama wiara w jakiś swych najbardziej rudymenarnych formach zapewne może obejść się bez religii jako jej zewnętrznego i organizującego aspektu, o tyle sama religia by nadal być za taką traktowana nie może się wyzbyć wierzeń. W swych najgłębszych podstawach wespół religia i wiara dotyczą czy zbliżają się do jakiejś tajemnicy, która wymyka się zadawalającemu opisowi większości dyskursów analitycznych. Wyznacza owa wiara jakąś granicę dla namysłu ludzkiego, która jednakże bywa przekraczana przez niektórych w ludzkim doświadczeniu, gdzie zetknąć możemy się z przekraczaniem własnej ograniczoności istnienia, z tym co nie przynależy do porządku „oswojonych” sfer naszej rzeczywistości.

W kręgu kultury judeochrześcijańskiej oraz islamskiej zapewne najbardziej znanym przykładem człowieka wiary jest syn Teracha, ojciec Izaaka i całego narodu wybranego – Abraham, który najprawdopodobniej żył około XV p.n.e. Z biblijnego przekazu jedenastego i następnych rozdziałów Księgi Rodzaju pamiętamy, iż Bóg nakłonił Abrahama do opuszczenia Ur chaldejskiego i przeprowadzenia plemion żydowskich do Kanaanu. Jahwe zażądał jednocześnie od niego złożenia całopalnej ofiary ze swego syna. Uwzględniając naszą współczesną wiedzę o obrzędowości ówczesnych ludów hebrajskich sądzić możemy, że żądanie to było dla Abrahama zupełnym zaskoczeniem, wykraczało ono poza to co znane było praktyce owych ludów. Abraham nie rozumiejąc zamysłu Bożego przyjmuje postawę pełną wiary i podejmuje decyzję o zabiciu w ofierze własnego syna. Ostatecznie do Abrahama, gdy ten sięga po nóż, aby zabić nim syna przemawia Anioł Pański tymi słowami: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedyne go syna” (Rdz 22, 12). Abraham uwierzył w jakiś boski sens owego w ludzkim pojmowaniu dzieciobójczego nakazu. Wierzył w świętość, dobroć, mądrość i doskonałość swego stwórcy. W tradycji biblijnej nazwany został ojcem wszystkich wierzących. Źródłostów hebrajskiego pojęcia

wiary nie jest prosty. Najczęściej wywodzi się go od dwóch rdzeni: „aman” (poczucie pewności i siły) oraz „batah” (pewność i zaufanie), (Leon-Dufour 1990: 1025).

Wydaje się, że nauki społeczne, a w szerszej perspektywie jakakolwiek dyscyplina naukowa, mają niewiele sensownego do powiedzenia jeśli chodzi o przybliżenie owej tajemnicy. Wybitny rosyjski pisarz i filozof Lew Szestow (a właściwie – nomen omen – Lew Isaakowicz Szwarzman) kiedy mówi o tym, że dla Boga nie ma nic niemożliwego, że wiara daje dostęp do absolutnej pewności, to doprowadza przedstawicieli nauk społecznych do zrozumiałej zazdrości poznawczej. Niemożność poznania sacrum w jego najgłębszym wymiarze nie ogranicza jednak dyskursu naukowego zupełnie. Socjologia religii, dla przykładu, w swych analizach i akceptowanym na jej gruncie paradygmacie opisu rzeczywistości, koncentruje się wyłącznie na tym, co stanowi jedynie społeczny wymiar religii i wiary religijnej. O tym ogromnym ograniczeniu należy tu nieustannie pamiętać.

Zasadniczym celem niniejszego tekstu jest zwrócenie uwagi na potencjalne i rzeczywiste zdolności dyskursu religijnego opisu świata jako instancji o nie tylko opisowym charakterze, ale również o charakterze poznawczym czy wręcz ontycznym, tj. ustanawiającym podstawy doświadczanej przez nas rzeczywistości.

Religia ujmowana jako specyficzna sfera funkcjonowania człowieka, czy innymi słowy specyficzny wymiar ludzkiej egzystencji, pojmowana bywa rozmaicie. Pomińmy tu niemal zupełnie zdroworozsądkowe koncepcje religii, także te, które szeroko podzielane są przez dominujących liczebnie, szeregowych depozytariuszy kultury. Wydaje się, iż od zarania dziejów nieobce było człowiekowi doświadczenie, które współcześnie nazywamy doświadczeniem religijnym. Owo *mysterium tremendum et fascinans* uobecnia zarówno w kontekście indywidualnym jak i grupowym tajemnicę, wielkie nieznanne, które człowieka napawa trwogą, jednocześnie wywołując w nim poczucie fascynacji i miłości (por. Otto 1950). Konsekwentnie niejako we wszystkich znanych nam społeczeństwach funkcjonowało lub jest obecne nadal w ich różnych „sektorach” kolektywnie podzielane poczucie czci i trwogi kierowane ku temu co postrzegane jest jako wykraczające poza sferę rzeczy zwyczajnych czy doczesnych.

Od samych, w końcu tak nie odległych, początków akademickiej kariery swej dyscypliny, socjologowie upierają się przy poglądzie, iż religia stanowi istotną właściwość przynależną społeczeństwu. Nie był to pogląd oryginalny. Socjologiczny namysł nad tym zjawiskiem, inaczej niż w niektórych innych dyscyplinach, nie koncentruje się wyłącznie na badaniu religii *per se*, ale raczej na związkach zachodzących między religią a społeczeństwem. Religia jest tu postrzegana jako ludzkie przedsięwzięcie. Ujmowana jako zbiór wierzeń, stanowić ma jeden z głównych wymiarów ludzkiej kultury. Ujmowana jednocześnie jako instytucja społeczna odnoszona bywa do ustrukturalizowanych wzorców zachowań i działań religijnych, postrzeganych jako element stabili-

zujący i podtrzymujący funkcjonowanie społeczeństwa. Ujmowana jako element struktury społecznej ukazuje badaczom swój aspekt organizacyjny, „przekładający” się na różne formy ugrupowań i organizacji religijnych oraz związanych z ich funkcjonowaniem religijnych ról społecznych (por. Wach 1961).

Wybitny francuski socjolog Émile Durkheim zwrócił uwagę na to, że rozpoznawanie rozdziału życia i rzeczywistości na sakralną i profaniczną pozwala nam identyfikować obecność religii w dowolnej kulturze (1990: 19–42). Uważał on przy tym jednakże, o czym się chyba często zapomina, że nie wszystkie doświadczenia grozy czy świętości posiadają charakter religijny. Utrzymywał na przykład, że magia i religia mają zupełnie inny charakter. Religia jest działaniem wspólnotowym: „Otóż w historii nie spotykamy religii bez kościoła” (1990: 38). Nastawienie do świętości uznał za fundamentalne doświadczenie grupowe, wtedy właśnie może ono być identyfikowane jako religia. Z tych też powodów, jak się wydaje, formalna definicja religii Durkheima wygląda następująco: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem” (1990: 41). Utrzymywał, że wszystkie kultury posiadają religijny wymiar. Faktycznie wierzył on, że religia stanowi „sanktyfikację” społeczeństwa. Odczuwanie przez działające jednostki i grupy uświęconego imperatywu było przezeń postrzegane jako esencjonalne dla podtrzymania istnienia społeczeństwa, przekonywującego jednostki do podejmowania działań, których mogłyby nie chcieć podjąć. Jednostki stają się wówczas skłonne do poświęceń na korzyść szerszego społeczeństwa, również kosztem własnego interesu. Ponadto poczucie świętości stanowić miałoby zatem źródło społecznej jedności i harmonii. Durkheim uznawał zbiór wspólnych wartości za kluczowy dla przetrwania społeczeństwa. Co prawda nie wszystkie owe założenia są obecnie podzielane przez współczesnych socjologów, to jednakże wielu z nich jest przekonanych o istnieniu religijnego wymiaru wszystkich kultur.

W wielu społeczeństwach poczucie jedności i wspólnoty znaczeń zapewniane jest przez tradycyjną religię. Jeżeli jakaś pojedyncza religia jest podzielana przez przytłaczającą część społeczeństwa, stać się może ona źródłem narodowej jedności, zaś jej duchowni podejmować mogą się wyjaśniania narodowej chwały czy narodowego upadku w terminach tradycyjnych symboli religijnych i religijnych wartości. Jednakże w społeczeństwie religijnie pluralistycznym żadna z grup religijnych nie jest zdolna w oparciu o własne zasoby społeczno-kulturowe do pełnienia tego rodzaju funkcji. W rzeczywistości grupy religijne stawać mogą się często zarzewiem raczej wewnątrzpaństwowych konfliktów i wrogości niż ogólnospołecznej harmonii i jedności. W społeczeństwie pluralistycznym coś innego niż religia tradycyjna musi pełnić rolę bazy dla kształtowania się społecznego konsensusu oraz nadawania sensu działaniom grupy narodowej. Pluralizm również wymaga własnego systemu znaczeń, który gdy

poddany zostanie procesowi usakralizowania, pełnić zaczyna rolę specyficznej formy religijności. W socjologii religii efekt tego rodzaju m.in. procesów zwany bywa religią obywatelską (zob. Bellah 1988) lub religią niewidzialną (zob. Luckmann 1996).

Rozróżnienie na to co święte i profaniczne (*sacrum* i *profanum*) stanowi nie tylko jeden z ważniejszych elementów analiz podejmowanych w socjologii czy zwłaszcza antropologii religii, ale często uznawane jest za jeden z podstawowych problemów namysłu socjologicznego czy antropologicznego w ogóle. Najważniejsze podjęte w tej dziedzinie rozróżnienia znajdujemy właśnie w twórczości Émile Durkheima (częściowo również Mircea Eliade). Przyjrzyjmy się przez chwilę tym rozróżnieniom.

Dla Durkheima, i w zasadzie wszystkich późniejszych socjologów religii, rozpoznanie absolutnej natury rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma terminami stało się czymś fundamentalnym dla ich subdyscypliny – zarówno jako fakt społeczny jak i jako coś, co wymaga wyjaśnienia (Thompson 1991). Klasyczne rozróżnienie Durkheima wyprowadzone jest przy użyciu następującego sposobu rozumowania: „Wszystkie, proste czy złożone, wierzenia religijne wykazują tę samą cechę wspólną: zakładają klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, zwykle oznaczane dwoma odrębnymi terminami, które dość dobrze oddają określenia *profanum* i *sacrum*. Cechą wyróżniającą myśli religijnej jest podział świata na dwie sfery obejmujące, jedna – wszystko, co święte, druga – wszystko, co świeckie. Wierzenia mity, dogmaty, legendy są albo wyobrażeniami, albo systemami wyobrażeń wyrażającymi charakter rzeczy świętych, przypisywane im cechy i moc, dzieje, wzajemne stosunki i stosunki z rzeczami świeckimi. Przez miano rzeczy świętych nie należy jednak rozumieć po prostu owych bytów osobowych, zwanych bogami czy duchami. Skała, drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, słowem – jakakolwiek rzecz może być święta. Tę cechę może mieć obrzęd, a nawet bez niej obrzęd nie istnieje. Są wyrażenia, słowa, formuły, które mogą być wypowiedane tylko ustami osób uświęconych; są gesty, ruchy, których nie mogą wykonywać wszyscy” (1990: 31–32).

Émile Durkheim spędził znaczną część swojej akademickiej kariery na badaniu zjawisk religijnych, szczególnie koncentrując się na religii spotykanej w małych, tradycyjnych społeczeństwach. Jego „Elementarne formy życia religijnego”, opublikowane po raz pierwszy w 1912 roku, stały się chyba najbardziej wy wpływowym, pojedynczym studium podjętym w ramach socjologii religii. Durkheim, inaczej niż czynił to wcześniej Karol Marks, nie łączył religii w pierwotnej relacji ze społecznymi nierównościami czy władzą, ale z ogólną naturą społecznych instytucji. Oparł swą pracę na badaniach totemizmu praktykowanego w australijskich społecznościach aborygeńskich, uznając iż totemizm stanowi religię w jej najprostszej czy elementarnej formie – stąd też tytuł jego książki.

Totem pierwotnie stanowić miał określone zwierzę czy roślinę wyróżnioną ze względu na posiadanie szczególnego symbolicznego znaczenia dla danej grupy społecznej. Stanowi totem obiekt święty, traktowany ze stosowną czcią i szacunkiem oraz jest otoczony przypisanymi mu stosownymi działaniami rytualnymi. Durkheim definiuje religię w kategoriach rozróżnień pomiędzy tym co stanowi sacrum, a tym co stanowi profanum. Święte obiekty czy symbole, jak utrzymuje, są traktowane jako oddzielone od zwyczajnych form egzystencji, a więc od rzeczywistości sfery profanum. Stąd też zjadanie np. totemicznego zwierzęcia czy rośliny, poza szczególnymi ceremonialnymi wydarzeniami, jest zazwyczaj zakazane, zaś sam totem jako obiekt święty jest traktowany jako obdarzony boskimi cechami, co zupełnie oddziela go np. od innych zwierząt, na które można polować, czy roślin, które mogą być zbierane i spożywane.

Dlaczego totem jest święty? Dzieje się tak dlatego, iż – zdaniem Durkheima – jest on symbolem grupy sam w sobie – swoją obecnością obejmuje niejako centralne dla grupy czy wspólnoty wartości. Stąd też cześć jaką jest totem obdarzany w rzeczywistości wynikać miałyby z szacunku, jakimi obdarzane są najważniejsze, centralne wartości społeczne. W ramach religii obiekt czci i modlitwy ustanawiany jest przez centralne wartości społeczne.

Durkheim silnie wskazywał na fakt, iż religia nie jest wyłącznie kwestią wierzeń. Wszystkie religie pociągają za sobą istnienie regularnie odprawianych ceremonii i rytuałów, w obliczu których spotyka się cała społeczność. Przed Durkheimem w zasadzie wszyscy uczeni zajmujący się problematyką religioznawczą, koncentrowali się na obiektach zainteresowań religijnych. Durkheim natomiast skupił się w pewnym sensie na subiektywnym doświadczeniu (w perspektywie jednostkowej). Twierdził on, iż w danych nam snach i odczuciach nie ma nic na tyle znaczącego, co mogłoby wywoływać głęboką cześć religijną. Podobnie rzecz miała mieć się z przejawami aktywności natury. W niektórych kulturach gwiazdy posiadały ponadnaturalne znaczenie – w innych zaś tak się nie stało; jedne kultury zbudowały całe kosmologie koncentrujące się wokół ruchów słońca i księżyca, inne zaś wschody słońca i księżyca uznały za coś zwykłego i normalnego.

Skoro więc przedmioty, w stosunku do których wiara jest grupowo podzielana, nie stanowią same w sobie religii, wtedy zapewne same działania i nastawienia względem wierzeń tworzą religię. Wierzenia i praktyki religijne posiadają wręcz nieograniczoną liczbę wariacji, jednakże stosunek wierzącego do rzeczywistości religijnej charakteryzuje się w zasadzie wszędzie dużym stopniem uniformizacji. Ludzie, jak zaobserwował Durkheim, odnoszą się do pewnych klas zjawisk, działań, obiektów i ludzi z poczuciem szczególnego rodzaju czci, a nawet lęku. Obiekty owej czci postrzegane są jako odmienne i zlokalizowane poza codzienną rzeczywistością, ujmowane są jako obdarzone specyficzną kategorią nieprzystawalności względem doświadczeń codziennych. Durkheim właśnie tę kategorię doświadczenia uznał za rzeczywistość porządku sacrum, przeciwnego czy opozycyjnego rzeczywistości tego co profaniczne, doczesne,

ziemskie. Zwykli śmiertelnicy mogą co prawda „zadawać się” z sacrum, ale jedynie po spełnieniu specjalnych wymagań i warunków, używając różnego typu zwykle ściśle sformalizowanych „zabiegów dyplomatycznych”, ani na chwilę nie tracąc szacunku względem obiektu swego zainteresowania. W opozycji względem tej rzeczywistości leży łatwo i bezpiecznie dostępny świat doczesny (profaniczny), który może być wykorzystywany do celów czysto pragmatycznych. Ten podział doświadczalnego świata na święty i doczesny stanowi wedle Durkheima także najbardziej pierwotną formę klasyfikacji rzeczywistości, stanowiąc podwalinę wszelkiego myślenia dualistycznego. W taki to właśnie sposób Durkheim ominął wszystkie inne binarne podziały, mogące stać się podstawą myślenia dualistycznego. Zapewne stało się tak z powodu jego dążności do stosowania czysto socjologicznego wyjaśniania (opisu) zjawisk.

Jakiegokolwiek byłoby jednakże pierwotne źródło Durkheimowskiego rozróżnienia „sacrum-profanum”, zdaje się, o czym wielu zapomina, iż źródło owo może być silnie zakorzenienie w okresie młodości Durkheima. Jako wnuczek naczelnego rabina Francji Durkheim z całą pewnością znał słowa *Havdalah*, modlitwy wypowiedzianej w każdy sobotni wieczór po to, aby w ten sposób przypomnieć czy wskazać na łączność tego świątecznego dnia ze świętem pierwszego Szabatu. Przypomnijmy jeden z wersów tej modlitwy:

Uwielbiony bądź Panie Boże nasz, Królu wszechświata, który ustanowiłeś granicę między świętym a doczesnym, między światłem a ciemnością, między Izraelem a innymi ludami świata, między siódmym dniem a sześcioma dniami tygodnia. Uwielbiony bądź Panie Boże nasz, który ustanowiłeś granicę między świętym a doczesnym.

W dualizmie tej modlitwy pojawiają się jasne opozycje: święte-doczesne, światło-ciemność, Szabat-czas zwykły, Izrael-reszta świata. Ostatnie, tak ważne przecież, rozróżnienie to znana nam dystynkcja „My-Oni”. Durkheim jednakże wierzył, iż właśnie pierwsza dystynkcja – „święte-doczesne” stała się głównym elementem konstrukcji i potrzymania w istnieniu ludzkich społeczeństw.

Obiekty święte wyglądać mogą zupełnie identycznie z profanicznymi, jednakże przypisana im arbitralnie cześć (niekiedy i lęk) oraz odmienność wprowadzają jasne rozróżnienia. Z tych to właśnie powodów zazwyczaj chrześcijanie nie używają wody święconej do celów higienicznych, a sakramentalnego wina (a dokładniej zawartego w winie alkoholu) do rozweselania umysłów i wprowadzania błędniaka w, niekiedy całkiem przyjemne, zakłopotanie.

Znaczenia religijne, także arbitralnie ustanawiane, nie wydają się być przypadkowymi. Ustanawiają one sens konkretnych sytuacji i zdarzeń, ale jedynie w odniesieniu do całości kultury. Durkheim w końcu i to zauważył, zaś po rewizji swych poglądów na możliwe źródła kształtowania się sentymentów religijnych podjął się eliminacji, która zaprowadziła go do uznania tego, że poczucie świętego generowane jest przez ludzkie społeczności.

Czym jest owa siła, której się obawiamy, ale nie do końca potrafimy ją zlokalizować, która powoduje to, iż religia wymusza określone zachowania,

która jest obca zwyczajnemu doświadczaniu, ale jakoś jest w nim zakorzeniona? Dla Durkheima jedynie społeczeństwo jest źródłem sacrum, gdyż tylko ono spełnia te kryteria. Społeczeństwo jest w nas i pośród nas, ale jest czym innym niż każdy z nas z osobna czy wszyscy razem wzięci – gdyż transcenduje jednostkę – tj. wynosi ją poza zwykłe granice istnienia jednostkowego i rządzi się własnymi imperatywami. Posiada ono również władzę nad naszymi działaniami oraz wkracza w nasze poczucie tożsamości, a więc w procesy, które ludzie rozpoznają intuicyjnie, ale których zazwyczaj nie obiektywizują. Społeczeństwo więc transcenduje życie, współkształtuje świadomość, przymusza ludzi, którzy zresztą także stają się jedną z ważniejszych jakości sacrum. Twierdzi on, iż religia ma za przedmiot wyniesienie człowieka poza niego samego. Analizując twórczość klasyka wypadaloby się chyba zgodzić, co stoi do pewnego stopnia w opozycji względem twierdzeń większości interpretatorów Durkheima, iż nie twierdził on, że ludzie oddają cześć społeczeństwu, że się do niego modlą, ale jedynie to, iż religijne sentymenty wywodzą się ze społeczeństwa. Religia więc urodzona została w życiu społecznym, ale także – co Durkheim podkreślał – wyraża owo życie.

Z kolei dla wspomnianego tu Mircea Eliade sacrum, jako forma istnienia w rzeczywistości, stanowi jakościową odmienność względem ustaleń Durkheima. Sacrum dla Eliade jest nieuchwytnie, gdyż istnieje poza czasem i przestrzenią, poza koncepcyjnym postrzeganiem rzeczywistości. To, co da się jednak choć trochę opisać, to przejawiająca się sakralność – „świętość sacrum”, która pozwala (a więc nie bezwyjątkowo) niekiedy dotknąć się w ramach różnych obrzędów i rytuałów. Stąd też fundamentalna różnica między sacrum Eliadowskim i Durkheimowskim: to pierwsze jest ponad-społeczne, to drugie podlega wpływom ziemskiej (społecznej) rzeczywistości. W sacrum Durkheimowskim przejawia się społeczny porządek wartości i centralnych, grupowych norm. W sacrum Eliadowskim jawią się wzory jednostkowych pragnień, celów, dążeń.

Przypomnijmy, iż najważniejszym ustaleniem rumuńskiego religioznawcy (choć nie jest to pomysł oryginalny – oryginalna jest raczej jego eksploatacja) jest stanowisko mówiące o tym, iż zjawiska religijne, w końcu zaś sama religia, nie jest redukowalna w żaden sposób do tego, co dostępne jest w badaniu socjologicznym czy historycznym. Zresztą samą kategorię „religii” Eliade używa niezbyt chętnie. Woli on mówić o sacrum i o jego doświadczaniu, uznając sacrum za pierwotniejsze względem religii, czy nawet względem koncepcji bóstwa. W analizach swych koncentruje się więc na porównawczych opisach hierofanii – przejawach sacrum.

A gdzie w tej całej opowieści jest miejsce na religię ujmowaną jako ideologia poznawcza? Problem ten pojawia się w tu w drugim, głębszym i jakby nie do końca oczywistym wymiarze. Pojęcie „ideologii”, wprowadzone szerzej w XVIII w. przez Destutta de Tracy, rozumiane najczęściej jest jako system powiązanych ze sobą przekonań, idei, poglądów i wierzeń, które podzielane są w tym samym czasie przez określoną zbiorowość jednostek zawsze w powią-

zaniu z określonymi sędami i twierdzeniami wartościującymi oraz mniej lub bardziej sprecyzowanymi dyrektywami działania. Idee wchodzące w skład ideologii posiadać mogą różnorodny charakter (idee religijne, naukowe, polityczne, społeczne itp.), zaś na gruncie określonego systemu wiedzy o świecie mogą być prawdziwe lub fałszywe. W socjologii ideologia najczęściej traktowana jest jako wytwór działających grup społecznych i jako taki jest ona uwikłana w określone społeczne uwarunkowania, z których najważniejszą jest obrona ważnych interesów danej zbiorowości społecznej.

Samoświadomość grup społecznych, ale i samoświadomość jednostki, jest w dominującym zakresie tworzona na drodze społecznych interakcji i uwewnętrzniania różnorodnych elementów systemu kulturowego. Stanowi więc ona w dużym zakresie produkt społecznych uwarunkowań. Nasza zdroworozsądkowa wiedza (a być może, gdyby akceptować, tzw. mocną wersję socjologii wiedzy, wiedza każdego niemal rodzaju) jest więc zakorzeniona w praktykach grupowych. Jej zdobywanie i uczestnictwo w jej strukturach i treściach jest *de facto* przejawem różnorodnych procesów poznawczych. Te z kolei podlegają różnorodnym aktom poznawczym, w skład których wchodzi przekonania, osądzenie, myślenie, wnioskowanie, pamięć, intuicja, percepcja, zmysły itp. oraz wynik owych aktów jakim jest mniej lub bardziej wewnętrznie spójny system twierdzeń o świecie lub o jego fragmentach. Religia pośród wielu innych systemowych sposobów opisu świata posiada mocą swojej logiki i społecznego zakorzenienia w kulturze ludzkiej jedną z najsilniejszych zdolności warunkowania i kształtowania specyfiki ludzkiego poznania. To właśnie ona w wielu przypadkach decyduje o najgłębiej i najsilniej akceptowanych przez nas przekonaniach co do natury świata, charakteru jego dynamiki, czy wręcz jego naturze teleologicznej.

Pośród różnorodnych typów definicji religii najczęściej do sporów między ich zwolennikami dochodzi przy porównaniach definicji substancjalnych (opowiadających o tym, czym jest religia) i funkcjonalnych (objaśniających to, co czyni religia). W twórczości jednego z najbardziej znanych współczesnych socjologów religii – Petera L. Bergera – odnajdujemy ślady obu tego rodzaju podejść (por. 1961, 1969a, 1969b). Berger traktuje religię jako specyficzną formę legitymizacji uprawomocnienia ludzkiego świata oczywistości. Udziela on także odpowiedzi na pytanie „co religia czyni?”. Legitymizuje ona wytwory świata społecznego, ustanawia więc zgodę co do treści społecznie zobiektywizowanej wiedzy, przybierając zarówno formę legitymizacji normatywnej (jak być powinno), ale również – co dla nas jest tu ważniejsze – legitymizacji poznawczej, prezentującej wiedzę o tym co jest i jakie to jest. Proces legitymizacji treści świata społecznego nie tylko przypomina nam, iż nie powinniśmy sypiać z własnymi matkami czy ojcami, ale dostarcza nam także wiedzy, iż jesteśmy dziećmi naszych rodziców, a oni pojedynczo są naszą matką i ojcem. Tego rodzaju opis świata jest rzecz jasna znacznie bardziej obszerny niż religijny opis rzeczywistości. Istnieje jednak bardzo silny związek między

tymi zjawiskami. Berger zwraca uwagę na to, że religia historycznie rzecz ujmując stała się najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym oraz niezwykle skutecznym instrumentem strukturyzującym ludzkie poznanie oraz treść społecznego, jak i indywidualnego doświadczenia. Skuteczność religijnej legitymizacji bywa tak wielka, gdyż odwołuje się ona do ostatecznych i w jakimś sensie liminalnych problemów naszej egzystencji, wykraczających poza znaczenia codzienności, a przez to dotyka ona tego, co traktowane jest przez uczestników życia społecznego jako byty i zjawiska nieuwarunkowane. Legitymizuje ona nie tylko społeczne instytucje, ale umiejscawia również nasze poznanie poprzez odniesienie go do kosmicznego porządku – wprowadza więc ona ów święty *kosmos* w *nomos*, w ludzką zasadę życia (por. Berger 1997: 61–88).

Religia w swej zewnętrznej formie najsilniej uwidaczniana jest w szeregu rytualizowanych form aktywności współwyznawców i oficjalnych depozytariuszy (funkcjonariuszy) dbających o zachowanie wymaganej ortodoksji. W niektórych wielkich systemach społeczno-politycznych (np. faszyzm, komunizm) ich czołowi ideolodzy doskonale zdawali sobie sprawę z istnienia tego typu zależności, walczyli z przeróżnymi formami kultu religijnego i wierzeń stricte religijnych. Trudno jednak było im zrezygnować z funkcjonalnych odpowiedników rytualnego aspektu religii, gdyż to on właśnie pełni zwykle funkcje wzmacniania legitymizacyjno-poznawczego wymiaru konkretnego systemu społeczno-kulturowego. Tak też na przestrzeni ponad 70-letniego istnienia Związku Radzieckiego system sowiecki z powodzeniem wprowadził i realizował rozbudowany substytut religijnych rytuałów, swoistego rodzaju nowy zestaw opiatów dla ludu. Objął on m.in. szereg świąt kalendarzowych (obchodzonych na kształt uroczystego festiwalu), m.in. świętowanie Radzieckiego Nowego Roku, któremu towarzyszyło dekorowanie drzewek post-bożonarodzeniowych, obdarowywanie dzieci prezentami, zakrapianie alkoholem uczty oraz restytucja ludowych wyobrażeń Dziadka Mroza i nieodłącznej mu Śnieżynki. Jednocześnie rozbudowano cały zespół rytuałów przejścia (np. uroczystość nadania imienia nowonarodzonemu dziecku), masowych pochodów, propagowano przez czas jakiś kult jednostki, wyznaczono miejsca narodowych pielgrzymek (ze szczególnym uwzględnieniem mauzoleum Lenina z jego quasi-religijną otoczką), Podobnie rzecz miała się w okresie trzynastoletniego istnienia 1000-letniej III Rzeszy (m.in. kult Führera, święta ludowe o pogańskiej proweniencji, rytuały odświętnego włączania młodzieży do organizacji społeczno-politycznych, rozpamiętywanie historii dawnych bohaterów). Pomimo wielu podobieństw procesu publicznej rytualizacji obu systemów politycznych, zwraca się niekiedy uwagę, na ich odmienną specyfikę. Tak też, uważa się zwykle, że system sowiecki uznał rytuały za polityczne w charakterze narzędzie wprowadzania kulturowej dominacji, zaś system nazistowski uczynił go swą istotą (Aldridge 2000: 153–159).

W oczywisty sposób wielu z nas wprowadza rozróżnienie między wiedzą o świecie a wiarą. Zresztą oba pojęcia zestawiane bywają w opozycyjnych uję-

ciach, co przybiera formę porównywania ich domen jako „wiedza a wiara”. W szczególności w tym kontekście „wiedza” odnoszona bywa do wiedzy naukowej, zaś „wiara” do wiary religijnej lub też jakichś jej specyficznych form, choćby takich jak „religijność kosmiczna” Alberta Einsteina, Spinozjańska wiara w Boga-Naturę czy wspomniane wcześniej wizje komunistycznego porządku świata. Ograniczając się tu dla przykładu do religijnych wyobrażeń jakiegoś Boga, Najwyższej Istoty, Stwórcy Świata czy Boskiego Mechanika widzimy, iż w sensie zarówno semantycznym jak i logicznym jest ów Bóg *p r z e d m i o t e m* tak pojmowanej wiary. Jednakże owa boska rzeczywistość, choć bywa – jak relacjonuje to wiele osób religijnych – doświadczana, nie pokrywa się ona wprost z tym, co gotowi bylibyśmy uznać na zdarzenie empirycznej faktyczności. Dlatego też wypowiedzi o istnieniu Najwyższej Istoty stosunkowo łatwo jest przypisać aspekt wierzeniowy. Jednakże uwagę należy zwrócić na to, iż zdania typu „Bóg istnieje, jest wspaniały, miłosierny i sprawiedliwy” w swym orzeczniku nabierają charakteru wiedzy i to bez względu na to jaka jest relacja owej wiedzy z empirią w sensie powyższym. Dotyczą tego rodzaju wypowiedzi wiedzy o istnieniu, a wiedza nie musi przecież opierać się na konkluzjach dowodzenia. Wydaje się z resztą, że także spora część tzw. wiedzy naukowej konstruowana jest w oparciu o niezmiernie liczne sądy przypuszczeniowe (zwane tam hipotezami naukowymi), które raczej włączane są do obszaru niewiedzy naukowej. Owe hipotetyczne przypuszczenia, nawet gdy okażą się kiedyś fałszywe, uznawane są za niezwykle istotne, potrzebne i wartościowe.

Nauka, podobnie jak i religia, współtworzy specyficznego rodzaju paradygmat opisu świata. Jego akceptacja pociąga za sobą uwewnętrznienie określonej orientacji poznawczej, współtworzonej przez emocjonalne i intelektualne wymiary ludzkiego poznania oraz współdecydującej o naszych wyobrażeniach o świecie i jego elementach składowych. Religijność, pojmowana jako orientacja życiowa, ujmowana bywa więc – podobnie jak orientacja scjentyistyczna – jako forma światopoglądu, a więc ogółu „ustosunkowań człowieka wobec świata (siebie, innych ludzi i dowolnych obiektów realnych i wyobraźalnych, oraz wzajemnych relacji między wymienionymi tu elementami), angażujący psychikę jednostki w określony sposób i wpływający na jej motywację”, (Socha 1993: 115, por. Socha 1994). Moim zdaniem ostre, kontrastowe zestawianie ze sobą nauki i religii z tej perspektywy traci wiele ze swej zasadności. Pojawiający się więc tak często spór między rozumem a wiarą traci dużo ze swej atrakcyjności jeśli zarówno wiarę, naukę jak i innego rodzaju „szerokie” systemy wiedzy traktować będziemy jako przejawy konkretnych systemów ideologicznych czy światopoglądowych, zaś ich apologetów jako „wyznawców” owych systemów. Zachowując w pamięci rozważania Sørensa A. Kierkegarda odnoszące się zarówno do teorii poznania, jak i jego poglądy ontologiczne dotyczące relacji między Bogiem a człowiekiem (w szczególności roli wiary w procesie osiągnięcia pełni człowieczeństwa (1981)) nie sposób przyznać wiele racji analizom

Fryderyka Nietzschego, zawartym w „Antychryście” jego autorstwa, prezentującym „wyznawcę wszelakiego rodzaju” jako człowieka z konieczności zależnego (1907).

Religia – co wydaje się najprostszą i najbardziej oczywistą konkluzją – stanowi nie tylko jeden z najbardziej skutecznych instrumentarium kulturowego panowania, wykorzystywanego w sposób mniej lub bardziej świadomy przez przedstawicieli społecznych instytucji, w których uosabiają się różnorodne systemy władzy, ale również pełni niezwykle ważną rolę kształtującą nasze poznanie na płaszczyźnie choćby religii subiektywnej. Co ciekawe, często pierwotnie religijne legitymizacje poznawcze i normatywne odnajdowane są (dzięki analizie ich strukturalnego, a nie treściowego wymiaru) także pośród osób, które określilibyśmy jako osoby z gruntu niereligijne. Wielokrotnie rozmawiałem z osobami, które stojąc na jednym z toruńskich przystanków tramwajowych wpatrywały się w duży napis graffiti zamieszczony na przeciwległej stronie ulicy: „Bóg widzi Ciebie i zna Ciebie z imienia” (przypominał on z resztą znany mi z innego miasta napis na billboardzie przystankowym: „Czy masz jakiegokolwiek pojęcie dokąd zmierzasz – Bóg”) – gdyby wszystko to, co zostało tu powiedziane było banialukami, to skąd brałoby się poczucie niepokoju pośród wielu z nich?

LITERATURA

- (*Biblia Tysiąclecia*, 1980) Pismo święte starego i nowego testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. III popr., Poznań–Warszawa, Pallottinum.
- ALDRIDGE Alan, 2000, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge, Polity Press.
- BELLAH Robert N., 1998, *Civil Religion in America*, [w:] *Daedalus*, 117, 3, s. 97-118.
- BERGER Peter L., 1961, *The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, Garden City–New York, Doubleday & Company.
- BERGER, Peter L., 1969a, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Super-natural*, Garden City–New York, Doubleday & Company.
- BERGER, Peter L., 1969b, *The Social Reality of Religion*, London, Faber and Faber.
- BERGER, Peter L., 1997, *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków, Z.W. Nomos.
- DURKHEIM Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa, PWN.
- KIERKEGAARD Søren, 1981, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa, BKF.

- LEON-DUFOUR Xavier (red.), 1990, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań, Pallottinum.
- LUCKMANN Thomas, 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków, Z. W. Nomos.
- NIETZSCHE Fryderyk, 1907, *Antychryst. Przemiany wszelkich wartości*, Warszawa, wyd. Jakób Mortkowicz.
- OTTO Rudolf, 1950, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-traditional factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, (2nd ed.) London, Oxford University Press.
- SOCHA Paweł, 1993, *Religijność – ale jaka? Z badań nad orientacjami religijnymi i światopoglądowymi młodzieży*, [w:] „Nomos. Kwartalnik religioznawczy”, nr 3/4, s. 114–121.
- SOCHA Paweł, 1994, *Doświadczenie religijne – emocje czy intelekt?*, [w:] „Nomos. Kwartalnik religioznawczy”, nr 5, s. 5–9.
- THOMPSON Kenneth, 1991, *Transgressing the Boundary between the Sacred and the Secular/Profane: A Durkheimian Perspective on a Public Controversy*, [w:], „Sociological Analysis” 52, 3, s. 277–291.
- WACH Joachim, 1961, *Typy autorytetów religijnych*, [w:] tenże, *Socjologia religii*, Warszawa, Książka i Wiedza, s. 311–360.