


*Religiologica*  
*Juventa*

Paweł Załęcki

## WSPÓLNOTA RELIGIJNA JAKO GRUPA PIERWOTNA



Paweł Załęcki, pracownik Zakładu Badań Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się socjologią i antropologią religii oraz nowymi ruchami społecznymi. „Wspólnota religijna jako grupa pierwotna” otrzymała w 1995 r. nagrodę im. Floriana Znanieckiego przyznaną przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne.



Zasięg zainteresowań tej pracy objął z wyboru tylko dwie formy ugrupowań społecznych: grupę pierwotną i wspólnotę religijną. Przy obraniu niewielu ograniczeń uznać można, jak sądzę, iż w ramach obu tych typów grup społecznych dochodzi do określania zasadniczych, narzucanych jednostkom, definicji rzeczywistości, a także istnieją w nich mechanizmy spełniania ważnych wymogów funkcjonalnych.

*(Fragment zakończenia)*



Paweł Załęcki

**WSPÓLNOTA RELIGIJNA  
JAKO GRUPA PIERWOTNA**



**NOMOS**

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Kraków 1997

*Seria Religiologica Juventa*

**ISBN 83-85527-44-3**

Recenzje: prof. Janusz Mucha  
prof. Włodzimierz Winclawski

Łamanie, redakcja techniczna: Józefa Słonina

Korekta: Anna Grochowska-Piróg

Zdjęcie na okładce: Janusz Mika

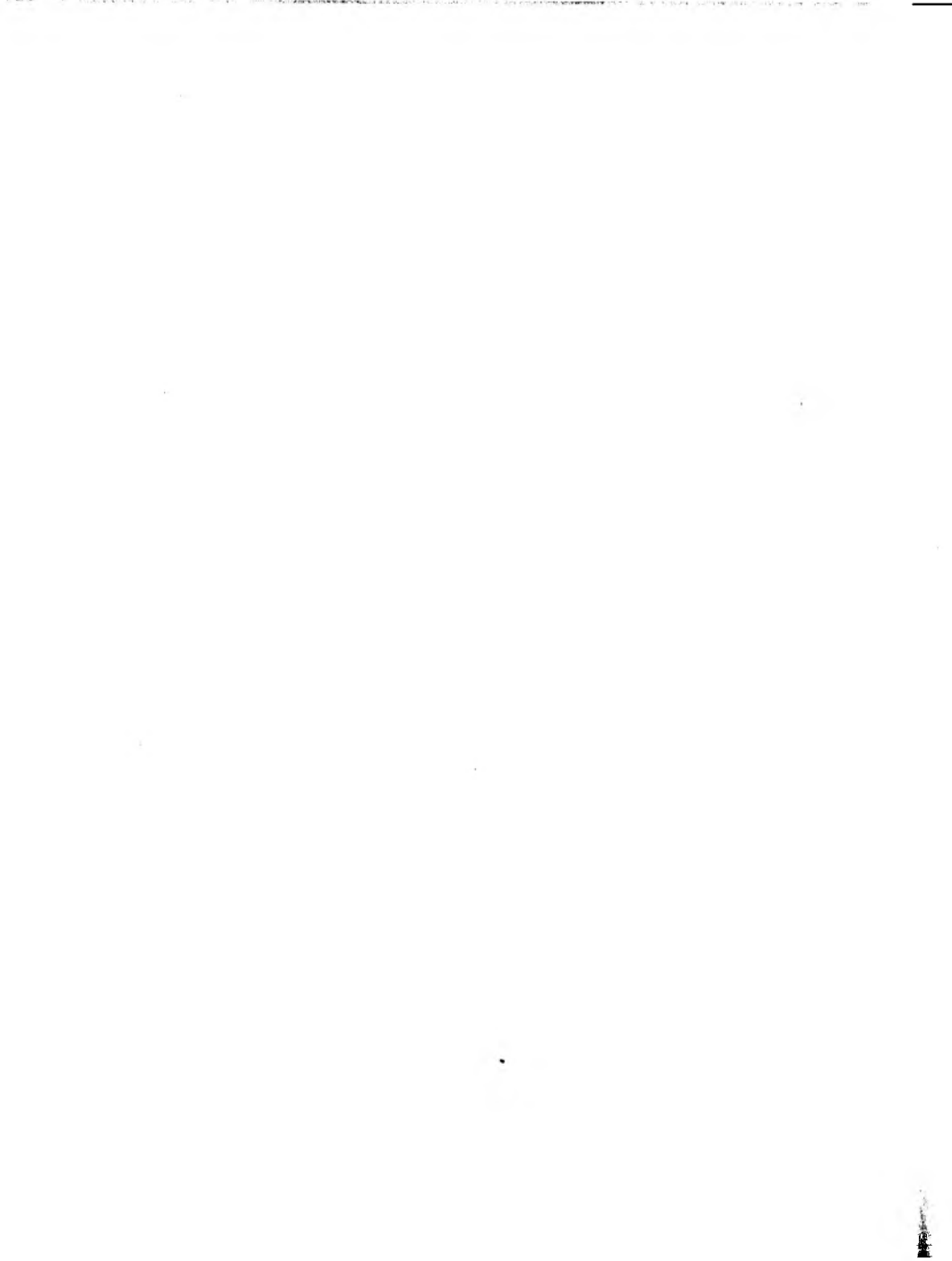
© by Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
ul. Tkacka 5/4, 30-050 Kraków

Druk: Drukarnia „Drukrol” sc., al. 29 Listopada 46, Kraków

*Doświadczyć nawrócenia to jeszcze nic wielkiego. Istotę stanowi dopiero trwałość nawrócenia i poczucie, że jest ono w pełni uznane. Ale do tego potrzebna jest wspólnota religijna, która zapewnia nowemu światu nieodzowną strukturę uwiarygodnienia. Innymi słowy, Szawel mógł stać się Pawłem w samotności religijnej ekstazy, ale pozostać Pawłem mógł tylko w społeczności chrześcijańskiej, która uznała go jako Pawła i potwierdziła jego „nowy byt”, w którym umiejscawiał swoją tożsamość.*

P. L. Berger, T. Luckmann  
„Społeczne tworzenie rzeczywistości”

Iwonie



## SPIS TREŚCI

1. Wstęp . . . . .	9
1.1. Cel pracy . . . . .	13
2. Podstawowe pojęcia, hipotezy i założenia . . . . .	16
3. Interpretacja rzeczywistości. Metody i techniki badawcze . . . . .	25
4. Opis i analiza wspólnoty religijnej . . . . .	33
4.1. Spontaniczność i uwikłanie . . . . .	33
4.2. Gdzie Bóg mówi dzień dobry . . . . .	45
4.2.1. „Dom Zwycięstwa” — charakterystyka podstawowa . . . . .	46
4.2.2. Struktura organizacyjna . . . . .	48
4.2.3. Działalność i funkcjonowanie . . . . .	52
4.2.4. Relacje ze środowiskiem zewnętrznym . . . . .	72
4.2.5. Totalność grupowej propozycji . . . . .	76
4.2.6. Doświadczenie religijne — w kierunku konwersji religijnej . . . . .	78
4.2.7. „Tak, tak; nie, nie” — język religijny . . . . .	79
4.3. „A wielu z tych, którzy słyszeli naukę, uwierzyło” — rzecz o konwersji religijnej . . . . .	83
4.3.1. Zagadnienie motywacji . . . . .	98
4.3.2. Zagadnienie pokrewieństwa . . . . .	100
5. Zakończenie. Wnioski . . . . .	103
Aneks . . . . .	114
Bibliografia . . . . .	117





# 1. WSTĘP

Zróżnicowanie i złożoność wytworów rzeczywistości społecznej (zarówno sfery czysto symbolicznej jak i materialno-przestrzennej) to oczywiste jej cechy. Ludzką skłonnością zdaje się być pragnienie czy też dążność do poznawczego osvajania świata, w którym funkcjonuje i rozwija się człowiek. Najpowszechniejszym zaś typem jego osvajania jest, jak się wydaje, poznanie bazujące na budowaniu dychotomii. Zestawienia „dobre — złe”, „bliskie — dalekie”, „swojskie — obce”, „czyste — brudne”, „odświętne — zwykłe”, „męskie — kobiece” to tylko niektóre z nich<sup>1</sup>.

Dychotomiczność w postrzeganiu zjawisk społecznych spotykana jest również stosunkowo powszechnie w ramach socjologicznych analiz różnych zbiorowości społecznych. Sam podział socjologii na *mikro* i *makro* wydaje się być do pewnego stopnia związany z poruszonym tu problemem<sup>2</sup>. Zestawianie i porównywanie różnych typów oraz modeli grup społecznych ma za sobą wielowiekową tradycję. Ze względu na ścisłe powiązanie teoretyczne tej pracy z niektórymi klasycznymi już rozważa-

---

<sup>1</sup> Wiele spośród tych społecznie konstruowanych dychotomii jest niepoprawnie zbudowanych z punktu widzenia analiz logiczno-semiotycznych. Właściwym przeciwstawieniem np. *żeńskie* w żadnym wypadku nie jest *męskie*, ale *nie-żeńskie*. Brak logiczno-semiotycznej poprawności rozumowania poprzez zastosowanie dychotomiczności w poznaniu, nie utrudnia wcale w jakiś szczególny sposób pojawienia się daleko idących społecznych (a nawet teoretycznych) konsekwencji. Analizy bazujące na tego typu dychotomiach prowadzone są m.in. przez strukturalistów (np. Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky).

<sup>2</sup> Analizy sfery środka bardzo rzadko wyodrębniane są jako przedmiot oddzielnej poddyscypliny (mezosocjologii). Przykładem pracy podejmującej „problematykę środka” jest książka Roberta F. Balesa i Stephena P. Cohena [Bales, Cohen 1979].

niami, użytecznym zdaje się być zasygnalizowanie przynajmniej najważniejszych z nich.

Arystoteles ze Stagiry wyróżnił [Arystoteles 1964: 1252b6-1253a12: 5-8] dwa podstawowe typy grup społecznych (wspólnot). Pierwsza z ich to rodzina (dom), druga — Państwo. Państwo-wspólnota określana jest przez Arystotelesa jako ostateczne zespolenie rodzin-wspólnot (konglomerat rodzin), istniejące jako *naturalny*, ostateczny cel organizowania się i rozwoju rodzin<sup>3</sup>.

Jean Jacques Rousseau zbudował dychotomię grup wywodząc ją z opozycji *l'homme de la nature* — *l'homme de l'homme*, co doprowadziło go do przeciwstawienia społeczeństwa opartego na samowoli społeczeństwu opartemu na Prawie [Rousseau 1966].

Alexis de Tocqueville zestawił i poddał analizie dwa typy grup społecznych, stawiając je na przeciwległych biegunach oraz uznając za ich czynnik różnicujący typ ładu społecznego i społecznej organizacji. W pracy pt. *O demokracji w Ameryce* [Tocqueville 1976] porównał społeczeństwo demokratyczne ze społeczeństwem arystokratycznym<sup>4</sup>.

Herbert Spencer [1889] wyróżnił dwa typy wielkich grup społecznych. Analizując grupy złożone, wskazał na istnienie społeczeństw industrialnych i militarnych<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> U Arystotelesa wyróżnić można kilka innych podziałów ugrupowań społecznych, bazujących jednakże na czynniku strukturalnym. Problem ten przybliżyła w jednej ze swoich prac S. Ossowski [Ossowski 1986: 134-157].

<sup>4</sup> Tocqueville nie zajmował się „arystokracją” czy „demokracją” w znaczeniu politycznym, ale uznawał je raczej za model grupy społecznej czy też jej typ. Demokracja miałaby stanowić formę społecznego, egalitarnego ugrupowania, które cechuje m.in. brak dziedziczenia pozycji i przywilejów społecznych. W ramach ugrupowań arystokratycznych występować miałyby dziedziczność pozycji i przywilejów oraz ład społeczny bazujący na autorytetach i silnych zależnościach grupowych.

<sup>5</sup> Za typ idealny, w znaczeniu Weberowskim, grup (społeczeństw) militarnych uznał Spencer te, które są trudno podatne na wszelkie zmiany strukturalne, cechujące się powszechnym stosowaniem przymusu wobec grup innych, scentralizowanym

Analizy stosunków społecznych prowadzone przez Ferdinanda Tönniesa skłoniły go do wyodrębnienia dwóch typów woli ludzkiej, konstytuujących odmienne formy stosunków społecznych [Tönnies 1988]. Wola naturalna (organiczna, niem. *Wesenwille*) miałyby wyływać z niedostępnych dla jaźni ludzkiej (*nieracjonalnych* lub *nie-zawsze-racjonalnych*) sposobów sądenia, urzeczywistniałyby się w działaniach podejmowanych z „naturalnej”, wewnętrznej potrzeby osób działających. Powszechne istnienie zaś więzi społecznych, w których przeważałyby wola naturalna prowadziłyby do powstania ugrupowania typu *Gemeinschaft* (wspólnota)<sup>6</sup>. Wola arbitralna (refleksyjna, niem. *Kürwille*) wynika — według F. Tönniesa — z namysłu i wyrachowania, jest źródłem działań i wysiłków ukierunkowanych na realizację jakichś zewnętrznych celów. Pojawienie się powszechnego występowania więzi społecznych, bazujących na woli arbitralnej, powodować miałyby tworzenie się grupy typu *Gesellschaft* (społeczeństwo-stowarzyszenie)<sup>7</sup>.

Émile Durkheim [1960: 35-102] uznał za najważniejszy czynnik dychotomicznej typologizacji grup społecznych panującą w ich ramach solidarność społeczną (fr. *solidarité* — sentyment wzajemnej odpowie-

---

osrodkiem władzy, podporządkowaniem się jednemu celowi (walka z wrogiem), oraz brakiem zainteresowania potrzebami jednostek. Społeczno-organizacyjna struktura grup typu industrialnego miałyby być ściśle podporządkowana zaspokajaniu potrzeb jej członków, przy jednoczesnej decentralizacji władzy, oraz silnej podatności na czynniki generujące reorganizację grupy.

<sup>6</sup> Typ idealny *Gemeinschaft* zakłada istnienie tradycyjnych, wręcz intymnych stosunków społecznych, regulowanej przez tradycję kontroli społecznej oraz występowanie wspólnej własności dóbr. Stosunki społeczne oparte są tu na pokrewieństwie, przyjaźni oraz sąsiedztwie.

<sup>7</sup> Typ idealny *Gesellschaft* zakłada istnienie formalnych, rzeczowych i bezosobowych stosunków społecznych, regulowanej przez formalne prawo kontroli społecznej oraz występowanie daleko posuniętej własności prywatnej. Panujące tu stosunki społeczne opierają się na więzach interesu, umowy i zysku.

działalności pomiędzy osobami, grupami<sup>8</sup>). Wyróżnił solidarność mechaniczną oraz organiczną<sup>9</sup>.

W 1909 roku ukazała się książka Charlesa Hortona Cooleya pt. *Social Organization*. Autor przedstawił w jej ramach koncepcję grup pierwotnych, wskazał konkretne cechy, odróżniające je od pozostałych grup („wtórnych”)<sup>10</sup>. Do koncepcji tej, jako bardzo ważnej, powrócę w dalszej części pracy.

Jürgen Habermas, analizując problematykę komunikowania się, wyróżnił dwa przeciwstawne typy grup społecznych. Pierwszy typ obejmuje grupy o *komunikacji wolnej od zakłóceń*. Typ drugi stanowią grupy nacechowane silnym zniewoleniem symboliczno-kulturowym w sferze praktyki komunikacyjnej [Habermas 1979, Pałubicka 1990].

Wymienione wyżej, przykładowo, dychotomiczne typologie grup społecznych, oparte na zestawieniu typów przeciwstawnych, nie obejmują całości tego rodzaju konstruktów teoretycznych. Pominięte zostały całkowicie klasyfikacje i typologie gradacyjne — przykładem może być tu *continuum wiejskość-miejskość* Roberta Redfielda, zgodnie z którym wszystkie społeczeństwa mieszczą się na continuum pomiędzy skrajnymi typami społeczeństwa wiejskiego i miejskiego [Redfield 1947]. Pominięto również typologie wielocłonowe (np. autorstwa Marksa czy Monteskiusza).

---

<sup>8</sup> Objasnienie podane za *Dictionnaire pratique du français*. Évreux 1987. Hachette, s. 1036.

<sup>9</sup> Solidarność mechaniczna miałaby być charakterystyczna dla grup, w których poczucie jedności opiera się na przywiązaniu jednostek do identycznych wartości oraz na dążeniu i osiąganiu tych samych celów społecznych (społeczeństwo mechaniczne lub segmentarne). Z kolei solidarność organiczna miałaby być przynależna grupom, w których funkcjonuje poczucie niezbędności — dla trwania grupy — ścisłej współpracy między jej członkami, którzy ze względu na istniejący wyraźny podział pracy pełnią różne funkcjonalne zadania (społeczeństwo organiczne lub przemysłowe).

<sup>10</sup> Autorem terminu „grupa pierwotna” nie jest Cooley, mimo że to on zapoczątkował socjologiczne analizy grup pierwotnych [Merton 1982: 40-41]. Termin „grupa wtórna” także od niego nie pochodzi, Cooley w ogóle go nie używał. Do socjologii został on wprowadzony przez Roberta E. Parka.

Wśród grona wymienionych tu typologii, najbardziej znaną czy też po prostu najczęściej używaną w analizach socjologicznych jest ta, którą zaproponował Cooley. Dzieje się tak wcale nie z tego powodu, że Cooley poświęcił wiele miejsca w swej twórczości problematyce grup pierwotnych — w rzeczywistości napisał na ten temat tylko kilka stron. Popularność tej koncepcji bierze się raczej stąd, iż typologia ta z jednej strony obejmuje kwestie podstawowe dla istnienia, funkcjonowanie i rozwoju zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw, a z drugiej strony już z samego założenia rości ona sobie pretensje do bezwyjątkowego podziału wszystkich grup społecznych na dwie rozłączne kategorie.

Cooley przedstawił trzy typy małych zbiorowości społecznych, które zaliczył do grup pierwotnych: rodzinę, dziecięcą grupę zabawową oraz sąsiedztwo [Cooley 1992a: 209]. Taki zestaw desygnatów terminu grupa pierwotna zdaje się obowiązywać także i we współczesnej socjologii. Szczególną uwagę należałoby zwrócić również na istnienie innych, wychodzących poza sugestie Cooleya, grup pierwotnych (nazwijmy je *grupami pierwotnymi nowego typu*). Analizy tego typu ugrupowań prowadzili między innymi Frederik R. Clow (*grupy sympatyzujące*), George C. Homans (pięć różnych typów grup pierwotnych), Edward Shils [Mucha 1992: 94-108]. Tezy i propozycje pojawiające się w niniejszej pracy odbiegają jednak dość znacznie od tych analiz.

## 1.1. CEL PRACY

Praca ta obejmuje swym zakresem głównie problem wzajemnych relacji występujących między „grupą pierwotną” (w rozumieniu Cooleya) a „wspólnotą religijną”. Wykorzystując metodę porównawczą oraz innego typu analizy<sup>11</sup>, staram się udzielić odpowiedzi na pytanie

---

<sup>11</sup> Bliższe omówienie stosowanego w tej pracy podejścia badawczo-teoretycznego znajduje się w rozdziale następnym.

o charakter wspólnoty religijnej rozpatrywanej jako konkretny typ grupy społecznej. W bliższej perspektywie omawia ona m.in. formy oddziaływania wspólnoty religijnej na swych członków (w tym sposoby rekrutacji członków nowych), jej funkcjonowanie, działanie, rozwój, wewnętrzną strukturę i organizację. Podejmuje również analizy jej związków z szerszym wymiarem struktury społecznej. Rozszerzam jednocześnie znaczeniowy zakres tradycyjnie rozumianego pojęcia „grupa pierwotna”.

Wytyczenie ostrych granic problematyki badawczej związanej z przedmiotem zainteresowań tej pracy wydaje się, ze względu na swą różnorodność, bardzo trudne. Wstępnie można jednak uznać, iż wiele analiz prowadzonych w ramach socjologii małych grup społecznych<sup>12</sup>, socjologii religii, antropologii kulturowej, socjologii ruchów społecznych<sup>13</sup>, czy psychologii społecznej nawiązuje w bardziej lub mniej bezpośredni sposób do poruszanej tu problematyki. W literaturze spotkać można zarówno przybliżenie problematyki grup pierwotnych [Dunphy 1972; Szmátka 1989: 91-96; Mikołajewska 1989: 133-149; Mucha 1992], jak i wspólnot religijnych czy ruchów religijnych *sensu stricto* [Pavlos 1982; Robbins 1988; Mikołajewska 1989; Peacock 1989; Roberts 1984; Hałas 1992]. Choć stosunkowo często prowadzony jest tam namysł nad grupami pierwotnymi i wspólnotami religijnymi (oraz zagadnieniami spokrewnionymi), to jednak bardzo rzadko spotyka się analizy, które łączyłyby w jednolitej perspektywie badawczej oba zagadnienia.

Uważam, iż problem podejmowany w tej pracy jest ważny przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, takie właśnie jego sformułowanie, w którym wspólnotę religijną traktuje się jako jeden z rodzajów grup pierwotnych jest — jak mi się wydaje — w literaturze nieobecne. Po drugie, jeżeli jest ono poprawne z punktu widzenia weryfikowalności

---

<sup>12</sup> Mam tu na myśli mikrosocjologię, w wersji proponowanej np. przez Jacka Szmátkę.

<sup>13</sup> Szczególnie socjologii nowych ruchów religijnych.

stawianych hipotez, tzn. jeżeli okaże się, że wspólnotę religijną można zasadnie traktować jako ważny rodzaj grupy pierwotnej, to być może inaczej trzeba będzie spojrzeć na inne grupy, które posiadają zarówno cechy grup pierwotnych, jak i wtórnych. Po trzecie zaś, rozważenie tego problemu wymaga podjęcia wysiłku — bardzo interesującego, jak sądzę — połączenia kilku perspektyw i zagadnień teoretyczno-badawczych, które choć są w literaturze popularne, to nie były dotychczas zestawiane w jeden, spójny kontekst rozważań.

Wiele czynionych w tej pracy uogólnień nawiązuje do wyników prowadzonych przeze mnie w ciągu kilku lat badań religijnych wspólnot Ruchu Światło-Życie [Załęcki 1994; 1995] oraz obserwacji funkcjonowania różnych wspólnot religijnych (takich jak: Zbory baptystyczne, Rodzina, Stowarzyszenie Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa na Świecie — Moonies, Zbory zielonoświątkowe)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Pierwsza i wstępna prezentacja głównej tezy niniejszej pracy miała miejsce w [Załęcki 1995b].



## 2. PODSTAWOWE POJĘCIA, HIPOTEZY I ZAŁOŻENIA

Zasadniczy przedmiot analiz niniejszej pracy rozpatrywany będzie na dwóch odmiennych, ale nawzajem się uzupełniających płaszczyznach. Pierwsza z nich określa **typ zjawiska**, jaki stanowi przedmiot analiz. Druga opisuje jego **konkretny przypadek**. Typ zjawiska obejmuje swym zakresem jednocześnie *typ idealny* „wspólnoty religijnej” jak i „grupy pierwotnej”<sup>15</sup>. Konkretny, rzeczywisty jego odpowiednik to funkcjonująca w Toruniu wspólnota religijna, która umieszczana być może w ramach neopentakostalnego czy neozielonoświątkowego, katolickiego ożywienia religijnego w Ruchu Światło-Życie<sup>16</sup>.

Najważniejszym obranym tu założeniem, o najdalej idących konsekwencjach dla pracy, jest jej kontekst teoretyczny. Na jego ogólną konstrukcję składa się wiele elementów. Te, które uznałem za najważniejsze, przedstawiam poniżej.

Bardzo ważną rolę spełnia przyjęty przeze mnie, na potrzeby prowadzonych tu analiz, model świata czy też model badanej rzeczywistości. Uznaję, iż analizowana tu rzeczywistość jest ujmowana i traktowana jako posiadająca głównie społeczno-kulturowy charakter<sup>17</sup>. Przez rzeczywistość społeczną rozumiem tu część dostępnej człowiekowi rzeczywistości,

---

<sup>15</sup> W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż *typ zjawiska* przedstawiany jest po części jako konstrukt hipotetyczny, tj. zakładający, że rzeczywisty zakres znaczeniowy terminów „wspólnota religijna” i „grupa pierwotna” posiada część wspólną.

<sup>16</sup> Bliższy opis i analiza tej grupy zostaną przeprowadzone w rozdziałach następnym.

<sup>17</sup> Milcząco przyjmowane jest założenie o częściowej materialności świata.

która obejmuje swym zakresem *znaczenia* zjawisk, procesów, idei, sytuacji i przedmiotów, które to znaczenia powstały w efekcie umysłowej eksterioryzacji, tj. dzięki nadaniu im cech, których przedtem obiekty te nie posiadały i które zostały określone oraz utworzone podczas trwania interakcji społecznych. Zbudowana jest ona z różnego typu zjawisk społeczno-kulturowych, obejmujących te procesy, znaczenia, przedmioty, fakty itp., które istnieją, obiektywizują się i potwierdzają przez działania oraz czynności konkretnych grup czy zbiorowości społecznych<sup>18</sup>. Prawomocność obowiązywania społecznej konstrukcji rzeczywistości przyjmowana jest w tej pracy jako jeden z ważniejszych warunków wyjściowych do analiz<sup>19</sup>.

Obrany tu przeze mnie socjologiczny paradygmat analiz, obarczony dużym marginesem przyzwolenia na wychodzenie w stronę analiz antropologiczno-kulturowych, stanowić będzie głównie fenomenologia, a precyzyjnie mówiąc socjologia fenomenologiczna, w ujęciu zbliżonym do reprezentowanego przez Alfreda Schütza, jego ucznia Thomasa Luckmanna czy Petera Ludwiga Bergera<sup>20</sup>. Z tego też powodu wydaje mi się celowe przedstawienie już teraz niektórych choćby, zasadniczych i kluczowych także dla mojej pracy, pojęć oraz koncepcji występujących

---

<sup>18</sup> Prowadząc rozważania nad statusem rzeczywistości Peter L. Berger i Thomas Luckmann analizują ją „[...] jako własność takich zjawisk, którym przyznajemy istnienie niezależne od naszej woli (nie możemy «pozbyć się ich na życzenie») [...]” [Berger, Luckmann 1983: 23].

<sup>19</sup> W myśl koncepcji społecznej konstrukcji rzeczywistości (koncepcji fundamentalnej przede wszystkim dla socjologii wiedzy), kształt grupy społecznej z jednej strony jest wynikiem i odzwierciedleniem stanu świadomości jej członków, z drugiej zaś, co ważniejsze, postrzegana i istniejąca rzeczywistość społeczna rysuje się jako pewien zewnętrznie i samoistnie funkcjonujący świat, którego realia w wymiarze indywidualnym są określane i konstruowane w procesie internalizacji i definiowania rzeczywistości społecznej przez działające jednostki.

<sup>20</sup> Oznacza to niejako odejście od Husserlowskiego sposobu uprawiania fenomenologii — co jednakże możliwe jest tylko do pewnego stopnia.

w tym nurcie, a dotyczących głównie statusu badanej przez fenomenologów rzeczywistości. Prezentacja ta ma na celu sprecyzowanie kontekstu teoretycznej analizy problemu, gdyż jak uważam, samo tylko stwierdzenie, iż dokonywana będzie ona w ramach socjologii fenomenologicznej, wydaje się przy obecnym stanie samookreślenia tegoż nurtu jeszcze nadto nieprecyzyjne<sup>21</sup>. Niektóre z poruszanych w tej pracy kwestii nawiązywać będą milcząco do innej orientacji — etnometodologii. Ze względu jednak na jej duże, nie tylko genetyczne, podobieństwo do orientacji fenomenologicznej, oraz ze względu na stosunkowo dużą łatwość rozpoznania tych nawiązań, pozwalam sobie tu zaniedbać jakiegokolwiek opisywanie tego podejścia<sup>22</sup>.

Terminem o wręcz fundamentalnej ważności i doniosłości w orientacji fenomenologicznej jest kategoria *znaczenia* — wszak przecież i ona sama definiowana bywa niekiedy jako opis znaczeń, opis niezależny od jakiegokolwiek sądu o istnieniu<sup>23</sup>. Analiza fenomenologiczna stara się porzucić tzw. naturalne rozumienie czy nastawienie względem *znaczenia*, na korzyść nastawienia fenomenologicznego, polegającego na obraniu postawy *epoche*, tj. na przeniesieniu opisu w sferę transcendentálną<sup>24</sup>. Sferę, w ramach

---

<sup>21</sup> Zjawisko braku ostrego samookreślenia tej dyscypliny komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zdamy sobie sprawę z tego, iż nawet uczeni identyfikowani z tym nurtem wypowiadają niekiedy sądy zaprzeczające istnieniu socjologii fenomenologicznej; i tak np. Luckmann twierdzi, że orientacja ta nie jest ani fenomenologiczna, ani socjologiczna [Luckmann 1979: 196-198].

<sup>22</sup> Obszerne omówienie relacji i powiązań orientacji etnometodologicznej z fenomenologiczną można znaleźć w pracy pod redakcją Zdzisława Krasnodębskiego [Krasnodębski 1989], zaś solidną prezentację zasadniczych założeń etnometodologicznych w artykule Jacka Tittenbruna [Tittenbrun 1981].

<sup>23</sup> Niekiedy fenomenologia bywa definiowana w dużym uproszczeniu jako „opisowe badanie zespołu zjawisk” [Julia 1992: 105] czy opisowa analiza zjawisk danych w doświadczeniu [Dębowski 1996].

<sup>24</sup> Mam tu na myśli redukcję transcendentálną (fenomenologiczną) opierającą się na „wyłączeniu, na »braniu w nawias« [...] wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam przebieg poznania” [Tatarkiewicz 1988: 217].

której nie orzeka się o bycie ogólnym czy szczególnym, ale jedynie bada się doświadczenie wewnętrzne<sup>25</sup>. Znaczenie więc miałoby być tym, co w sposób jasny i oczywisty oznacza, określa czy komunikuje jakiś sens i nic nad to. Nastawienie to pozwala zbadać więc sens, abstrahując od zagadnienia realności jego istnienia i różnorodnych sądów wartościujących. Praca niniejsza będzie jednakże niekiedy będzie wykraczać poza ejdetyczny charakter perspektywy fenomenologicznej — będzie analizować nie tylko istotę zjawisk, ale także ich konkretne ukształtowania, stawiając przy tym pytania nie tylko o właściwości zjawisk, ale także o ich genezę.

*Znaczenie* bywa tu wiązane stałą relacją z *działaniem* i analizowane jest w pięciu (tak czyni np. Alfred Schütz) zasadniczych formach jego występowania, w których:

- 1) działanie ma znaczenie tylko dla pojedynczego podmiotu poznania,
- 2) jest znaczące poprzez postrzeganie go wraz z drugim podmiotem,
- 3) bezpośredniej obecności drugiej osoby towarzyszy próba interpretacji (zrozumienia) jej działania,
- 4) znaczenie działania jest w dużej mierze efektem orientowania się podmiotu na zachowanie znaczeniowej zgodności działania z działaniami innych (orientacja na definiowany grupowo system zachowań),
- 5) pełna interpretacja i całościowe rozumienie działań jednostek, które dokonywane jest w ramach socjologii rozumiejącej<sup>26</sup>.

Termin *Lebenswelt* w analizach fenomenologicznych znaczeniowo wywodzi się z efektów zestawienia kategorii *znaczenia* i *działania*. W skład owego *Świata Życia* (czy, jak chcą niektórzy „świata przeżywanego” [Krasnodębski 1993]) jednostki wchodzi kilka podstawowych sfer czy też rejonów rzeczywistości społecznej, obejmujących swym zakresem świat marzeń, fantazji, doświadczeń słuchowych, doznań wizualnych,

---

<sup>25</sup> Na poziomie grupowym owo doświadczenie wewnętrzne lokalizuje się w sferze świadomości grupowej (zbiorowej).

<sup>26</sup> Wymienione tu *Schützowskie* typy działania przypomniane zostały za Henrykiem Dziewulskim [Dziewulski 1984: 131-132].

świat dyskursu naukowego, religijnego, życia codziennego etc. Każdemu z tych wycinków doświadczanej przez człowieka rzeczywistości, bywa że bardzo odmiennej dla różnych osób, przypisany jest odmienny w swych zasadniczych charakterystykach styl poznawczego funkcjonowania. Różnice tych stylów powodowane są odmiennością „jakościowego” i „ilościowego” natężenia świadomości poznających jednostek względem przedmiotu poznania. Najbardziej uprzywilejowanym rejonem *Lebensweltu*, a już na pewno najbardziej specyficznym poznawczo, jest obszar rzeczywistości zwany *Światem Życia Codziennego* (*Alltägliche Lebenswelt*). Najdonioślejszym atrybutem tego świata jest jego specyficzne w oczach jednostki istnienie swym własnym, niezależnym od niej samej trwaniem, oraz — co wcale nie mniej ważne, a dla niniejszych analiz wręcz istotniejsze — właściwie stale obowiązujące zawieszenie wątpienia w jego realność. Absolutystycznie narzucająca się nam wszystkim, nawet wytrawnym socjologom, antropologom i osobom o silnych zaburzeniach psychicznych, realność i pewna bezwładność (względem naszych przekonań) *Świata Życia Codziennego* jest w swej percepcyjnej intersubiektywności jej doświadczania silnie podtrzymywana przez nieświadomie (ale i bezrefleksyjnie) przyjmowane założenia, z których najważniejszymi wydają się być:

- założenie o obecności innych jednostek obdarzonych podobną do nas strukturą psychofizyczną,
- założenie o autonomiczności istnienia wspólnego jednostkom środowiska oraz o wspólnocie percepcji znaczeń poszczególnych jego składników,
- założenie o braku wpływu własnych, ubiegłych poczynań na obecny kształt szerszych relacji i układów społecznych, w których uczestniczymy obecnie<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> O innych bezrefleksyjnie przyjmowanych założeniach przypomina nam za A. Schützem Dziewulski [Dziewulski: 1984, 139], który wymienia jeszcze założenie o możliwości wchodzenia z innymi w stosunki, o rozumieniu przez innych działań podmiotu i o historycznie danym układzie społeczno-kulturowym, narzucającym się nam jako wspólny kontekst odniesienia.

W ramach perspektywy fenomenologicznej w niniejszej pracy zostanie przedstawiona koncepcja konwersji religijnej, której analiza stanowi przyczynek do rozważań nad procesem „dobrowolnego wkraczania” w grupę pierwotną — a więc dotknie ona problemu dobrowolności uczestnictwa w grupach pierwotnych, które w ramach tradycyjnie definiowanych grup tego typu jest zawsze uczestnictwem typu przymusowego.

Praca nawiązuje również do współczesnego nurtu teorii ruchów społecznych. Konkretnie umiejscawiany w czasoprzestrzeni przedmiot tej pracy (konkretna wspólnota religijna) może być definiowany z dużym powodzeniem jako „element” ruchu społecznego, zaliczanego do grona Nowych Ruchów Religijnych.

Znajomość zasadniczych różnic pomiędzy Tradycyjnymi Ruchami Społecznymi (TRS) a Nowymi Ruchami Społecznymi (NRS) jest ważna ze względu na daleko idące społeczne i badawcze konsekwencje przynależności ugrupowań do jednego z ich typów.

Zasadnicze obszary funkcjonowania TRS określone być mogą przez przywołanie ich trzech najważniejszych aspektów:

- a) aspektu ekonomicznego (np. ruch robotniczy),
- b) aspektu *stricte* politycznego (np. Solidarność),
- c) aspektu narodowościowego (ruchy nacjonalistyczne, etniczne).

Analizy TRS wykazują istnienie pewnej prawidłowości co do przekształcania się (instytucjonalizacji) ruchów tego typu w partie polityczne.

Z kolei analizy NRS kładą akcent na ich apolityczny charakter. Ruchy tego rodzaju są apolityczne w tym sensie, iż kategorie *polityki*, *działań politycznych* oraz *zachowań politycznych* zdają się być kategoriami nieprzydatnymi w ich analizach. Za najważniejsze cechy NRS powszechnie uznaje się:

- a) funkcjonowanie w ich ramach pewnej uniwersalistycznej zasady działania, myślenia i postrzegania świata przez ich członków,
- b) słabe zainteresowanie uznaniem za cel ostateczny ruchu dokonania ekonomicznych czy politycznych zmian szerszej rzeczywistości społecznej.

Nowe Ruchy Społeczne (w tym Nowe Ruchy Religijne, w obrębie których umiejscowiona jest analizowana w tej pracy wspólnota religijna) nastawione są raczej na wywoływanie przekształceń sfery wewnętrznej człowieka, które w rezultacie mogą powodować (czy też nawet z punktu widzenia ruchu — powinny) wyżej wspomniane zmiany.

Analizy nawiązujące do teorii NRS korzystać będą również w tej pracy z niektórych ustaleń Teorii Mobilizacji Zasobów (TMZ)<sup>28</sup>. Koncentruje się ona na problematyce bazy, zasobów, kapitału i warunków, których zaistnienie jest niezbędne do ukształtowania się ruchu społecznego. W ramach TMZ twierdzi się, iż nie są najważniejszymi analizy problemów generujących bodźce dla powstawania ruchów (gdyż te problemy istnieją zawsze<sup>29</sup>), ale raczej istotniejszą jest kwestia tego, w jakich warunkach następuje mobilizacja zasobów niezbędnych do funkcjonowania ruchu społecznego.

Podstawowymi, a przy tym niejako wyjściowymi, kategoriami dla analiz podejmowanych w tej pracy są „grupa pierwotna” i „wspólnota religijna”.

Grupa pierwotna najczęściej bywa definiowana na dwa odmienne sposoby. Pierwszy z nich, znacznie prostszy, stanowi definicja typu dektycznego (definicja ostensywna), tj. określająca grupę pierwotną poprzez wskazanie — zgodnie z sugestią Cooleya — bądź na rodzinę, na dziecięcą grupę zabawową, bądź na sąsiedztwo. Inne ujęcie określa — jak na to wskazuje tradycja socjologicznych analiz tego zagadnienia — **grupę pierwotną jako grupę społeczną charakteryzującą się względną długotrwałością istnienia,**

---

<sup>28</sup> Klasycznym już przykładem pracy z zakresu Teorii Mobilizacji Zasobów jest książka *The Dynamics of Social Movements* [Zald, McCarthy 1979]; porównaj też: [Iannaccone, Olson, Stark 1995].

<sup>29</sup> Jak się wydaje, za najważniejsze przyczyny powstawania ruchów społecznych można uznać konflikt, wejście w opozycję względem jakiegoś układu dominującego, napięcie, alienację, anomizację.

niewielką liczebnością, wielofunkcyjnością (brak specjalizacji) oraz powszechnym występowaniem więzi opartych na bezpośrednich stosunkach o charakterze osobistym, intymnym i przeważnie niedobrowolnym, w odróżnieniu od celowego czy rzeczowego<sup>30</sup>. Takie rozumienie „grupy pierwotnej” jest przyjmowane w niniejszej pracy, przy czym już na samym wstępie poddaję hipotetycznie w wątpliwość fakt istnienia jedynie trzech typów desygnatów tego terminu.

Pierwotność tego rodzaju małej grupy społecznej wynika nie tylko z faktu, iż jest ona spotykana we wszystkich typach społeczeństw, ale również z tego, że jest pierwszą zbiorowością, z którą spotyka się jednostka oraz (co być może najważniejsze) że pełni ona wobec niej funkcje przekaznika najważniejszych informacji o społeczeństwie, dostarczając kluczowych kategorii, poprzez które jednostka postrzega zewnętrzną rzeczywistość, jak i samą siebie, kształtując w ramach tej rzeczywistości swą społeczną „naturę”. Grupa pierwotna stanowi jednocześnie ważny, o ile nie jedyny, przekaznik tzw. ideałów pierwotnych [Cooley 1992b], odpowiedzialnych za kształtowanie się w późniejszych okresach życia jednostki poczucia typu „My”, spójności grupowej i szeroko rozumianej wspólnoty.

Natomiast przez „wspólnotę religijną” rozumiem tu taki typ zbiorowości społecznej, której członkowie odczuwają silną więź interpersonalną istniejącą w jej obrębie oraz która stanowi także, przynajmniej w niektórych aspektach, grupę samowystarczalną i zaspokajającą szeroki wachlarz potrzeb jej członków, dzielących poczucie wzajemnej przynależności, bazujące głównie na wspólnocie doznań, praktyk oraz przekonań dotyczących zjawisk i rzeczywistości natury religijnej („nadprzyrodzonej”). Stosunki społeczne panujące w jej obrębie bywają oparte na przyjaźni, często sąsiedztwie, pokrewieństwie czy też określonej wspólnocie moralnej (wspólnocie norm i wartości moralnych).

---

<sup>30</sup> Definicja ta w zasadny sposób może odnoszona być i zestawiana z opisowym aspektem definicji Cooleya; por. [Mucha 1992: 54].



Najważniejsza hipoteza tej pracy, której najprostszą werbalizację stanowi jej tytuł, nie jest hipotezą wyłącznie heurystyczną. Oznacza to, iż nie ograniczam się do wysunięcia postulatu badania „wspólnoty religijnej” i traktowania jej jako grupy pierwotnej tylko i wyłącznie w celach heurystycznych. Hipoteza ta zmierza raczej w kierunku uznania „wspólnoty religijnej” za jeden z typów „grupy pierwotnej”.

Poszczególne, konkretne wspólnoty religijne potrafią różnić się między sobą, niekiedy bardzo znacznie. Gama tego typu grup jest szeroka. Pamiętać należy, że „natężenie” cech grup pierwotnych w zestawieniu z cechami „wtórnymi” może się w poszczególnych przypadkach różnić, co sprawia, że grupa nabiera niekiedy raczej charakteru *Gesellschaft* niż *Gemeinschaft*. Jednakże przyjęte na potrzeby tej pracy konkretne rozumienie wspólnoty religijnej pozwala, jak sądzę, w stosunkowo prosty sposób odróżnić wspólnoty religijne od innych grup społecznych.

Na płaszczyźnie badawczej weryfikacji tej hipotezy, stosowane będzie podejście dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze, będzie ono obejmować zasadniczo analizę teoretyczną określonego typu zjawiska („wspólnota religijna» jako »grupa pierwotna«”). Będzie ona przeprowadzana poprzez podjęcie próby opisu zjawiska w ścisłym nawiązaniu do wybranych elementów teorii socjologicznych i poczynionych założeń, które zostały już wcześniej przedstawione.

Po drugie zaś, podjęte zostaną analizy *empirycznego przypadku* wspólnoty religijnej.

Obydwa nurty analiz będą traktowane tu współbieżnie oraz dopełniająco względem siebie, jako że zakładam, iż analizowana przeze mnie rzeczywistość empiryczna jest istotnościowo związana z jej opisem teoretycznym.

### 3. INTERPRETACJA RZECZYWISTOŚCI. METODY I TECHNIKI BADAWCZE

Do problematyki metodologicznej zaliczyć można rozważania dotyczące aparatury teoretyczno-pojęciowej, czynione w rozdziale wcześniejszym. Wydzielenie owej problematyki podyktowane zostało tym, iż można ją uznać za pogranicze sfery teorii i metodologii. Rozdział niniejszy dotyczy raczej problematyki warsztatowej analiz badawczych, choć oczywiście nie może być ona brana pod uwagę bez uwzględnienia jej silnych powiązań z zagadnieniami teoriopoznawczymi.

Obranie i stosowanie określonego typu metody interpretacji danych nie jest zadaniem łatwym. Być może właśnie wybór metody, rozstrzygnięcie, pociąga za sobą największą liczbę uproszczeń i kompromisów. Z kolei owe uproszczenia i kompromisy — konieczne, jak się wydaje, ze względu na wysoce złożoną materię badawczą i niedoskonałe narzędzia poznania — wywierają znaczący wpływ na konstruowanie (modelowanie) przedmiotu analiz.

Silną pokusą w socjologicznych analizach rzeczywistości społecznej jest obranie względem niej nastawienia „obiektywistycznego”, dominującego w naukowych badaniach tego rodzaju. Pokusa ta jest tym silniejsza, im większa panuje w środowisku badaczy społecznych zgoda co do poprawności definiowania i analizowania przedmiotu owego poznania. Zgoda ta obejmuje z jednej strony definicje charakteru rzeczywistości badanej, z drugiej zaś określa metody i techniki badawcze<sup>31</sup> uznane za najbardziej adekwatne względem jej właściwości.

---

<sup>31</sup> Oba terminy: „metoda badawcza” i „technika badawcza” bywają często używane synonimicznie, np. [Sawiński 1992]. Terminy te różnicują w sposób następujący.

rzeczywistości kulturowo-społecznej, dotyczącymi określonych klas zdarzeń, obiektów, faktów, procesów, relacji itp.

Obrane przeze mnie, w analizach rzeczywistości *stricte* empirycznej, techniki badawcze, obejmują dwa przypadki — wywiad nieustrukturalizowany i obserwację uczestniczącą.

Wywiad stanowi, zarówno w socjologii jak i w psychologii, jedną z podstawowych technik zbierania informacji i badania opinii publicznej<sup>34</sup>. Technika wywiadu, wykorzystana na potrzeby tej pracy, jest wywiadem socjologicznym, tj. przeznaczonym do analiz procesów i zjawisk społecznych na drodze łączenia w większą całość niejednorodnych danych uzyskanych w rozmowie. W swym przebiegu kształtował się on jako wywiad swobodny (luźna rozmowa o charakterze rozpoznawczym, pytania otwarte, brak zapisu rozmowy w czasie jej trwania), ustny (niepisemna forma udzielania odpowiedzi), panelowy (przeprowadzany wielokrotnie), przedmiotowo-treściowy (rozmowa dotycząca zarówno pytań o fakty jak i o opinie), prowadzony w sposób neutralny.

Obserwacja, tak jak i wywiad, jest jednym z najczęściej stosowanych sposobów zbierania danych<sup>35</sup>. W naukach społecznych polega na w miarę selektywnym rejestrowaniu fizyczno-biologicznych aspektów ludzkich działań oraz procesów kształtowania się przestrzennych relacji między jednostkami, czy grupami. Przeprowadzona przeze mnie obserwacja w ramach wspomianej wspólnoty religijnej miała charakter nieustrukturalizowany i uczestniczący. Nie miała ona ściśle ustalonego zestawu pytań, na które w czasie jej trwania można byłoby znaleźć odpowiedzi. Nie była również „uzbrojona” w wyraźnie określone kategorie badawcze, wedle których mogłyby być postrzegane, rejestrowane i klasyfikowane konkretne zaobserwowane sytuacje. Obserwacja ta była przeprowadzona

---

<sup>34</sup> Zob. rozdział pt. *Wywiad socjologiczny* w [Mayntz, Holm, Hübner 1985: 131-155].

<sup>35</sup> Zob. rozdział pt. *Metody obserwacji* w [Mayntz, Holm, Hübner 1985: 111-130].

jako uczestnicząca, tj. w jej trakcie pełniłem równocześnie rolę badacza jak i członka obserwowanej grupy społecznej.

Kategorie badawcze i pytania problemowe zostały sformułowane głównie w trakcie obserwacji i wywiadu, a także po ich zakończeniu. Wyjście takie, niezbyt często spotykane, bywa dopuszczalne wtedy, gdy istnieją wystarczająco silne przesłanki do uznania, iż badacz danej grupy społecznej już przed przystąpieniem do badania posiada bardzo dobrą znajomość swego przedmiotu badawczego. Znajomość ta, przy obraniu określonych zasad formułowania hipotez i konkluzji, może być uznana za materiał badawczy (dane badawcze).

Obydwa wspomniane tu sposoby pozyskiwania danych badawczych są stosunkowo często spotykane w socjologiczno-antropologicznych analizach wspólnot religijnych i innych ugrupowań społecznych (stanowią one podstawowe techniki badawcze dla np. analiz opisanych w [Shephard 1987, Williams 1991, Winter 1991]).

Pomocniczą funkcję wobec wymienionych technik pełnił przeprowadzony test socjometryczny, którego celem stało się ujawnienie istniejącej w grupie ukrytej struktury atrakcyjności interpersonalnej.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie wybrałem te techniki badawcze, jest stosunkowo prosta. W przypadku analizowanego w tej pracy problemu zdają się być one najwłaściwsze, gdyż ich „prowadzenie” odbywało się na przestrzeni bardzo długiego czasu (około 5 lat), w sposób w miarę możliwości dogłębny i w bardzo różnych sytuacjach.

Powyższe stwierdzenie, na pierwszy rzut oka, tchnie wielkim optymizmem. Jaką to argumentację może wysunąć badacz społecznej rzeczywistości, aby móc stwierdzić dogłębną znajomość przedmiotu analiz? Przypadki wydają się być tylko dwa. Pierwszy to posiadanie wiedzy istniejącej na takim metapoziomie analiz, której prawdziwość jest samopotwierdzalna i nie wymagająca weryfikacji (a przez to i nefalsyfikowalna). Wiedza naukowa tego rodzaju, rzecz jasna, nie istnieje. Druga możliwość to bycie zarówno badaczem przedmiotu poznania jak i ele-

mentem tegoż przedmiotu. Tak właśnie jest w niniejszym przypadku. Wiedza pierwszego typu stanowi jednakże często inspirację dla podejmowania (udanych lub też i nieudanych) prób konstrukcji wiedzy naukowej.

Członkiem analizowanej wspólnoty religijnej byłem nieomal od samego początku jej powstania (w poczet członków tej grupy religijnej zostałem przyjęty w niecały rok od tego momentu). Codzienne życie jej członków jak i całe jej funkcjonowanie jest mi, jak sądzę, bardzo dobrze znane.

Trzeba tu jednakże z uwagą spojrzeć na bardzo ważny problem metodologiczny.

Głównym (tj. najczęściej spotykanym) typem postawy i sytuacji badawczej w ramach socjologii i antropologii jest postawa badacza, obierana przez socjologa-antropologa wychowanego zazwyczaj w odmiennej kulturze od tej, którą przyszło mu studiować. Sytuacja taka, szczególnie w antropologii kulturowej, jest bardzo powszechna. Jest tak być może dlatego, że już nawet studenci tegoż kierunku akademickiego są nauczani, iż badanie „obcych” to w praktyce przyjęcie poprawnego stanowiska, niwelującego „niebezpieczeństwa” badania kulturowo tożsamych badaczowi jednostek. Badanie zaś „swoich” miałyby prowadzić do stosunkowo dużego stopnia nieobiektywności prowadzonych analiz, nieobiektywności choćby i nieświadomianej.

Jak jednak można rozwiązać niniejszy problem, czy też ustrzec się przed niebezpieczeństwem pojawienia się naukowej nierzetelności i stronniczości?

W naukach społecznych spotykana jest niekiedy myśl czy też przekonanie dotyczące tego, iż badacz pochodzący z grupy społecznej, którą bada, pomimo wymienionych wyżej niebezpieczeństw, posiada znacznie szersze możliwości bardziej dogłębnego i komplementarnego oglądu elementów własnej kultury. Spostrzeżenie to nabiera jeszcze większego znaczenia, gdy zgodzimy się z poglądem, iż celem analiz socjologiczno-antropologicznych grup społecznych *jest opisanie całej kultury grupy ludzkiej, zaś owo opisanie powinno, na tyle na ile jest to możliwe,*

być przeprowadzone z punktu widzenia członków tejże kultury [Jones 1988: 31]<sup>36</sup>.

Proste rozstrzygnięcie tego, która z powyższych perspektyw analiz jest lepsza, jest chyba zadaniem niemożliwym. Zarówno podejście „z zewnątrz” jak i „od wewnątrz” ma swoje zalety i wady. Każdemu z nich przypisane są poważne uzasadnienia dotyczące wartości ich stosowania. Każde z nich pomija pewne obszary analizowanej rzeczywistości, a przynajmniej przygląda się jej z odmiennego nieco punktu widzenia. To, które z nich zostaje zastosowane w konkretnych badaniach, zależy w przeważającej mierze od pewnego rodzaju intuicji badawczej, jak i niekiedy od istniejących zewnętrznych wymogów sytuacyjnych.

Obrana przeze mnie perspektywa analiz jest silnie osadzona w ramach relatywistycznych podejść badawczych. Jednakże w tym przypadku siła tego osadzenia zmusza niejako badacza do stałego koncentrowania uwagi na tym, gdzie przebiega granica pomiędzy naukowym, relatywistycznym oglądem rzeczywistości, a jej własnym autoopisem i autointerpretacją.

Podjęcie analiz terenu dobrze mi znanego pozwoliło na pominięcie w procesie badawczym bardzo ważnego etapu, jakim jest zwiad badawczy (tzw. badania pilotażowe), podejmowany w celu bliższego rozpoznania badawczej problematyki. Zakładana przeze mnie względna znajomość podstawowych zjawisk i mechanizmów, charakterystycznych dla anali-

---

<sup>36</sup> Poruszony tu problem jest związany z problematyką relatywizmu w badaniach społecznych. Analizowanie określonej kultury z punktu widzenia zewnętrznego wobec niej obserwatora w literaturze przedmiotu zwane bywa perspektywą typu *etic view*. Postawa zaś odmienna (opisywanie kultury „od wewnątrz”, przez badaczy uwzględniających punkt widzenia jej normalnych, codziennych uczestników) perspektywą typu *emic view*. „[...] badania emiczne mają być odpowiednikiem tego, co nazwać można rekonstrukcją kultury charakteryzowanej podmiotowo bez imputowania sądów płynących z kultury i języka badacza; z drugiej strony — analizy etyczne to badania posługujące się z założenia takimi imputacjami” [Buchowski, Burszta 1992: 85]. Zob. też [Burszta 1986: 109-116].

zowanej zbiorowości, umożliwiła stosunkowo precyzyjne określenie pro-  
blernu badawczego oraz taką konstrukcję sytuacji badawczej (przynaj-  
mniej w założeniach), w której — jak się wydaje — *wizja zjawisk*  
*pewnego rodzaju przekształca się w coraz pełniejszą i coraz lepiej spraw-*  
*dzoną ich teorię sensu stricto* [Nowak 1985: 58].

Podejście metodologiczne, obrane w tej pracy, ma za zadanie wykro-  
czenie w badaniach poza perspektywę li tylko czysto obserwacyjną,  
a więc taką, w ramach której dochodzi jedynie do postrzegania i „zew-  
nętrznej” interpretacji zachodzących stosunków ruchowo-przestrzennych  
w danej grupie społecznej. Stara się ono podążać raczej w kierunku  
perspektywy interpretacyjno-rozumiejącej, podejmującej próby wielo-  
aspektowej interpretacji zachowań ludzkich oraz efektów tych działań,  
nie pomijając przy tym analiz wartościowań, postaw, dążeń, stanów  
psychicznych itp. Z gruntu, jak się wydaje, zbliżone jest ono do koncepcji  
Floriana Znanieckiego badania kultury z wykorzystaniem *współczynnika*  
*humanistycznego* zarówno w aspekcie definiowania postępowania bada-  
cza kultury, jak i określania zasadniczych, konstytutywnych cech tejże  
rzeczywistości<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Koncepcja *współczynnika humanistycznego* została przez Znanieckiego zapre-  
zentowana szerzej w wydanej w Nowym Jorku w 1934 r. książce pt. *The Method of*  
*Sociology* (podstawy tej koncepcji pojawiają się już w książce pt. *Wstęp do socjologii*  
z roku 1922). W języku polskim dostępny jest opublikowany fragment drugiego  
rozdziału tejże książki w przekładzie Jerzego Szackiego [Znaniecki 1986]. W innej  
książce Znaniecki pisze: „Badacz kultury [...], który stara się odkryć ład wśród faktów  
empirycznych, [...] które zależą od tych czynników [czynników ludzkich], są przez  
nie stwarzane i utrzymywane. Aby wypełnić to zadanie, ujmuje on każdy badany przez  
siebie fakt empiryczny, z tym, co nazwalibyśmy *współczynnikiem humanistycznym*, tj.  
tak, jak fakt ten jawi się tym jednostkom ludzkim, które go doświadczają i używają”  
[Znaniecki 1971: 228].

## 4. OPIS I ANALIZA WSPÓLNOTY RELIGIJNEJ

Jak już wspomniałem, analizowany tu fragment rzeczywistości społecznej będzie przedstawiany na dwóch płaszczyznach, obejmujących *typ zjawiska* i jego *empiryczny przypadek*.

Funkcją niniejszego rozdziału jest prezentacja analiz rzeczywistości wspólnotowej oraz prowadzenie nad nią namysłu. W części pierwszej umieszczony został opis empirycznego przypadku wspólnoty religijnej. W części drugiej — analizy porównawczo-teoretyczne badanej wspólnoty religijnej i typu idealnego grupy pierwotnej. Konstrukcja części empirycznej pracy wykracza nieco poza ramy standardowego opisu. Obejmuje ona także szerszy społeczno-strukturalny kontekst istnienia i funkcjonowania opisywanej wspólnoty. Zaprezentowane zostaną tu informacje dotyczące religijnego ruchu społecznego, w obrębie którego jest ona lokalizowana. Analizom tego ruchu towarzyszyć będzie opis miejsca wspólnoty w ruchu oraz wzajemnych stosunków pomiędzy ruchem, państwem i Kościołem rzymskokatolickim. Wraz z opisami empirycznymi będą się pojawiać teoretyczne rozważania dotyczące konkretnych zjawisk, przedmiotów, sytuacji i procesów. Takie ujęcie owych dwóch płaszczyzn badawczych pozwoli również zająć się próbą weryfikacji obranej w tej pracy głównej hipotezy badawczej.

### 4.1. SPONTANICZNOŚĆ I UWIKŁANIE

We wstępie do niniejszej pracy wspomniałem, iż analizowana tu wspólnota religijna mieści się w ramach neopentakostalnego katolickiego



przebudzenia religijnego, który pojawił się w ramach Ruchu Światło-Życie. Nurt neopentakostalny (zwany także neozielonoświątkowym, czy też najczęściej charyzmatycznym) nie jest wcale nurtem dominującym w tymże ruchu religijnym. Jednakże ze względu na to, iż korzenie opisywanej tu wspólnoty nawiązują również do nurtu niecharyzmatycznego<sup>38</sup>, godnym uwagi zdaje się być poświęcenie nieco więcej uwagi samemu Ruchowi.

Ruch Światło-Życie, jak sądzę, z powodzeniem — przy obraniu kilku tylko ograniczeń, może być analizowany i odnoszony do teoretyczno-dekryptywnych kategorii pojawiających się w ramach analiz tzw. Nowych Ruchów Religijnych.

Historia Ruchu jest bardzo interesująca<sup>39</sup>. W latach pięćdziesiątych, poza procesami industrializacji, urbanizacji i modernizacji, które w zasadzie wszędzie związane były z „obumieraniem sacrum”, wspomnieć

---

<sup>38</sup> Owo nawiązanie jest ważne m.in. z tego powodu, iż pewna część członków wspólnoty wywodzi się pierwotnie z nurtu niecharyzmatycznego oraz że naczelną władzą w Ruchu (sprawowana przez wydelegowanych przedstawicieli formalnej struktury Kościoła rzymskokatolickiego) obejmuje swym zasięgiem obydwie nurty.

<sup>39</sup> Analiz i opisów Ruchu Światło-Życie obecnych w literaturze przedmiotu jest niewiele. Do godnych polecenia zaliczyć można: Hałas 1991 (krótka historia Ruchu, analizy religijnych „karier” członków ruchu), Lewenstein, Melchior 1988 oraz 1991 (kontranomijna interpretacja Ruchu), Mucha 1993 (praca obejmuje między innymi: krótką historię Ruchu oraz jego powiązania makrostrukturalne), Mucha, Żaba 1992: 54-66 (historia Ruchu oraz analiza jego „interpretacji politycznych”), Nosowski 1989 (historia Ruchu, miejsce w Kościele rzymskokatolickim, analiza wybranych zagadnień). Wszystkie z powyższych pozycji dotyczą bezpośrednio tylko, jak sądzę po ich bliższej analizie, jednego z nurtów w Ruchu Oazowym. W dalszej części pracy nazywam go nurtem liturgiczno-biblijnym, zestawiając go z nurtem ekumeniczno-ewangelizacyjno-charyzmatycznym. Pomimo tego, iż nikt z autorów tych prac nie przeprowadza pogłębionej analizy Ruchu, z różnych zresztą jak się wydaje powodów, stanowią one cenny wkład do analiz ruchów religijnych w Polsce. Istnieje również książka o Ruchu Światło-Życie autorstwa K. Brodzkiego i J. Wojny [Brodzki, Wojna 1988], prezentuje ona ideologiczną interpretację Ruchu, cytuje wiele wewnętrznych dokumentów Ruchu.

należy o aktywnej polityce ateistycznego, komunistycznego państwa [Walaszek 1986]. Dążyło ono do zredukowania religijnego życia do sfery prywatnej i wyeliminowania go z szerszej sfery publicznej [Michel 1990, 1995]. Podejmowało również szeroko zakrojone próby przejęcia totalnej kontroli nad wszystkimi politycznymi, kulturowymi i religijnymi zasobami. Równocześnie, i jakby w przeciwieństwie do wspomnianych trendów, towarzyszyło im umacnianie i rozbudowa instytucjonalnej sfery Kościoła rzymskokatolickiego. W stosunku do szerszego środowiska społecznego właśnie instytucjonalność Kościoła stała się jego najłatwiej postrzeganą cechą i funkcją [por. Johnston i Figa 1988, Walaszek 1986].

Patrząc na zadania, jakie Ruch Światło-Życie postawił przed sobą już od samego początku swego istnienia, wyróżnić można kilka najważniejszych:

- 1) podejmowanie działań idących ku przekształcaniu indywidualnego życia członków ruchu,
- 2) zmiana ich najbliższego otoczenia społecznego,
- 3) bazujące na ideach chrystocentrycznych, podejmowanie form aktywności, które miałyby zmieniać członków Ruchu w nowych ludzi, stających się reprezentantami „nowej wspólnoty”, której członkowie z kolei mieliby być depozytariuszami i współtwórcami „nowej kultury”,
- 4) dawanie szerszemu środowisku społecznemu „świadczenia życia” poprzez obieranie stylu życia zgodnego z wyznawanymi zasadami i wartościami,
- 5) przekształcanie parafii we „wspólnotę wspólnot”, wspólnotę ludzi „nowonarodzonych” — wiernych i duchownych, przyjmujących na siebie odpowiedzialność za doskonalenie i propagowanie religijnego stylu życia,
- 6) przekształcanie całego społeczeństwa, poprzez rozszerzanie wpływów i zakresu obowiązywania „nowej kultury”.

Dwa ostatnie zadania Ruchu, jak się wydaje, formułowane i wdrażane w praktykę są tylko przez część wspólnot religijnych identyfikujących się z tym ruchem.

Ruch Światło-Życie powstał jako nieformalne, spontaniczne ugrupowanie, zainicjowane przez osoby skupione wokół ojca Franciszka Blachnickiego. Pozostając do dzisiaj bez wątpienia ruchem społecznym, podkreślał on zawsze swe ściste związki z Kościołem rzymskokatolickim. Między innymi poprzez takie właśnie samozdefiniowanie Ruch był i jest w stały sposób związany z wymiarem instytucjonalnym Kościoła<sup>40</sup>. Patrząc na dzieje Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, a w szczególności na okres powojenny, sądzić można, iż właśnie ten instytucjonalny wymiar Kościoła przybrał szczególnie dużą siłę swego manifestowania, które w swym zewnętrznym przejawie wydawało się niekiedy silniejsze od jego innych aspektów, wymiarów czy funkcji (np. *stricte* religijnych). Na pewno wymiar ten jawił się jako znacznie jaskrawszy w zestawieniu z Kościołem rzymskokatolickim w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Zasadniczy powód, generujący tego typu sytuację wydaje się być całkiem prosty. W okresie zaborów (lata 1795-1818) oraz później w okresie komunizmu, Kościół rzymskokatolicki pełnił polityczną funkcję opozycji względem organizacji państwa i jego ideologii. Z tych to między innymi względów Kościół stale wzmacniał i rozbudowywał swój wymiar instytucjonalny — aby przezeń podejmować mniej lub bardziej udane wyzwania raz to napływające od strony państwa, raz to kierowane ku jego konkretnym instytucjom.

Zasadnicza oś konfliktu, istniejąca pomiędzy szeroko rozumianym Kościołem a państwem, była wyrazem szerszego zjawiska tłumienia wszelkiej opozycji — a takąż rolę opozycyjną pełnił między innymi Kościół — w zasadzie jedyna oficjalnie tolerowana w Polsce przez władze organizacja o opozycyjnym względem państwa charakterze. Konflikt pomiędzy państwem a Kościołem z czasem nabierał coraz wyraźniejszego charakteru, politycznego w swym wymiarze, wydźwięku i skutkach.

---

<sup>40</sup> Przez kościół instytucjonalny rozumiem tu całość formalnych relacji i stanowisk władzy w Kościele, całość ściśle określonej w jego ramach hierarchii odpowiedzialności i przywództwa, a także funkcjonujące w nim instytucje.

W kontekście konfliktów, istniejących pomiędzy państwem a Kościołem, kształtować zaczyna się Ruch Światło-Życie. Powstaje jako spontaniczny ruch młodzieży katolickiej, skupionej początkowo wokół księdza Blachnickiego, do którego z czasem przyłączają się niektórzy ich starsi krewni i inni dorośli (świeccy jak i duchowni). Podanie dokładniejszej liczby członków tego ruchu jest w zasadzie niemożliwe. W tabeli 1 podano szacunkowe dane dotyczące stałych członków Ruchu (wg oficjalnych danych samego Ruchu). Wiedzieć jednak należy, iż są to dane szacunkowe — sposób liczenia członków Ruchu wskazuje na lekkie zaniżanie tych wartości oraz na nieuwzględnienie w statystykach niektórych wspólnot<sup>41</sup>.

TABELA 1

**Liczba stałych członków Ruchu Światło-Życie**

(W kilku ostatnich latach — nieznaczny spadek członków Ruchu; brak dokładniejszych danych)<sup>42</sup>

1969 — 700 osób	1976 — 20 tys. osób	1984 — 64 tys. osób
1970 — 1 tys. osób	1978 — 30 tys. osób	1985 — 70 tys. osób
1971 — 1,5 tys. osób	1979 — 30 tys. osób	1986 — 76 tys. osób
1972 — 3,5 tys. osób	1980 — 40 tys. osób	1987 — 77 tys. osób
1973 — 6 tys. osób	1981 — 45 tys. osób	1988 — 77 tys. osób
1974 — 9,5 tys. osób	1982 — 50 tys. osób	
1975 — 14 tys. osób	1983 — 53 tys. osób	

<sup>41</sup> Dane o liczbie członków obliczane są głównie na podstawie formalnych sprawozdań proboszczów parafii, w których funkcjonują takie wspólnoty oraz zgłaszanych do centrali Ruchu liczby uczestników rekolekcji wakacyjnych. Rzeczywista znajomość liczby członków wspólnot przez proboszczów nasuwa wiele wątpliwości. W praktyce, niektóre wakacyjne rekolekcje wspólnot Ruchu Światło-Życie nie są zgłaszane do centrali.

<sup>42</sup> Od 1989 roku dane o liczbie stałych członków Ruchu Światło-Życie są niedostępne. „Centrala” Ruchu nie dysponuje takimi danymi.

Każda bardziej zorganizowana zbiorowość społeczna potrzebuje dla swego w miarę poprawnego funkcjonowania spełnienia między innymi tych imperatywów funkcjonalnych, które obejmują przynajmniej podstawę jej egzystencji materialnej oraz jakąś szerszą zasadę organizującą jej istnienie, rozwój itp. Powstający w latach pięćdziesiątych Ruch Światło-Życie nie wypracowywał od samych początków swej bazy materialnej. W pewnym sensie przyszedł w tej dziedzinie już „na gotowe”. Wspólnoty oazowe powstawały najczęściej przy parafiach, zwykle organizowane były przez lokalnych księży (choć znanych jest mi wiele wyjątków od tej „zasady”, gdzie „założycielami” wspólnot oazowych były osoby świeckie). Z tych też powodów wykorzystywały one do swoich celów materialne, a niekiedy i finansowe zasoby Kościoła. Korzystały z kościelnych zabudowań, w których odbywały się spotkania członków Ruchu. Nierzadko otrzymywały też wsparcie finansowe przy organizowaniu rekolekcji wakacyjnych. Jednakże na tym nie kończyły się ważne dla istnienia Ruchu i jego rozwoju korzyści, czerpane z faktu odnajdywania siebie w ramach Kościoła. Jeszcze ważniejszą stała się sfera niematerialnych z nim powiązań. Sfera ta obejmowała przede wszystkim uczestnictwo w symbolicznych dobrach Kościoła — choćby takich jak doktryna religijna, kult religijny, symbole religijne, dziedzictwo Pisma Świętego itp., oraz w zasobach organizacyjnych — zaadaptowanie dla swoich potrzeb hierarchicznej struktury przywództwa, wzorowanej na strukturze władzy w Kościele, posiadanie teologicznie oraz biblijnie wykształconych liderów i członków (duchownych jak i świeckich), możliwość szerszego korzystania z różnorodnych instytucji działających w ramach Kościoła etc.

Ruch ten nie był jednak jedyną stroną, która w tej relacji odnosiła korzyści. Pewne pożytki z istnienia tego związku czerpał i Kościół instytucjonalny. Przede wszystkim umocnił swoje wpływy w nowym dla siebie sektorze rzeczywistości społecznej — sektorze ruchów społecznych, w którym odnajdywać zaczęło swoje miejsce coraz więcej młodzieży i dorosłych, których nie zadowalały w pełni formy religijnej ekspresji i stylu życia, oferowane przez silnie zinstytucjonalizowany

Kościół. Ruch jednocześnie zyskał silnego obrońcę w konfliktach, jakie zaczęły narastać między nim a antyreligijnym, wrogo nastawionym wobec Ruchu państwem [Mucha, Żaba 1992], w ramach którego Ruch Światło-Życie stanowił wówczas przykład jednego z nielicznych (o ile nawet nie jedyne), niezależnego od władz administracyjnych, dużego ruchu młodzieżowego.

W relacjach pomiędzy Kościołem a Ruchem, w początkowym okresie pojawiały się jedynie nieliczne napięcia, które zresztą miały raczej lokalny charakter, obracający się wokół niechęci niektórych parafialnych księży do tego typu form samodzielnej i spontanicznej działalności w ogóle.

Druga połowa lat osiemdziesiątych w Polsce jest okresem bardzo szczególnym. Kraj wchodzi w fazę silnych przekształceń systemowych. Zmianom zaczyna podlegać ustrój państwa, niszczone i przekształcają się stare instytucje, powstaje wiele nowych, do tej pory „z praktyki” w Europie Wschodniej nie znanych. Różnorodnym przekształceniom podlega szeroko rozumiana kultura. Zmieniają się społeczno-ekonomiczne warunki funkcjonowania wielu grup społecznych. Działania większości z nich, jeśli mają być kulturowo skuteczne, podejmowane muszą być teraz w ramach zmienionych, zarówno „globalnych” jak i „lokalnych”, definicji sytuacji [Thomas 1927].

Wystąpienie zmiany systemowej w Polsce miało ważne następstwa co do redefinicji nie tylko niektórych funkcji państwa, interpretowanych jako niezbędne, ale także dla redefinicji roli Kościoła katolickiego [Michel 1991, Gowin 1995]. Funkcja opozycyjna Kościoła wobec państwa zanikła. Z pozycji broniącego się opozycjonisty przeszedł on w sferę bycia bardzo ważnym i wpływowym czynnikiem w prowadzeniu przez państwo polityki społeczno-ekonomicznej. Przemiany sytuacji społeczno-kulturowej wywołały także redefiniowanie roli spontanicznych ruchów społecznych w Polsce. Wraz ze zmianami warunków dla społecznej działalności oraz zwiększeniem się łatwości mobilizacji zasobów [Zald, McCarthy 1979; Turner b.d.], rozwijać się i powstawać zaczyna wiele Nowych Ruchów Społecznych — gros z nich to Nowe Ruchy Religijne [Robbins 1988].

Ruch Oazowy nigdy nie będąc ruchem stricte politycznym [Mucha 1993], nie był bezpośrednio powodowany zmianami bazującymi na przekształceniach sektora politycznego w Polsce<sup>43</sup>. Jednakże jego religijny, samokształceniowy i ewangelizacyjny charakter wywoływał w nim zmiany w konfrontacji z przekształcającą się rzeczywistością społeczną.

Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Polsce to okres silnych dążeń idących w kierunku zaistnienia totalnej zmiany systemowej. Jednakże już na jakiś czas wcześniej głębokie zmiany przeżywał sam Ruch. W jego ramach coraz wyraźniej kształtować zaczęła się amorficzność ruchu *sensu stricto*. Formują się w nim dwa nurty. Pierwszy z nich nazywam *nurtem liturgiczno-biblijnym*, drugi *charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznym*, lokującym się w ramach neopentakostalnego katolickiego ożywienia religijnego. Amorficzny charakter Ruchu, a właściwie zasadnicze cechy jego obu nurtów, w swym zewnętrznym charakterze, wyznaczany jest głównie przez różnice definiowania przez owe nurty swych własnych dążeń organizacyjno-emancypacyjnych, oraz ustosunkowań do szerszej rzeczywistości społecznej.

Nurt liturgiczno-biblijny jest nurtem, który może być uznany w Ruchu Światło-Życie za „tradycyjny” i „dominujący”. Wspólnoty tego nurtu realizują w pełni cztery pierwsze, wspomniane na początku zadania. Przyglądając się bliżej tym zadaniom, a także konfrontując je z ich społeczną praktyką realizacji, okazuje się, iż są one w przeważającej mierze skierowane niejako do wewnątrz grupy. Jeżeli kierowane są ku szerszemu środowisku społecznemu, to w skład ich wchodzi raczej te typy i formy aktywności, które nie dopuszczają do wejścia w konflikt z tym środowiskiem.

---

<sup>43</sup> Inny pogląd, opisujący Ruch Światło-Życie jako ugrupowanie o celowościowo prowadzonej, nielegalnej działalności antysocjalistycznej spotkać można w książce autorstwa Krzysztofa Brodzkiego i Józefa Wojny pt. *Oazy — Ruch Światło-Życie* [Brodzki, Wojna 1988].

Wspólnoty nurtu charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznego, do których należy analizowana wspólnota religijna, włączają w formy swojej aktywności także realizację tych zadań, które skierowane są na zewnątrz, i które powodują często, co potwierdza praktyka, wchodzenie z szerszym środowiskiem społecznym w różnorakie konflikty. Nurt ten jest specyficzny w zestawieniu z pierwszym nurtem przez to, że poszerza on swą praktykę o wymiary charyzmatyczny i ekumeniczny, wymiary w zasadzie całkowicie nieobecne w praktyce nurtu pierwszego. Innym, bardzo ważnym czynnikiem odróżniającym te dwa nurty jest to, iż nurt charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumeniczny podejmuje działania idące ku usamodzielnianiu się od instytucjonalnego Kościoła pod względem określonego typu zasobów. Mam tu na myśli zasadniczo bazę materialną i zasoby finansowe. Jednakże o ile mamy tu do czynienia z autonomizowaniem się w Ruchu sfery kapitału ekonomicznego, o tyle takie uniezależnianie się nie występuje wcale w sferze kapitału symbolicznego. Brak autonomii symboliczno-ideowej wzmacnia więc definiowanie oraz samodefiniowanie Ruchu Światło-Życie jako ruchu katolickiego („pomimo” silnie ekumenicznego nastawienia jego nurtu charyzmatycznego). Zresztą wszelkie sugestie, opisujące Ruch przez pryzmat sytuacji schizmy, traktowane są przez jego członków (wrażliwych na takie stwierdzenia) jako niesłuszne, czemu towarzyszy zwykle podejmowanie działań lub składanie deklaracji idących w kierunku udowodnienia swej prawowierności Kościołowi rzymskokatolickiemu.

Wśród przedstawicieli instytucjonalnego Kościoła Ruch ma równocześnie wielu zwolenników jak i adwersarzy. Jak wskazują na to moje obserwacje, w osądach rozróżniających oba te nurty znaczna ich część przebiega na linii raczej pozytywnych ocen kierowanych ku „tradycyjnemu” nurtowi liturgiczno-biblijnemu oraz raczej negatywnych ocen trudnego do kontrolowania, materialnie i do pewnego stopnia organizacyjnie autonomizującego się nurtu charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznego<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Znane są mi również przypadki skrajnie negatywnych postaw przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego wobec tego drugiego nurtu.



O wiele mniej zróżnicowany w swym charakterze jest stosunek obu nurtów Ruchu do instytucji Kościoła. Władza Kościoła jest w Ruchu postrzegana jako w pełni obdarzona autorytetem, któremu należy się posłuszeństwo. Specyficzne relacje występują pomiędzy omawianymi nurtami funkcjonującymi w Ruchu oazowym. Jego amorficzny charakter, a także to, iż jest on ruchem społecznym, potrafi generować sytuację, w której większość „tradycyjnych” wspólnot oazowych nie zdaje sobie sprawy z istnienia odmiennego nurtu w Ruchu<sup>45</sup>. W przeciętnej wspólnocie liturgiczno-biblijnej, w której funkcjonuje wiedza o wspólnotach oazowych nurtu drugiego, spotykane ustosunkowania obracają się często wokół pewnej niepewności co do obrania jasnej postawy względem niego<sup>46</sup>. Nurt charyzmatyczny w Ruchu swój stosunek do nurtu „tradycyjnego” określa w dwojaki sposób. Po pierwsze, jest on postrzegany jako pozytywny, stanowiący część tego samego Kościoła i oczywiście tego samego ruchu społecznego. Jest postrzegany jako niezbędny i pozytywny etap w rozwoju Ruchu, etap, który jednak musi przybrać obecnie nieco inny charakter. Określenie takie nie jest twierdzeniem wykluczającym nurt tradycyjny, ale staje się raczej postulatem głoszącym niejako funkcjonalną konieczność ewoluowania nurtu tradycyjnego.

Różnice pomiędzy tymi nurtami obserwowane są również w sferze charakterystyk osobowościowych ich członków. Wyjaśnianie tych różnic przez pryzmat właściwości procesów socjalizacyjno-wychowawczych istniejących w ramach owych nurtów wydaje się całkiem sensowne.

Obecnie w nurcie liturgiczno-biblijnym obserwuje się stosunkowo mały napływ nowych członków. Spora liczba członków odchodzi ze

---

<sup>45</sup> W ostatnim czasie sytuacja ta wydaje się zmieniać. Ze względu na bardzo wysoką społeczną aktywność „nietradycyjnego” nurtu jego znajomość, a przez to i obieranie postaw oceniających, staje się coraz powszechniejsze.

<sup>46</sup> Co ciekawe, spotykane są niekiedy nastawienia negatywne, uznające nurt ekumeniczno-ewangelizacyjno-charyzmatyczny za bardzo kontrowersyjny lub/i *mało katolicki*.

wspólnot tego nurtu. Spowodowane jest to między innymi wysokimi wymaganiami osobowościowymi (wzorce osobowościowe) formułowanymi w tym nurcie, przy jednoczesnej nieobecności mechanizmów ochronnych<sup>47</sup>.

Pomimo wielu podobieństw istniejących pomiędzy obydwoma nurtami, dotyczących środków i celów socjalizacyjno-wychowawczych, w nurcie liturgiczno-biblijnym szczególnie silny nacisk kładziony jest na samodoskonalenie. Przy silnym poczuciu własnej grzeszności i niedoskonałości, a w zasadzie również przy braku rzeczywistych możliwości absolutnej realizacji uznawanych ideałów i wartości, prowadzi to do frustracji wielu osób. Znaczna ich część odchodzi z Ruchu. Z uczestnictwa w Ruchu (w nurcie liturgiczno-biblijnym) rezygnują również bardzo często osoby w wieku powyżej 25 lat (silne zaangażowanie w pracę zawodową, własne obowiązki rodzinne itp.)<sup>48</sup>.

Przyptyw nowych członków w nurcie charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznym jest nie tylko stały, ale i stosunkowo znaczący. Sprawowane nad jednostkami procesy socjalizacyjno-wychowawcze generują w nich poczucie wolności, pewności i radości. Gwarancja realizacji definiowanych celów i ideałów upatrywana jest nie w samodoskonaleniu

---

<sup>47</sup> Mam tu na myśli mechanizmy (natury psychologicznej jak i społecznej) redukujące negatywne efekty sytuacji niepowodzeń na drodze osiągnięcia (realizacji) tychże wymogów-wzorców.

<sup>48</sup> Warto w tym miejscu wskazać na jeszcze jedną różnicę pomiędzy tymi nurtami. W formalnej strukturze Ruchu wydziela się trzy podstawowe typy ugrupowań, związanych z istnieniem podziału nawiązującego do grup wiekowych. Funkcjonują tam więc tzw. Oazy Dzieci Bożych (dzieci w wieku 7-14 lat), Oazy Młodzieżowe (od 15 do dwudziestu kilku lat); alternatywnie Oazy Studenckie oraz tzw. Oazy Rodzin (małżonkowie i ich małe dzieci). Jak łatwo zauważyć, mamy tu do czynienia z luką organizacyjną, która powoduje strukturalny brak umiejscowienia osób w wieku około, jak na to wskazuje praktyka, 25 lat i więcej, nie będących studentami ani małżonkami. Takie zróżnicowanie „stanowe” występuje prawie wyłącznie w tradycyjnym nurcie Ruchu.

ale w silnej osobistej relacji z Bogiem, który sam staje się gwarantem głoszonych przez ten nurt wartości. Nurt ten przestaje być nurtem młodzieżowym, stając się niejako „wielostanowym”; obejmującym dzieci, młodzież, studentów, dorosłych samotnych jak i całe rodziny. Odejścia stałych członków są rzadsze. Notuje się prawidłowość, wskazującą na to, iż pewna część członków nurtu liturgiczno-biblijnego przenosi swe znaczące uczestnictwo do wspólnot nurtu drugiego. Mobilność o kierunku odwrotnym nie jest w zasadzie obserwowana.

Ruch Światło-Życie ukształtował się w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego, stanowiąc jego agendę. Od samego początku kierował się w swych zamiarach i praktykach w stronę jawnej spontaniczności, czego ilustracją jest pojawienie się nowych wzorców wyrażania religijności. Z konieczności przyszło mu funkcjonować w obrębie antyreligijnego systemu politycznego, z punktu widzenia którego podejmował nielicencjonowaną działalność. Bazę umożliwiającą Ruchowi istnienie zapewnił Kościół rzymskokatolicki, który jednocześnie posiadał w ten sposób możliwość sprawowania nad nim kontroli. Dokonująca się transformacja systemowa stworzyła możliwość pojawiania się nowych form działalności społecznej — w tym i religijnej. Aspekt spontaniczny Ruchu posiadał szansę silniejszego uzewnętrznienia. Jednemu z nurtów w Ruchu sytuacja większej zewnętrznej swobody okazała się niepotrzebna. Pozostał on w swych „tradycyjnych” ramach. Nurt drugi zaczął sytuację tą wykorzystywać, kładąc między innymi nacisk na rozbudowę i autonomizowanie swych zasobów. W obrębie zasobów symboliczno-ideowych taka autonomizacja nie nastąpiła. Działania idące w kierunku częściowego usamodzielniania się Ruchu przez hierarchię Kościoła oceniane są w sposób zróżnicowany. Sam Ruch też oceniany jest różnorako, różne są również efekty wychowawcze obu nurtów Ruchu. Bazując na znanych mi źródłach wiem, iż wśród niektórych liderów nurtu charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznego rozważa się możliwość oficjalnego wystąpienia z Ruchu i stworzenia niezależnych od niego struktur. Możliwość wystąpienia z Kościoła rzymskokatolickiego nie jest brana pod uwagę.

## 4.2. GDZIE BÓG MÓWI DZIEN DOBRY

Niniejszy podrozdział wkracza zakresem swych rozważań znacznie dokładniej w obszar studium konkretnego przypadku niż było to czynione dotychczas. Podjęte zostają w jego ramach analizy wybranych funkcji, cech, aspektów, procesów, mechanizmów oraz zjawisk występujących w badanej wspólnotie. Ich dobór objął najważniejsze, moim zdaniem, zagadnienia, które mają bezpośredni wpływ z jednej strony na charakter, kształt i funkcjonowanie tej grupy, z drugiej strony zaś na jej postrzeganie — zarówno przez jej członków jak i reprezentantów rzeczywistości wobec niej „zewnątrznej”.

Ta część pracy stanowi próbę antropologiczno-socjologicznej względnie całościowej analizy, uważanych przeze mnie za najważniejsze, obszarów rzeczywistości, w ramach której żyją i funkcjonują członkowie konkretnej wspólnoty religijnej. Podejmowane wysiłki mają na celu uchwycenie, określenie i opisanie jej specyficznych elementów, stanowiących zbiór czynników wyróżniających (odróżniających) tę grupę społeczną od szerszego środowiska społeczno-kulturowego. Realizacja tego zadania zostaje podjęta poprzez budowę strukturalno-funkcjonalnej charakterystyki tej grupy społecznej. Pominięty zostanie tu jednakże opis głównych punktów doktryny religijnej wspólnoty. Jej przynależność do omawianego wcześniej ruchu społecznego wskazuje dokładnie, jak uważam, na jakich religijnych obszarach doktrynalnych jest ona sytuowana<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Prezentacja dogmatycznych zasad ugrupowań religijnych jest zwykle pomijana w analizach grup, w których zakres treści dogmatycznych uznawany jest za powszechnie znany lub łatwy do zidentyfikowania [np. Cyman 1987], uwzględniana jest zaś w badaniach ugrupowań mniej znanych [np. Pożaryska 1979].

#### 4.2.1. „Dom Zwycięstwa” — charakterystyka podstawowa

Omawiana tu wspólnota religijna to chrześcijańska wspólnota zawiązana ponad osiem lat temu (1988 r.) w ramach charyzmatyczno-ewangelizacyjno-ekumenicznego nurtu katolickiego Ruchu Światło-Życie<sup>50</sup>. Stanowi grupę składającą się z około 160-170 osób trwale się z nią identyfikujących<sup>51</sup>. Za wskaźnik tej samoidentyfikacji uznałem praktykę stałego uczestnictwa w życiu wspólnoty, w tym przede wszystkim członkostwo w tzw. „małych grupkach”, funkcjonujących w jej ramach. Najmłodszy członek wspólnoty to uczeń szóstej klasy szkoły podstawowej (12 lat), a osoba najstarsza ma około 50 lat<sup>52</sup>. W niektórych zewnętrznych przejawach funkcjonowania tej grupy społecznej udział biorą także osoby bez znaczącego w niej uczestnictwa. Ich szacunkowa liczba waha się w granicach między 20 a 30 osób. Przynależą tu dwa typy jednostek. Część z nich stanowią osoby formalnie rzecz biorąc spoza wspólnoty, które bądź to rozważają decyzje wstąpienia w jej szeregi, bądź starają się obrać jedynie rolę postronnych obserwatorów. Pozostała część tych osób składa się z jednostek „odwiedzających” np. określone spotkanie modlitewne wspólnoty, przy czym one same są członkami innych chrześcijańskich wspólnot, grup religijnych czy kościołów<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Prezentowane tu dane zostały zarejestrowane w marcu 1994 r. Opisywana w niniejszej pracy wspólnota powstała w początkowym okresie stosunkowo dynamicznego rozwoju nurtu charyzmatycznego w Ruchu Światło-Życie. Najważniejsze zmiany, głównie natury strukturalno-organizacyjnej, które zaszły od tego czasu do lata roku 1996 są opisane w Aneksie.

<sup>51</sup> Za trwałą identyfikację uznać można to, co w socjologiczno-antropologicznych analizach zwane bywa uczestnictwem znaczącym.

<sup>52</sup> W opisywanej wspólnocie obserwuje się rosnący napływ osób w wieku 30-50 lat.

<sup>53</sup> Podaję tu tylko szacunkowe dane dotyczące liczby członków badanej wspólnoty, gdyż ze względu na silny dynamizm tej grupy, dokładnie sprecyzowana liczba jednostek obowiązuje zazwyczaj nie dłużej niż tydzień lub dwa. Dlatego też postanowiłem podać wielkości szacunkowe, pozwalające na ocenę ilościowych proporcji niektórych zjawisk.

Fizyczny ośrodek skupienia wspólnoty stanowią dwa zaadaptowane i umeblowane przez jej członków pomieszczenia, będące jeszcze przed kilkoma laty salkami, w których odbywała się parafialna katechizacja na największym toruńskim osiedlu mieszkaniowym. Pomieszczenia te zostały oddane wspólnocie w użytkowanie przez proboszcza lokalnej parafii. Po około pięciu latach od powstania wspólnota zaczęła także korzystać, za zgodą proboszcza, z części dawnej kaplicy, stanowiącej kiedyś, przed wybudowaniem nowego kościoła, główne zabudowania parafialne. Starania wspólnoty o użytkowanie tego lokalu podyktowane zostały niewystarczalnością pomieszczeń dotychczasowych, zdolnych pomieścić nie więcej niż 100 osób.

W grudniu 1993 roku członkowie omawianej grupy świętowali szóstą rocznicę powstania wspólnoty. Świętu temu towarzyszyło ważne, z punktu widzenia jednostek w nim uczestniczących, wydarzenie. Liderzy wspólnoty po dłuższym namyśle postanowili nadać grupie imię. Nie nazwę, ale właśnie imię<sup>54</sup>. Nadanie imienia odbyło się w bardzo uroczysty, podniosły sposób. Zewnętrzne jego przejawy pozwalają uznać go za formę obrzędu religijnego. Jeden z lokalnych księży rzymskokatolickich — jedyny duchowny członek wspólnoty, stojąc na „podium”, z wyciągniętymi rękoma i dłońmi skierowanymi w stronę uczestników obrzędu po krótkiej, „cichej” modlitwie wypowiedział słowa: „»Domie Zwycięstwa«, ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Członkowie zgromadzenia jednogłośnie odpowiedzieli „Amen”.

Ów symboliczny obrzęd nadania imienia wspólnocie jest ważny i interesujący przynajmniej z dwóch powodów. Dążność jak i późniejsza powszechna zgoda (a nawet obserwowany entuzjazm) na obranie grupowego imienia przez członków niniejszej wspólnoty może być uznany za

---

<sup>54</sup> Sytuacja ta zdaje się być bardzo ciekawa, gdy uświadomimy sobie, iż zazwyczaj nazwy nadawane są przedmiotom, zaś imiona osobom, innym istotom żywym lub obiektom darzonym szczególną relacją uczuciową.

wskaźnik silnej spoistości grupy<sup>55</sup> oraz za działanie wzmacniające ową spoistość. Forma owego obrzędu, jak wcale nietrudno zauważyć, przypomina chrzest — sytuacja ta rozpatrywana być może zarówno jako pojawianie się nowych form aktywności religijnej (poprzez adaptację formalnych obrzędów religijnych) oraz, być może, jako pewna odmiana obrzędu (rytuału) przejścia.

#### 4.2.2. Struktura organizacyjna

Na organizacyjny aspekt *Domu Zwycięstwa* składa się zespół około trzydziestu, od trzy- do dziewięcioosobowych, podgrup (tzw. „małych grupiek”), utworzonych wedle zasady stopnia uczestnictwa jak i zasady homogeniczności płci ich uczestników (brak grupiek koedukacyjnych).

Stopnie uczestnictwa obejmują obecnie cztery wyróżnione poziomy, przy czym poziom najwyższy jest w stosunku do innych najbardziej zróżnicowany. Tworzą go w przeważającej mierze osoby najdłużej przebywające we wspólnocie, stanowiąc niejako jej trzon założycielski (członkowie pierwszych we wspólnocie „małych grupiek”). Jednostkom tym

---

<sup>55</sup> Spoistość grupową traktuję tu jako cechę grupy społecznej, wywodzącą się bezpośrednio od stopnia poziomu atrakcyjności danej grupy społecznej dla jej członków. Wysoka spoistość grupowa miałaby pociągać za sobą dużą efektywność działania grupy, występowanie w sytuacjach zagrożeń tylko niewielkiej dezorganizacji społecznej, silną, wewnętrzną kontrolę społeczną oraz skłonność do podejmowanie altruistycznych, prospołecznych (progrupowych) zachowań. Jan Olbrycht w jednej ze swych prac pisze o spoistości grupowej: „Spoistość to specyficzna własność grupy społecznej wynikła z działania relacji strukturalnych; jest to stan grupy charakteryzujący się stopniem intensywności i zagęszczeniem relacji łączących (więzi) między elementami w obrębie całości. [...] Wskaźnikiem [spoistości grupowej] będą zatem aktywne relacje łączące, czyli: wspólne (podzielane) postawy, wspólne działania (oparte na podzielanych postawach), wspólne wartości i normy (upośrednione przez jednostki dzielące postawy wobec nich), podzielane postawy wobec członków grupy (wzajemna atrakcyjność)” [Olbrycht 1987: 144].

przyznawany jest najszerszy zakres formalnej władzy we wspólnocie, ale także (jak na to wskazują badania socjometryczne) najszerszy zakres nieformalnej władzy, autorytetu i odpowiedzialności. Do grona tych osób zalicza się także główną liderkę wspólnoty, zwaną niekiedy moderatorem. Socjometryczne badania struktury atrakcyjności interpersonalnej w tej grupie wskazują na stosunkowo dużą liczbę wyborów kierowanych pod adresem liderów „małych grup”. Niewątpliwą gwiazdą socjometryczną okazała się moderatorka<sup>56</sup>.

Poziom najniższy to osoby funkcjonujące w ramach grup od niedawna. Nie przeszły one jeszcze żadnych wakacyjnych rekolekcji organizowanych przez wspólnotę<sup>57</sup>. Liderami (zwanymi *animatoremi*) małych grup na tym poziomie są osoby „po stopniu” drugim i trzecim<sup>58</sup>.

Poziom następny to zbiór małych grup (oraz ich liderów) po wakacyjnych rekolekcjach stopnia pierwszego. Osoby te, za wyjątkiem liderów, przeciętnie uczestniczą w życiu wspólnoty około sześć miesięcy do jednego roku.

Kolejny poziom to osoby po wakacyjnych rekolekcjach stopnia drugiego. Wszyscy liderzy tych grup to osoby „po trzecim stopniu”.

---

<sup>56</sup> Test socjometryczny przeprowadzony został wiosną 1992 roku, gdy wspólnota liczyła 60 osób. 47 wyborów dotyczyło moderatorki [Załęcki 1992].

<sup>57</sup> „Odbycie” rekolekcji stanowi jakby świadectwo przejścia na wyższy stopień. Nie jest to jednakże warunek konieczny. Znanych jest wiele przypadków „przechodzenia” na stopnie wyższe bez uczestniczenia w rekolekcjach oraz „wskakiwanie” nowych członków od razu np. na stopień drugi. O „wskoczeniu” na wyższy poziom decyduje grono animatorów bądź sama moderatorka. Decyzja taka jest podejmowana w oparciu o dokonanie pozytywnej oceny rozwoju religijno-moralnego określonego „kandydata”. Najczęściej osoby „wskakujące” to osoby o wcześniejszym doświadczeniu funkcjonowania we wspólnotach religijnych lub/i o znaczącym uczestnictwie w religijnym dyskursie rzeczywistości.

<sup>58</sup> Ze stopni niższych liderzy nie są w zasadzie wybierani — w całej historii wspólnoty znany jest tylko jeden przypadek, gdy liderem grupki „najmłodszej” była osoba po pierwszym stopniu.



Poziom najwyższy, czwarty, składa się z osób o najdłuższym stażu we wspólnocie. Wszystkie osoby mają za sobą rekolekcje stopnia trzeciego. W ramach stopnia trzeciego mamy do czynienia jednakże z pewnym wewnętrznym podziałem. Dwie ośmioosobowe grupki (męska i żeńska) istnieją we wspólnocie o jeden rok dłużej niż trzecia grupka — czteroosobowa.

Większość osób „po trzecim stopniu” to liderzy małych grup. Oni zresztą stanowią zasadniczy trzon wspólnoty oraz jej naczelne ciało decyzyjne. Wśród dwóch najstarszych grup (razem 16 osób) tylko dwie osoby nie prowadzą grup małych: ksiądz oraz młody mężczyzna (24 lata), odpowiedzialny za sprawy techniczno-nagłośnieniowe.

Struktura organizacyjna wspólnoty w swym aspekcie ilościowym przybiera graficzno-przestrzenną formę piramidy o szerokiej podstawie (poziomy 0-2) stopniowo zwężającej się ku górze (poziomy 3 i 4)<sup>59</sup>.

Przeprowadzone na początku 1992 roku badania socjometryczne pozwoliły zwrócić uwagę na jeszcze jedno zjawisko. Formalna struktura władzy we wspólnocie, wynikająca bezpośrednio z mniej lub bardziej wprost formułowanej definicji sytuacji, w dużym stopniu odzwierciedla jej nieformalną strukturę władzy i interpersonalnej atrakcyjności społecznej.

Przyglądając się bliżej istniejącej w tej wspólnocie *strukturze komunikowania się*, przy głębszej analizie nasuwa się kilka ciekawych obser-

---

<sup>59</sup> Poczynione przeze mnie obserwacje oraz stosowne doświadczenie pozwalają stwierdzić, iż w zestawieniu z tradycyjnymi wspólnotami, w Ruchu Światło-Życie liczba liderów małych grup jest tu znacznie większa. Świadczy to, jak sądzę, o znacznie mniejszym procesie odchodzenia od tej grupy członków najstarszych. Jest to m.in. efektem silnej wewnętrznej spójności grupy oraz efektywności procesów podtrzymywania tejże spójności. Znany jest mi jednakże przypadek odbiegający od powyższych „mechanizmów”. W jednej ze wspólnot tradycyjnego nurtu Ruchu funkcjonowała spora liczba animatorów bez małych grup, co spowodowane było znikomym wpływem do wspólnoty członków nowych.

wacji<sup>60</sup>. Struktura komunikowania się, sama w sobie, stanowi strukturę nacechowaną znaczną autonomią funkcjonalną. Obejmuje ona wzorce sieci komunikowania się (drogi i sposoby komunikacji) członków danej grupy społecznej. W niniejszym przypadku zdaje się ona być strukturą komunikowania się typu zdecentralizowanego. Oznacza to brak silnie dominującego ośrodka-osoby autorytarnie koordynującego komunikację w grupie. Fakt, iż nie istnieją silne ograniczenia dróg (kanałów) komunikacyjnych wywołuje tu sytuację, którą nazywam wysokim stopniem „potencjalnych stosunków komunikacyjnych”. *Potencjalny stosunek komunikacyjny* miałby określać rzeczywistą, społeczną możliwość wejścia w interakcję komunikacyjną pomiędzy dwiema jednostkami, przy czym jej rozpoczęcie nie powodowałoby zakłóceń w innych, pozakomunikacyjnych relacjach i traktowane byłoby jako zdarzenie zwyczajne, codzienne. Obserwowany tu wysoki stopień *potencjalnych stosunków komunikacyjnych* pozwala na swobodne rozpoczynanie przez każdą jednostkę interakcji społecznej typu „twarzą w twarz” z inną jednostką, przy czym nie są formułowane żadne, lub prawie żadne, zasady ograniczania przebiegu komunikacji pomiędzy poszczególnymi klasami jednostek<sup>61</sup>. Występujący tu typ komunikacji w swych zasadniczych cechach przypomina Habermasowską komunikację niezakłóconą tj. komunikację pozba-

---

<sup>60</sup> Prezentowane tu wnioski na temat *struktury komunikowania się* oparte są wyłącznie na obserwacji. Z tego też powodu mogą być one traktowane tylko jako hipotezy co do kształtu rzeczywistości sfery komunikowania się. Bliższa ich operacjonalizacja wydaje się niezmiernie trudna do przeprowadzenia.

<sup>61</sup> Oznaczałoby to nie tylko brak *formalnych* ograniczeń komunikacyjnych w przypadku komunikatu skierowanego przez osobę postawioną w hierarchii grupy wyżej niż jej odbiorca, ale także ich brak, gdy autorem komunikatu jest osoba niżej postawiona w tej hierarchii, zaś odbiorcą osoba o pozycji wyższej. Oczywiście sytuacja taka nie wyklucza istnienia różnego typu zakłóceń komunikacji, jakie mogą wynikać np. z psychicznych uwarunkowań podmiotów interakcji jak i niektórych społecznie konstruowanych kontekstów działania (np. stereotypy).

wioną silnej dominacji symboliczno-kulturowej, odzwierciedlającej się w sprawowaniu zdecydowanej przemocy symbolicznej części członków wspólnoty nad pozostałymi. Istnienie tutaj komunikacji wolnej od zakłóceń umożliwia spełnianie w dużej mierze tych jej warunków, które zapewniają<sup>62</sup>:

a) obustronną prawomocność roszczeń do prawdy przez uczestników komunikacji,

b) obustronną prawomocność roszczeń do ważności norm i wartości,

c) obustronną prawomocność roszczeń do szczerości komunikacji.

Pomimo istnienia tu komunikacji wolnej od zakłóceń (przynajmniej w dużej mierze), obserwowane jest równocześnie w praktyce pewnego typu uprzywilejowanie komunikacyjne. Najefektywniejszą sieć komunikacyjną, a przez to i najczęściej podejmowanie komunikacji znaczących treści, tworzą, jak sądzę, najstarsi liderzy wspólnoty. Związane jest to m.in. z tym, iż pomiędzy tymi jednostkami występuje wysoki poziom, używając terminologii Durkheima, gęstości moralnej, a więc częsta praktyka podejmowania interpersonalnych kontaktów [Durkheim 1968].

#### 4.2.3. Działalność i funkcjonowanie

Funkcjonalny aspekt przedmiotu niniejszych analiz został tu, ze względu na konstrukcję pracy, wydzielony w stosunku do jego aspektu strukturalnego (opisywanego w rozdziale poprzednim). Rzeczywistość owego wydzielenia jest jednakże pozorna. Aspekt funkcjonalny nie istnieje rozłącznie względem aspektu strukturalnego. I *vice versa* — wiele elementów natury funkcjonalnej posiada jednocześnie charakter strukturalny. Występujący poniżej opis, np. grup spotkaniowych, dotyczy często funkcjonal-

---

<sup>62</sup> Możliwe i prawdopodobne skutki tego typu warunków komunikacyjnych, określonych przez J. Habermasa, podaję za A. Pałubicką [Pałubicka 1990: 185].

nych aspektów rzeczywistości strukturalnej. Jego umieszczenie właśnie w tym miejscu, a nie gdzie indziej, jest arbitralne, podyktowane raczej względami planowanej konstrukcji pracy niż wymogami czysto merytorycznymi.

W ramach zasadniczej działalności *Domu Zwycięstwa* wyróżnić można dwa jej podstawowe typy: działalność wewnętrzną oraz zewnętrzną.

Przez działalność wewnętrzną rozumiem tu wszelki typ grupowej aktywności członków wspólnoty, która jest organizowana przez tę grupę społeczną lub jej przedstawicieli, oraz która w swych efektach skierowana jest głównie na zaspokojenie potrzeb grupy i jej członków. Zasadniczym, choć nie jedynym celem działalności wewnętrznej jest zaspokajanie funkcjonalnych wymogów grupy<sup>63</sup>.

Podjmując bliższe analizy wymogów funkcjonalnych badanej tu grupy spostrzec można, iż w rzeczywistości wszystkie one pełnią, przynajmniej do pewnego stopnia, wobec wspólnoty funkcje wewnętrzne<sup>64</sup>.

Zajmę się teraz opisem i analizą najważniejszych form działalności wewnętrznej *Domu Zwycięstwa*. Poprzedzą one opis działalności zewnętrznej.

---

<sup>63</sup> Rozumienie funkcjonalnych wymogów grupy (społeczeństwa), czyli tzw. imperatywów funkcjonalnych grupy, przyjmuję za autorem tejże koncepcji Talcottem Parsonsem (zob. Parsons 1951, Parsons, Bales, Shils 1953, Turner 1985).

<sup>64</sup> Myśl ta odbiega znacznie od Parsonsowskiej wizji właściwości systemowych grup społecznych. Dla Parsonsa imperatywy funkcjonalne, jakim są np. adaptacja czy osiąganie celów, pełnią głównie funkcje zewnętrzne. Wydaje mi się jednak, iż imperatywy te spełniają również bardzo ważne funkcje wewnętrzne — np. zapewniania materialno-symbolicznej bazy dla funkcjonowania grupy. Podobna sytuacja ma miejsce przy socjalizacji (rozpatrywanej z perspektywy imperatywizmu funkcjonalnego). Jest to szczególnie widoczne wtedy, gdy zawężymy pojęcie socjalizacji w ogóle, do *socjalizacji do danej grupy*. Z jednej strony uwzględniać będzie ona wiele elementów ogólnospołecznego systemu kulturowo-normatywnego, dołączać będzie elementy specyficzne dla grupy, w ramach której jest dokonywana. Z drugiej zaś będzie definiować i wpajać treści przeciwstawiające się wybranym, czasem i podstawowym, elementom

trzej jak i późniejszą próbę lokalizacji tychże działań w nieco szerszym kontekście analiz.

Do najważniejszych typów działalności wewnętrznej analizowanej wspólnoty religijnej zaliczyć można grupy spotkaniowe, diakonie, rekolacje wakacyjne, działalność dydaktyczną oraz obrzędy religijne.

Największą liczebnie grupę spotkaniową (czy też funkcjonalno-spotkaniową) tworzy *Zgromadzenie Modlitewne* zwane często *Spotkaniem Ogólnym* czy *Dużym Spotkaniem Modlitewnym*. Uczestnikami tego spotkania są wszyscy członkowie wspólnoty — bez względu na stopień uczestnictwa czy staż przynależności do wspólnoty. Spotkanie to ma charakter otwarty, to znaczy uczestniczyć może w nim każdy chętny, a więc również osoby spoza wspólnoty — choćby i przypadkowy przechodzień. *Spotkanie Ogólne* odbywa się w dawnej kaplicy kościelnej, zaadaptowanej w dużym stopniu przez wspólnotę. Organizowane jest zazwyczaj przynajmniej raz w tygodniu — najczęściej w środowe popołudnia. Prowadzone jest przez najstarszych liderów wspólnoty. Spośród ich grona na każde spotkanie wybierana jest osoba, która podejmuje się prowadzenia tego spotkania. Ona to właśnie posiada na danym spotkaniu najszerszy zakres możliwości decydowania o jego kształcie i przebiegu.

Ze względu na pewną powtarzalność przebiegu tych spotkań możliwe jest przybliżone określenie jego elementów składowych, które zwykle występują w jego ramach. Rozpoczyna się ono zazwyczaj od kilku pieśni prowadzonych przez specjalnie wybraną do tego celu grupę zadaniową (członkowie tzw. diakonii muzycznej), decydującą głównie o doborze i charakterze śpiewu. Śpiew podejmowany jest grupowo (przez całe

---

dominującego systemu kulturowo-normatywnego. Uważam, iż wszystkie przytaczane przez Parsonsa imperatywy pełnią głównie funkcje wewnętrzne. Większość z nich jednocześnie sprawuje funkcje zewnętrzne, tj. zaspokajające, przynajmniej w pewnym stopniu, niektóre wymogi zewnętrznej rzeczywistości społecznej. Owa zewnętrzność zdaje się jednak być wtórna wobec spełniania funkcji wewnętrznych grupy.

*Zgromadzenie*). Praktykę ową ułatwia wyświetlanie, za pomocą rzutnika na jednej ze ścian kaplicy, tekstów piosenek. Po śpiewie wprowadzającym często prowadzona jest około 10-minutowa nauka nowych pieśni. Większość śpiewanych pieśni ma charakter *stricte* religijny. Następnie bardzo często osoba prowadząca zwraca się do pozostałych osób uczestniczących w *Zgromadzeniu* ze słowami zachęty do realizacji wspólnotowo definowanego celu tego spotkania. Cel ów jest postrzegany i określany jako oddawanie należnej Bogu czci poprzez podejmowanie różnego typu modlitw, pieśni oraz innych form ekspresji religijnej<sup>65</sup>. Po owych „słowach zachęty” następuje właściwa część spotkania — naprzemienne śpiewy i różnorodne w formie modlitwy.

Jak wskazują na to obserwacje i rozmowy, w praktyce członków wspólnoty jest *Zgromadzenie Modlitewne* definiowane i doświadczane raczej jako rzeczywiste spotkanie z Jezusem, Jego Ojcem i Duchem Świętym niżli jako wypełnienie określonego obowiązku czy jakiegoś wymaganego obrzędu. Daje ono każdemu z uczestników możliwość podjęcia bezpośredniego, aktywnego uczestnictwa (np. poprzez cichą lub głośną indywidualną, improwizowaną modlitwę). Część spotkania przeznaczona jest na przeprowadzenie przez osobę prowadzącą spotkanie lub osobę przez tamtą wcześniej wskazaną, nauczania dotyczącego bezpośrednio jakiegoś elementu rzeczywistości religijnej bądź życia codziennego widzianego z tej perspektywy. Obok nauczania często mają miejsce dobrowolne, osobiste wystąpienia osób pragnących złożyć świadectwo wiary, czy też przedstawić swoje ostatnie doświadczenie życia z Jezusem. O ile nie jest to zapowiadane wcześniej, *Spotkanie Ogólne* trwa około dwóch godzin.

---

<sup>65</sup> Takie postrzeganie celu *Spotkania Ogólnego* jest we wspólnocie bardzo powszechne — zarówno wśród liderów jak i wśród osób stażem młodszych. Jest to m.in. skutek stałego wzmacniania tej definicji. Jest ona w zasadzie prawie zawsze manifestowana przez osobę prowadzącą *Spotkanie*.

*Spotkanie Ogólne* pełni kilka podstawowych funkcji we wspólnocie. Ze względu na jawną koncentrację uwagi i znaczeń na rzeczywistości ponadnaturalnej oraz jej nierozzerwalne powiązanie z rzeczywistością codzienną i „naturalną”, wzmacnianie religijnej, jednostkowej jak i grupowej, definicji rzeczywistości zdaje się bardzo skuteczne i silne. Siła owego definiowania, na którą składa się wiele procesów i mechanizmów, powoduje, iż dyskurs religijny zdaje się tu odgrywać rolę decydującą. Po oficjalnym zakończeniu *Spotkania Ogólnego* wiele osób pozostaje w kaplicy, prowadząc towarzyskie rozmowy czy dokonując zakupu sprzedawanej po *Spotkaniu* literatury religijnej.

Innym typem grup spotkaniowych, odbywających się również zazwyczaj raz w tygodniu, są spotkania wspominanych już tu małych grupek. Odbywają się one bądź to w jednej z dwóch salek (poza dawną kaplicą) użytkowanych przez wspólnotę, bądź w mieszkaniu któregoś z uczestników grupki. Podstawowy cel tego spotkania jest definiowany i rozpoznawany podobnie jak cel *Spotkania Ogólnego*. Pełni ono jednakże również, ze względu na swój szczególny interpersonalny i osobisty charakter, funkcje zapewniania rozwoju i stabilizacji osobowości jednostek. Jest jednym z ważniejszych ośrodków sprawowania we wspólnocie kontroli społecznej. Stanowi także wyraźne społeczne środowisko, socjalizujące poszczególne jednostki do funkcjonującego w ramach całej wspólnoty systemu normatywno-kulturowego. Osobą prowadzącą „małą grupkę” jest jej animator, a więc osoba „starsza stopniem”. Animator rozpoczyna spotkanie i je kończy. Jest głównym (choć nie jedynym) inicjatorem znaczącej aktywności grupki (śpiewu, modlitwy, rozmów itp.). On to również prowadzi w ramach grupki nauczania biblijne, udziela porad, napomnień itp.

W Ruchu Światło-Życie dostępne są materiały, firmowane przez Ruch, stanowiące programową pomoc w prowadzeniu grupek. W prezentowanej tu wspólnocie traktowane są one w sposób dość swobodny. Stanowią one jedynie podstawę — punkt wyjścia dla działań „dydaktyczno-socjalizacyjnych” podejmowanych przez liderów grupek, którzy posiadają

rzeczywistą swobodę doboru środków i treści tych działań. Poza wspólną modlitwą, mała grupka spotkaniowa jest także miejscem osobistego, wzajemnego dzielenia się życiowymi doświadczeniami, zdarzeniami, napotykanymi trudnościami, porażkami i problemami, radościami i sukcesami etc. Ze względu na małą liczebność członków poszczególnych grup, panująca w nich atmosfera przybiera charakter osobowych, chciałoby się rzec intymnych, bezpośrednich kontaktów. Sytuacja wysokiego poziomu wzajemnego zaufania oraz definiowanie współczłonków jako braci i sióstr<sup>66</sup> (w zależności od tego, czy grupka jest „męska” czy „żeńska”) generuje poczucie wysokiego poziomu bezpieczeństwa w kontaktach interpersonalnych. Staje się to bazą dla głębokiego, szczerego dzielenia się swymi sprawami. Spotkania „małych grup” trwają przeciętnie około dwóch, trzech godzin.

Osobną kategorię grup spotkaniowych stanowią tzw. *Spotkania Animatorские*. Ich uczestnikami są liderzy „małych grup”. Wyróżnić wśród nich można dwie odmiany spotkań. Są to cotygodniowe spotkania animatorów ze stopni najwyższych, oraz — rzadziej organizowane — spotkania wszystkich animatorów. Te pierwsze gromadzą zwykle około dwudziestu osób, te drugie dwa razy więcej. Wszystkie spotkania prowadzi liderka wspólnoty. Poza względnie „stałymi”, powtarzalnymi elementami tych spotkań (modlitwa, śpiew) podejmowane są tam wysiłki stworzenia i zaprezentowania jakiegoś ogólnego oglądu sytuacji we wspólnocie, rozpoznania istniejących potrzeb, zaplanowania najbliższych nauczania, działań, dzielenie się problemami pojawiającymi się w małych grupkach, planowanie większych wydatków, organizowanie spraw bieżących. Decyzje dotyczące powyższych kwestii podejmowane są głównie w gronie liderów najstarszych. Sprawy wymagające szerszej „konsultacji”, np. ustalanie terminów i lokalizacji rekolekcji wakacyjnych, podejmowane

---

<sup>66</sup> Zagadnienie pokrewieństwa (symbolicznego) oraz konsekwencji jego obowiązywania w tej grupie społecznej omówione zostanie w dalszej części pracy.



są w pełnym składzie liderów. W ramach spotkań liderów najstarszych można wyróżnić dwie najważniejsze części spotkania. Pierwszą z nich, zajmującą około 50% czasu całego spotkania, zajmuje wspólna modlitwa, dzielenie się i podejmowanie decyzji w sprawach bieżących. W części drugiej grupa liderów dzieli się najczęściej na trzy podgrupy (dwie żeńskie i męską), kontynuując spotkanie rozłącznie. Ta część spotkania odbywa się dalej na tych samych zasadach jak omawiane wcześniej „małe grupki” spotkaniowe. Na zakończenie spotkania wszystkie trzy grupki spotykają się na wspólną modlitwę kończącą spotkanie. Trwa ono około 3 godzin.

Do pozostałych grup spotkaniowych stałego typu zaliczyć można także grupy celowościowo-zadaniowe, zwane diakoniami. Pełnią one w obrębie podejmowanych przez nie działań funkcje techniczno-nagłośnieniowe, porządkowe, finansowe, muzyczno-wokalne, prowadzenia wspólnotowej biblioteki i sprzedaży książek oraz obejmują działalność grupy osób bezpośrednio odpowiedzialnych za prowadzenie i organizowanie wyjazdów lub wyjazdów ewangelizacyjno-misyjnych (np. diakonia pantomimy). Niektóre z diakonii są aktywne bardzo często (diakonia techniczno-nagłośnieniowa, biblioteka, księgarnia, muzyczno-wokalna), inne w zależności od rozpoznania bieżących potrzeb.

Rekolekcje wakacyjne to jeszcze jedna z form wewnętrznej działalności wspólnoty<sup>67</sup>. Stanowią one ważne, coroczne wydarzenie w jej funkcjonowaniu. Odbywają się jako wakacyjne wyjazdy poszczególnych stopni, trwające zazwyczaj od dziesięciu do piętnastu dni. Dla osób będących liderami, okres ten jest często ponad dwukrotnie dłuższy, gdyż obejmuje wyjazd z poziomem, którego jest się uczestnikiem i ze stopniem, w ramach którego jest się liderem. Rekolekcje obejmują swym zakresem szeroki wachlarz znaczących działań grupowych jak i sytuacji związanych z religijnym funkcjonowaniem członków danego stopnia. Tematyka,

---

<sup>67</sup> Główny ciężar kosztów rekolekcji pokrywają ich uczestnicy. Wykorzystywane są również w tym celu środki finansowe *Domu Zwycięstwa*.

o ile można tak powiedzieć, owych rekolekcji dla stopnia pierwszego, drugiego jak i trzeciego jest odmienna i w pewnym sensie dla poszczególnych stopni specyficzna. Na każdy z dni rekolekcji przygotowywane są dla ich uczestników tematyczne cykle nauczania. Każdy z dni rozpoczynany jest zazwyczaj liturgiczną modlitwą poranną (tzw. jutrznią). Wszystkie spożywane na rekolekcjach posiłki są przygotowywane i organizowane przez wybrane osoby ze wspólnoty. Centralne „punkty” dni rekolekcyjnych obracają się wokół różnego typu spotkań (nauczania, wieczorne spotkanie modlitewne, wyjścia ewangelizacyjne, spotkania w małych grupkach itp.), codziennej mszy świętej, wspólnych posiłkach, czasie wolnym oraz tzw. czasie na *Namiot Spotkania*<sup>68</sup>.

Główne zadania rekolekcji wakacyjnych zamykają się w trzech zasadniczych punktach. Po pierwsze, służą one pogłębieniu religijnej (duchowej) formacji członków wspólnoty. Dochodzi więc tu do spełniania m.in. socjalizacyjnego aspektu rekolekcji. Po drugie, zorientowane są one na ten typ grupowego, jak i jednostkowego funkcjonowania, który może być nazwany orientacją na wspólnotę. Dochodzi tu do spełnienia funkcji budowania i podtrzymania wysokiej spójności grupowej. Trzecie zadanie rekolekcji mogłoby, ze względu na swój specyficzny charakter, być tu nawet pominięte. Wprowadza ono konsolidację spełniania dwóch wyżej wymienionych zadań. Stanowi także jedną z podstawowych zasad regulatywnych systemu społeczno-kulturowego *Domu Zwycięstwa*. Mam tu na myśli to, co można nazwać symbolicznym ośrodkiem skupienia funkcjonowania wspólnoty, będącym chrystocentryczną orientacją systemu wartości oraz systemu normatywnego w sferze symboli, języka i działań.

Działalność dydaktyczną sprawowaną w ramach wspólnoty należy uznać, jak się zdaje, za działalność *stricte* wewnętrzną. Pominę jej

---

<sup>68</sup> Na temat *Namiotu Spotkania* wypowiadam się w niniejszym podrozdziale nieco szerzej przy opisie obrzędów religijnych.

dokładniejszą charakterystykę, gdyż została ona nieco przybliżona już przy opisach funkcjonowania małych grup, przy omówieniu funkcji *Dużego Spotkania Modlitewnego* czy rekolekcji wakacyjnych. Obejmuje ona swym zakresem głównie prowadzenie wspomnianych wcześniej nauczania. Należy tutaj jednakże zwrócić uwagę na to, iż działalność dydaktyczna winna być odróżniana od wszelkiego typu działań socjalizacyjno-wychowawczych, czy też po prostu działań *stricto* socjalizacyjnych. Te ostatnie wszak mogą być sprawowane w codziennych sytuacjach, rozmowach itp., nie podlegających grupowemu organizowaniu, choć uwikłanych w społeczny (grupowy) kontekst.

Obrzędy religijne<sup>69</sup> stanowią ostatnią grupę omawianych tu typów działań wewnętrznych. Część podejmowanych w ramach *Domu Zwycięstwa* obrzędów o charakterze religijnym uznana być może za konkretne przypadki obrzędów występujących, mniej lub bardziej powszechnie, w szerszym kontekście społecznym (głównie w Kościele rzymskokatolickim). Z tego też powodu mogą one być uznane po części za sferę środka, łączącą czy też przerzucającą pomost pomiędzy obrzędami religijnymi specyficznymi dla analizowanej tu wspólnoty religijnej, a obrzędami spotykanymi w macierzystym dla niej kościele instytucjonalnym. Oba rodzaje tych obrzędów pełnią wewnętrzne wobec wspólnoty funkcje. Część z nich jest specyficzna również, a może głównie, dla kościoła instytucjonalnego. Za „powszechne” obrzędy religijne, a więc spełniające różnorodne funkcje wobec Kościoła, a „przy okazji” niejako wobec

---

<sup>69</sup> Przyjmowane tu znaczenie terminu *obrzęd* jest bardzo zbliżone do prezentowanego przez M. Buchowskiego i W. J. Bursztę [Buchowski, Burszta 1992: 50-52], przy czym obejmuje tu ono głównie aspekt rytualny, słabiej ceremonialny. Autorzy ci podają dwa typy zestandaryzowanych, „pozatechnicznych” zachowań (obrzędów): „(1) {rytuały — przyp. P. Z.} implikujących przekonania światopoglądowe skoncentrowane wokół wartości o charakterze nieuchwytnym praktycznie («mistycznych»), (2) {ceremonie — przyp. P. Z.} nie regulowanych bezpośrednio przez takie przekonania, mających jedynie charakter komunikacyjno-integracyjny” [tamże].

*Domu Zwycięstwa* uznać można organizowane i w dużym stopniu współprowadzone przez członków wspólnoty msze święte, udział w liturgicznych i paraliturgicznych nabożeństwach kościelnych, uroczystościach, świętach etc.

Do obrzędów religijnych, które mogą być, przynajmniej do pewnego stopnia, uznane za specyficzne dla wspólnotowej aktywności, zaliczyć można m.in. sytuację „nawrócenia we wspólnocie”, *Chrzest w Duchu Świętym* oraz wybranie nowego lidera. Nie są to wszystkie występujące we wspólnocie obrzędy religijne. Te wyżej wymienione jednakże chcę pokrótce opisać ze względu na tę ich cechę, która jest wspólna dla nich wszystkich. Obrzędy owe lokalizują się na przecięciu dwóch odmiennych rejonów funkcjonowania wybranych obszarów rzeczywistości społecznej (w tym także jednostkowej). Stanowią one niejako fazę liminalną pomiędzy tym co było, a tym co zostało powołane do istnienia.

Obrzędy towarzyszące osobie podlegającej nawróceniu<sup>70</sup> — modlitwy wstawiennicze, praktyka nakładania rąk itp. — podejmowane są wtedy, gdy nawrócenie owo występuje w ramach aktywności grupowej wspólnoty. Ma to miejsce najczęściej w czasie trwania *Ogólnego Spotkania Modlitewnego*, niekiedy w początkowym okresie funkcjonowania jakiejś nowo powstałej *małej grupki*. Podobnie organizowane są czynności związane z wyborem (przez najstarszych liderów) członka wspólnoty na lidera *małej grupki*, zwykle dopiero co powstającej. Zazwyczaj wybór ten przeprowadzany jest w czasie *spotkania animatorskiego* wszystkich liderów wraz z wytypowanymi już wcześniej kandydatami do objęcia tej „funkcji”. Również i tu ma miejsce modlitwa wstawiennicza nad nowo wybranym animatorem jak i obrzęd udzielenia namaszczenia poprzez nałożenie rąk przez animatorów dotychczasowych. *Chrzest w Duchu Świętym*, zaraz po

---

<sup>70</sup> Omówieniu oraz analizie zjawiska i procesu nawrócenia (konwersji religijnej) poświęcony został w pracy osobny rozdział.

samym nawróceniu, traktowany jest jako jedno z najważniejszych doświadczeń i momentów przełomowych dla członków wspólnoty. Poprzedzony jest on często kilkoma (kilkunastoma) spotkaniami, w których uczestniczą osoby kandydujące do przejścia *Chrztu*. Spotkania te, nazywane *Seminariami Odnowy w Duchu Świętym*, prowadzone są w konwencji cyklu nauczania, wraz z towarzyszącym im składaniem słownych świadectw (wypowiedzi), dotyczących *Ducha Świętego*, jego roli w życiu oraz w funkcjonowaniu szeroko rozumianego Kościoła jak i w życiu poszczególnych jednostek. Sam *Chrzest w Duchu Świętym* (a właściwie *modlitwa o wylanie Ducha Świętego*<sup>71</sup>) przeprowadzony jest przez zespół modlitewny (lub nawet kilka zespołów), składający się z osób — zazwyczaj liderów — mających już za sobą ów *Chrzest*. On sam dokonywany jest w trakcie modlitw, którym towarzyszy nałożenie rąk na kandydata oraz wspólne upraszanie o zstąpienie pełni *Ducha Świętego*<sup>72</sup>. Bezpośrednim efektem tej formy inicjacji życia chrześcijańskiego ma być silne zbliżenie się do Boga, otrzymanie tzw. *darów Duch Świętego* oraz posługiwanie tymi darami we wspólnocie (Kościele). Samo zjawisko bycia ochrzczonym czy też napełnionym *Duchem Świętym* nie posiada, tak jak i nawrócenie, przypisanego doń wymogu „dokonania się” w obecności innych jednostek. Znanych jest mi dobrze przynajmniej kilkanaście przy-

---

<sup>71</sup> Zwrot *modlitwa o wylanie Ducha Świętego* odnoszony jest głównie do sytuacji podjęcia modlitwy, której celem ma być oczekiwany „chrzest w Duchu Świętym” czy innymi słowy „napełnienie Duchem Świętym”. Sam „chrzest (napełnienie) w Duchu Świętym” stanowić miałby tu szczególne zstąpienie na daną jednostkę obecności *Ducha Świętego*, odnowienie czy ożywienie Jego obecności w człowieku. Przeżycie to jest zazwyczaj związane z ujawnianiem się tzw. *darów Duch Świętego* (głównie daru języków). Chrzest ów postrzegany jest najczęściej jako pojawienie się sytuacji bycia szczególnie uzdolnionym przez *Ducha Świętego* do nowego jakościowo życia („nowonarodzenia”, zob. J 3,5) i do podejmowania głębszego zanurzenia w Bożą rzeczywistość i działanie.

<sup>72</sup> Nieco więcej o *Chrzcie w Duchu Świętym* zob. w [Pasek 1989, Suenens 1988].

padków, w których najpierw wystąpiły u niektórych członków wspólnoty zewnętrzne przejawy obecności tzw. *darów Ducha Świętego* (np. glosolalia, dar proroctwa), co było rozpoznawane przez innych członków wspólnoty jako efekt *chrztu w Duchu Świętym*, a dopiero później pojawił się grupowo sprawowany obrzęd.

Wymienione wyżej obrzędy religijne pełnią podobne funkcje — funkcje inicjacyjne. Stanowią one zmienny, w swej konkretnej formie, element procedury włączania jednostek do określonych grup. Owo włączanie ma zarówno charakter religijny jak i w szerszym kontekście grupowy (społeczny). W przypadku nawrócenia mamy do czynienia z włączeniem do zbiorowości osób wierzących (chrześcijan)<sup>73</sup>. *Chrzest w Duchu Świętym* powoduje włączenie w zbiorowość osób napełnionych tym Duchem. Włączenie zaś do zbiorowości liderów dokonuje się zwykle poprzez zrytualizowany w swej formie wybór animatora. Integracyjne funkcje, w aspekcie społeczno-grupowym, tych obrzędów zdają się być oczywiste.

Istnieje jeszcze bardzo liczna grupa aktów religijnych, które wprost nie powinny być zaliczane do wspólnotowych obrzędów religijnych. Dzieje się tak ze względu na ich głównie jednostkowy charakter, tj. „zakotwiczenie” w religijnej praktyce konkretnej osoby. Oczywiście, jeżeli mamy tu do czynienia z praktyką poszczególnych jednostek, to być może trudno mówić tu o obrzędach, które są wszak podejmowane w obliczu zbiorowości społecznej<sup>74</sup>. To, co będę teraz opisywał, dla uproszczenia i wprowadzenia pewnego porządku chciałbym określić

---

<sup>73</sup> Proszę zwrócić uwagę na stosunkowo powszechnie występującą we wspólnocie jedną z „definicji” osoby wierzącej, która odbiega nieco od potocznego rozumienia tego terminu. Osoba wierząca to chrześcijanin, a chrześcijanin to osoba mająca bezpośrednią, osobistą relację z Jezusem Chrystusem. Na takim to zdefiniowaniu bazuje, jak sądzę, wspólnotowo definiowana konieczność głoszenia Ewangelii również osobom ochrzczonej.

<sup>74</sup> Porównaj: M. Buchowski i W. J. Burszta, «Rites de passage», [op.cit. 47-68].

mianem nowych praktyk i wzorców wyrażania aktywności religijnej. Znakomita ich część, ze względu na swe silne, wspólnotowe „zakotwiczenie”, może być uznana za praktyki obdarzone bardzo silnym zabarwieniem społecznym, dominującym być może nawet nad aspektem indywidualnym.

Do najczęściej spotykanych aktów religijnych podejmowanych przez członków *Domu Zwycięstwa* należy modlitwa. Ów słowny (werbalizowany) lub/i umysłowy kontakt z Bogiem podejmowany bywa zarówno w kontekście aktywności grupowej (tzw. modlitwy publiczno-liturgiczne czy obrzędowo-kultowe) jak i indywidualnej (modlitwy prywatne). Zarówno w ramach prywatnej jak i grupowej aktywności tego rodzaju, obejmuje ona modlitwy przebłagalne, dziękczynne oraz modlitwy uwielbienia. Szczególną rolę w ramach prywatnej aktywności modlitewnej członków *Domu Zwycięstwa* pełni tzw. *Namiot Spotkania*. Stanowi on zasadniczą i najważniejszą codzienną, osobistą, indywidualną modlitwę poszczególnych członków wspólnoty, obdarzoną szczególnie wysokim stopniem spontaniczności. Nie jest to ani modlitwa poranna, wieczorna czy okolicznościowa (np. przed jedzeniem, w związku z jakąś sytuacją itp.). Podejmowana jest codziennie, często w czasie z góry zaplanowanym. Wspólnotowo definiowana idea, stanowiąca oparcie dla indywidualnej praktyki *Namiotu Spotkania*, definiuje go jako „miejsce” osobistego, bezpośredniego spotkania z Bogiem<sup>75</sup>. Praktyka ta, choć indywidualna, jako że podejmowana jest regularnie przez wszystkich członków wspól-

---

<sup>75</sup> Księga Wyjścia podaje: [Wj 33, 7-11a] „Mojżesz zaś wziął namiot i rozbił go za obozem, i nazwał Namiotem Spotkania. A ktokolwiek chciał się zwrócić do Pana, szedł do Namiotu Spotkania, który był poza obozem. Ile zaś razy Mojżesz szedł do namiotu, cały lud stawał przy wejściu do swych namiotów i patrzył na Mojżesza, aż wszedł do namiotu. Ile zaś razy Mojżesz wszedł do namiotu, zstępował słup obłoku i stawał u wejścia do namiotu. Cały lud stawał i każdy oddawał pokłon u wejścia do swego namiotu. A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”.

noty, obdarzona jest wysokim stopniem grupowego, normatywnego „uwi-  
kłania”. Stanowi więc nie tylko powszechną, indywidualną, religijną  
praktykę, ale także staje się widocznym, zewnętrznym znakiem reali-  
zacji wspólnotowo definiowanych wymogów co do podejmowania  
określonego typu stylu życia. Staje się więc *Namiot Spotkania* nie  
tylko „środkiem” duchowego rozwoju dla poszczególnych osób, ale  
także kolejnym przyczynkiem do wzmacniania grupowej spoistości,  
poprzez dostrzeganie i praktykowanie określonej wspólnoty zacho-  
wań, norm i wartości.

Wracając jeszcze do nowych praktyk i wzorców wyrażania aktywności  
religijnej w *Domu Zwycięstwa*, warto przypomnieć, iż ich „nowość”  
określana jest poprzez odniesienie do istniejącego typu (kanonu) praktyk  
religijnych w Kościele rzymskokatolickim. Wiele z nich odnaleźć można  
już w codziennej praktyce chrześcijańskich grup religijnych początków  
obecnego stulecia [Harper b.d., Joyner 1993], a także nawet w pierwszych  
wspólnotach chrześcijańskich [zob. BT: Dzieje Apostolskie, 1Kor 12,  
1Kor 14,1-40]. Mam tu na myśli szczególnie charyzmatyczny wymiar  
analizowanej wspólnoty. Charyzmat (gr. *charisma* — „dar darmo dany”)  
oznacza dar Boży, w szczególności dar Ducha Świętego (gr. *charisma  
humin pneumatikon* — „duchowy dar łaski”) dany jednostce dla sprawo-  
wania określonej posługi w szeroko rozumianym Kościele. Obejmują  
owe charyzmaty między innymi dar języków (tzw. glosolalia), tłuma-  
czenia tychże języków, dar prorokowania, uzdrawiania, czynienia cu-  
dów, rozróżniania duchów itd. [zob. Ulonska 1987, Harrison 1974,  
Flora 1976].

Nie zamierzam, ze względu na ograniczony charakter tej pracy,  
przeprowadzać dokładniejszych analiz praktyki stosowania charyzma-  
tów, choć samo zagadnienie wydaje się bardzo interesujące<sup>76</sup>. We

---

<sup>76</sup> Sądzę, iż zawarte w tej pracy wskazania bibliograficzne pozwolą, przynajmniej  
w pewnym zakresie, dotrzeć zainteresowanemu czytelnikowi do tej problematyki.



wspólnotowym postrzeganiu tych charyzmatów definiowane są one głównie przez pryzmat kategorii związanych z religijnym funkcjonowaniem jednostek jak i całej grupy. Szczególne znaczenie ma tu *dar języków*, który postrzegany jest jako „dany” jednostkom głównie dla „zbudowania” ich osobistej modlitwy. W tym aspekcie stanowi on dar jednostkowy. Jeżeli publicznemu manifestowaniu glosolalii towarzyszy jednocześnie manifestacja daru tłumaczenia (interpretowania) języków lub/i tzw. grupowy śpiew w językach, dar ów pełnić zaczyna również funkcje nakierowane na zbiorowość. Istniejąca we wspólnocie interpretacja tego daru duchowego określa go jako uzewnętrzniającą się mowę samego Ducha Świętego, przybierającą formę języka (martwego lub żywego), którego modlący się ani nie zna, ani nie rozumie (poza niekiedy ogólnym sensem), bądź formę werbalizacji treści z wykorzystaniem jakichś podstawowych struktur językowych<sup>77</sup>.

Innym interesującym zjawiskiem, związanym z poruszaną tu problematyką charyzmatów, jest obecny we wspólnocie profetyzm. Określa on sytuację istnienia proroków (jednostek obdarzonych darem proroctwa), tj. osób traktowanych tu jako uwierzytelnionych, kierowanych i upoważ-

---

<sup>77</sup> Problematyka zjawiska glosolalii została w bardzo ciekawy sposób poruszona przez Nilsa G. Holma [Holm 1991], prowadzącego lingwistyczne i socjopsychologiczne analizy tego zjawiska. Prowadzone przez Holma badania doprowadzają go do konkluzji, iż glosolalia (ujmowana w analizach jako charyzmatyczny typ komunikacji z Bogiem) w swych cechach fonemicznych jak i częstotliwości występowania samogłosek i spółgłosek wykazuje silne podobieństwo do języka naturalnego. Prowadząc badania wśród pentakostalnych środowisk w Szwecji i Finlandii stwierdził również, iż morfologiczna specyfika glosolalii nie jest reminiscencją języka szwedzkiego czy fińskiego, ale raczej upodabnia się ona do języków romańskich. Autor stawia hipotezę, iż ów — jak mawia — „dar łaski” jest socjopsychologicznie uwarunkowany przez przyjęcie biblijnych modeli ról społecznych. Podejmuje się również analiz wpływu glosolalii na konwersję religijną. Porównaj: [Goodman 1972, Holm 1973, 1978, 1986, Malony i Lovekin 1985, Samarin 1972].

nionych przez Boga do przekazywania innym ludziom objawienia Bożego i podawania jego interpretacji<sup>78</sup>.

Charyzmatyczny wymiar funkcjonowania *Domu Zwycięstwa* ma dla niego samego przede wszystkim znaczenie *stricte* religijne. Moje zainteresowania obejmują tutaj głównie społeczne implikacje tego typu „sposobu” funkcjonowania grupy. Oczywiście można powiedzieć, iż „religijna” interpretacja zjawiska jest częścią społecznego spektrum znaczeń. Zdaje się być to oczywiste. Oczywistymi, jak sądzę, są również dla wspólnoty integracyjne efekty charakterystycznych działań spotykanych w nurcie pentakostalnym. Znaczna część „aktywności charyzmatycznej” podejmowana jest zwykle, choć nie zawsze, w kontekście ponadprzeciętnego poziomu emocjonalno-uczuciowego podmiotów tej aktywności. Takie to właśnie „podtrzymywanie entuzjazmu grupowego” [Harrison 1975], obok występujących we wspólnocie bardziej zrutynizowanych mechanizmów podtrzymywania społeczno-symbolicznych struktur grupy, wzmacnia z pewnością intensywność przeżywania konwersji religijnej jak i jej stałego pogłębiania się. Uczestnictwo w różnych wspólnotowych, spontanicznych spotkaniach modlitewnych, występowanie glosolalii, proctw oraz innych „aktywności” czy zjawisk charyzmatycznych, składających się na pewnego typu „charyzmatyczny magnetyzm”, a przede wszystkim poczucie bycia kierowanym przez Ducha Świętego, wywiera silny wpływ na wzmacnianie religijnej interpretacji całej rzeczywistości. Omawiany tu typ jednostkowej, ale głównie zbiorowej aktywności pełni również funkcję podtrzymywania stałości bazy „zasobów osobowych”

---

<sup>78</sup> Z socjologicznego punktu widzenia zainteresowanie profetyzmem, funkcjonowaniem społecznych ról proroków jak i pojawianiem się prorocstw wynika przede wszystkim z tego, iż zjawiska te stanowią często podstawę różnorodnych religijnych i społecznych reform, poprzedzających wystąpienie zmiany społecznej oraz przyczyniających się bezpośrednio do powstawania w społeczeństwie nowych idei. Przykładową analizę zjawiska profetyzmu, podejmowaną z perspektywy socjologii wiedzy i semiotyki znaleźć można w [Shephard 1987] oraz [Jules-Rosette 1986].

wspólnoty. Cały dotychczasowy okres funkcjonowania tej grupy społecznej wykazuje istnienie stałego trendu powiększania się liczby członków wspólnoty<sup>79</sup>.

Poza wymienionymi najważniejszymi wewnętrznymi działaniami, w obrębie grupowej aktywności *Domu Zwycięstwa*, wyróżnić można także znaczące działania zewnętrzne. Do najważniejszych obszarów zewnętrznej działalności analizowanej tu wspólnoty zaliczyć można: działalność misyjno-ewangelizacyjną, udział w szerszym ruchu ekumenicznym, podtrzymywanie kontaktów z innymi grupami i ośrodkami chrześcijańskimi, wyjazdy konferencyjne oraz działalność na rzecz parafii.

Opis wymienionych wyżej działań nie będzie obejmował w zasadzie prywatnej aktywności członków wspólnoty, choć rozmiar owej aktywności (np. prywatne rozmowy ewangelizacyjne, nie organizowane przez *Dom Zwycięstwa*) posiada silne ponadjednostkowe znaczenie.

Najważniejszą aktywnością nakierowaną na rzeczywistość zewnętrzną jest, w opinii członków wspólnoty, prowadzenie czynnej ewangelizacji (czy też szerzej rozumianej działalności misyjnej). Ewangelizacja, rozumiana tu jako głoszenie treści objawionej *Dobrej Nowiny* o Jezusie Chrystusie i proponowanym przez Niego udziale w zbawieniu, traktowana jest jako jedno z najważniejszych powołań wspólnoty. Dokonuje się ona na płaszczyźnie zbiorowej aktywności poprzez organizację i uczestnictwo w tzw. wyjściach czy wyjazdach ewangelizacyjnych. Ewangelizacja podejmowana jest bądź z inicjatywy członków wspólnoty, bądź stanowi niekiedy odpowiedź na zaproszenie skierowane do wspólnoty przez inne grupy czy osoby (z Polski jak i z zagranicy). W skład działań ewangeliza-

---

<sup>79</sup> W niektórych socjologicznych analizach grup pentakostalnych pojawia się teza, iż pewne typy ekstatycznych doświadczeń religijnych (np. tzw. „padnięcie w Duchu” [*being slain in the Spirit*] czy cudowne uzdrowienia [*divine healing*]) stanowią bardzo ważny czynnik motywujący podejmowanie aktywności ewangelizacyjnych, których efektem jest m.in. wzrost liczby członków danej grupy religijnej [Pendleton, Poloma 1989].

cyjnych wchodzi m.in. publiczna prezentacja pantomim, osobiste świadectwa nawrócenia, głoszenie *kerygmatu*<sup>80</sup>, posługa charyzmatami<sup>81</sup>, zachęta do nawrócenia, indywidualne rozmowy prowadzone przez poszczególnych ewangelizatorów itp. Ewangelizacje uliczne, których głównym celem, w oczach członków wspólnoty, ma być głoszenie Ewangelii i „przyrowadzanie ludzi do Jezusa” (konwersja religijna), jak do tej pory odbywała się na ulicach samego Torunia oraz na różnego typu wyjazdach zamiejscowych (Warszawa, Wrocław, Gdynia, Częstochowa, Piła, Wałcz, pobliskie Mątawy, Boniewo czy Solec Kujawski). Nieobcym dla niektórych członków wspólnoty doświadczeniem jest prowadzenie ewangelizacji również bezpośrednio w domach różnych rodzin. Działalność ewangelizacyjna rozszerzana jest niekiedy w swojej praktyce i zaczyna przybierać formę działalności misyjnej. Działalność misyjna obejmuje tu, poza samą ewangelizacją, prowadzenie działań poewangelizacyjnych (tzw. ewangelizacja permanentna), na które składa się pomoc przy organizowaniu wspólnot, prowadzenie dla nich nauczania, ponawianie wizyt duszpasterskich, posługa charyzmatyczna itp. Szczególnym przykładem działań tego rodzaju są wyjazdy misyjne członków wspólnoty do Rygi (Łotwa), Berdyczowa (Ukraina), oraz wielkanocne rekolekcje ewangelizacyjne w jednym z toruńskich liceów ogólnokształcących.

Opisywana tu zbiorowa działalność ewangelizacyjno-misyjna stanowi ważną działalność zewnętrzną wspólnoty. Stanowi ona jednocześnie znaczące ustosunkowanie się tej grupy społecznej wobec rzeczywistości

---

<sup>80</sup> „Kerygmat” (gr. *kerygma* — przepowiadanie, treść przepowiadania) oznacza [...] słowo, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleczonej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących [...], jak i jednostce (celem «napomnienia» albo «zbudowania») jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa [...]” [Rahner, Vorgrimler 1987: 175]. W szczególności oznacza kerygmat proklamowanie Bożego zbawienia i możliwości w nim uczestnictwa.

<sup>81</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim publiczne „stosowanie” daru prorocstwa, daru uzdrowień, czynienia cudów etc.

zewewnętrznej<sup>82</sup>. Pełni ona również przynajmniej dwie ważne funkcje wewnętrzne. Po pierwsze, jest odpowiedzią na wspólnotowo definiowany system norm i wartości społecznych, stając się jednocześnie spełnieniem owych wartości jak i ich wzmacnianiem. Po drugie, aktywność ta przybiera formę mechanizmu „podtrzymywania zbioru”, tj. zapewnia wspólnocie względnie stały przyływ nowych członków<sup>83</sup>.

Działalność zewnętrzna *Domu Zwycięstwa* obejmuje również wyraźny wymiar ekumeniczny. Pozostając stale w nurcie ekumenicznym Ruchu Światło-Życie, analizowana tu wspólnota podejmuje szereg aktywności wykraczających poza kontakty w ramach tylko macierzystego Kościoła. Oto choćby dwa tylko przykłady.

*Dom Zwycięstwa* jest inicjatorem i jednym z głównych organizatorów, na obszarze Torunia, dorocznego *Ogólnoswiatowego Marszu dla Jezusa*. Najważniejsza idea tego wydarzenia to podejmowanie publicznego „głoszenia Jezusa Chrystusa” oraz budowanie jedności wśród chrześcijan. W Toruniu w owym *Marszu* brali udział już przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego oraz kilku wyznań protestanckich. Choć sam *Marsz* przeprowadzany jest tylko raz w roku, za duży sukces ekumeniczny uważa się utrzymanie „marszowego” Komitetu Organizacyjnego, składającego się m.in. z oficjalnych przedstawicieli różnych Kościołów chrześcijańskich, oraz comiesięczne spotkania modlitewne osób związanych z ideą *Marszu dla Jezusa*. Wyrazem silnego nastawienia

---

<sup>82</sup> Opisy wzajemnych stosunków wspólnota-rzeczywistość zewnętrzna znajdują się w dalszej części pracy.

<sup>83</sup> Warto tu jednak zwrócić uwagę na to, iż znaczna część aktywności ewangelizacyjnej *Domu Zwycięstwa* wyklucza możliwość bezpośredniego nakierowania tych działań na „zdobywanie” przezeń nowych członków (misje poza miejscem lokalizacji oraz udzielanie pomocy w tworzeniu i funkcjonowaniu grup innych). Działalność ta, jak się zdaje, nakierowana jest bezpośrednio na wypełnianie tych wspólnotowo definiowanych „powinności”, wśród których pozyskiwanie nowych członków nie jest definiowane jako cel najważniejszy.

ekumenicznego są również podejmowane wspólnie z członkami innych Kościołów chrześcijańskich wyjazdy ewangelizacyjne oraz misyjne (krajowe jak i zagraniczne).

Wielu członków wspólnoty (szczególnie z grona najstarszego) bierze również częsty udział w różnorodnych konferencjach chrześcijańskich organizowanych w Polsce (m.in. Bydgoszcz, Czarna, Częstochowa, Gdynia, Kielce, Kraków, Krościenko, Toruń, Warszawa) oraz poza granicami kraju (Norwegia, Szwecja). Członkowie *Domu Zwycięstwa* byli głównymi organizatorami odbywającej się w Toruniu pomiędzy 2 a 4 grudnia 1994 r. Ekumenicznej Konferencji: „Ewangelia dla Narodów Wschodu”, która zgromadziła osoby z kościołów katolickich, prawosławnych i protestanckich (zarówno świeckich jak i duchownych).

*Dom Zwycięstwa* utrzymuje również bliskie kontakty z różnymi chrześcijańskimi wspólnotami religijnymi, organizując i podejmując wraz z nimi wspólne działania, które często związane są z podejmowaniem opisywanej powyżej aktywności.

Strukturalny, jak i „lokalizacyjno-przestrzenny” aspekt funkcjonowania niniejszej wspólnoty łączy ją w pewien sposób z działaniem i funkcjonowaniem miejscowej parafii rzymskokatolickiej. Wspólnota ta bierze częsty udział w mniej lub bardziej sformalizowanych działaniach religijnych inicjowanych przez przedstawicieli lokalnego Kościoła instytucjonalnego. Członkowie wspólnoty prowadzili przygotowania młodzieży z dwóch toruńskich szkół podstawowych do sakramentu bierzmowania, kilkakrotnie w ramach prowadzenia różnorodnych nabożeństw prowadzili ewangelizację w kościele. Jak już wspomniałem, diakonia muzyczna prowadzi śpiew i niektóre modlitwy na jednej z niedzielnych parafialnych mszy świętych.

Działania zewnętrzne wspólnoty są działaniami szczególnego rodzaju. Prócz pełnienia określonych funkcji wobec niej samej, składają się one na podstawowy aspekt manifestowania nastawienia *Domu Zwycięstwa* wobec zewnętrznej rzeczywistości, stanowiąc również bazę dla kształtowania relacji społecznego środowiska zewnętrznego wobec tejże

wspólnoty. W końcu działania zewnętrzne *Domu Zwycięstwa* stanowią podstawową bazę dla kształtowania się relacji ze środowiskiem zewnętrznym.

#### 4.2.4. Relacje ze środowiskiem zewnętrznym

Opisując *Dom Zwycięstwa* przez pryzmat jego poszczególnych, wzajemnych związków z zewnętrznym środowiskiem kulturowo-społecznym, należy przede wszystkim uświadomić sobie fakt, iż wszyscy jego członkowie rozpoznają samych siebie jako wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. To samookreślenie stanowi najbliższe i jedyne znane mi w tej grupie „samoumiejscowienie” w ramach formalnej instytucji religijnej. Wydaje się przy tym, iż bliższe samookreślenie i w pewnym sensie silniejsze samozdefiniowanie wiąże ich z chrześcijaństwem *sensu stricto* (słabszy aspekt instytucjonalny). Specyfikę grupy (zwłaszcza stopni najstarszych) stanowi to, iż jego członkowie czują się również, a może przede wszystkim, członkami wielu kościołów tworzących jeden Kościół, w centrum którego znajduje się osoba Jezusa Chrystusa. Ten ekumeniczny wymiar myślenia jest manifestowany m.in. w bardzo otwartym stosunku do wszystkich osób, które Jezusa uznają za swego osobistego Pana i Zbawiciela, bez względu na ich przynależność denominacyjną. Ekumenizm uobecnia się tu również w podejmowaniu przez wspólnotę różnorodnych działań wraz z innymi niż katolicy chrześcijanami. Postawa ta jest wyrazem podzielanego przekonania, iż Kościół rzymskokatolicki czy jakakolwiek inna organizacja formalna lub nieformalna nie ma wyłączności na bycie jedyną „instytucją zbawiającą”.

Przyglądając się temu, w jaki sposób postrzegani są członkowie analizowanej tu wspólnoty w swym najbliższym otoczeniu społecznym (parafianie, kapłani, inne ugrupowania działające w ramach parafii, indywidualne osoby posiadające wiedzę o wspólnotcie etc.), stwierdzić można, iż wspólnota ta jest postrzegana i traktowana jako grupa osób, prezentujących bardziej radykalne i bezkompromisowe (niekiedy i „fundamenta-

listyczne”) postawy, niż tzw. ogół wiernych. Taki obraz wspólnoty przybiera zarówno formy wartościowania pozytywnego, jak i (często) zabarwionego wydźwiękiem negatywnym. Mniej lub bardziej negatywne nastawienie wobec *Domu Zwycięstwa* obierają niektóre lokalne wspólnoty oazowe nurtu liturgiczno-biblijnego oraz ich liderzy (świeccy i kapłani). Sytuacja stosunkowo wyraźnego postrzegania tej grupy przez jej najbliższe otoczenie generuje zjawisko definiowania jej jako mniej lub bardziej „odmiennej”, „innej”, „dziwnej”, „niepewnej” czy też „nie pasującej” do całej reszty<sup>84</sup>. Owo definiowanie oparte jest najczęściej na dostrzeganiu odmienności niektórych zachowań, postaw i sposobów manifestowania własnych poglądów przez członków wspólnoty. W wielu przypadkach postrzeganie wspólnoty, które jest nacechowane niechęcią, bazuje na braku bliższej znajomości sposobów percepcji i interpretacji rzeczywistości przez członków wspólnoty.

Wielce ciekawą kwestią zdaje się być to, w jaki sposób dokonuje się percepcja świata zewnętrznego przez samych uczestników wspólnoty. Oni sami zresztą, gdy podejmują się przeprowadzania samooceny, nadają jej często wydźwięk krytyczny, pełen dostrzegania własnej niedoskonałości, braku pełnego stosowania się w życiu codziennym do zasad proponowanych przez Ewangelię, etc.

Rzeczywistość świata zewnętrznego definiowana, postrzegana, ale i doświadczana bywa niekiedy na różne, wzajemnie nie wykluczające się sposoby<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Przykładem postrzegania owej „odmienności” jest stosowane niekiedy przez lokalnego proboszcza, gdzie indziej nie występujące, określenie — *Oaza w Duchu Świętym*.

<sup>85</sup> Roy Wallis w swej książce pt. *The Elementary Forms of the New Religious Life* (1984) za główny czynnik typologii Nowych Ruchów Religijnych uznał ich stosunek do świata zewnętrznego. Wallis wyróżnił NRR „odrzucające świat”, „afirmujące świat” oraz „przystosowujące świat” (world-accommodating) [za: Hamilton 1987].



Pierwszy typ czy też klasę ustosunkowań, obecnych wśród członków *Domu Zwycięstwa*, wobec zewnętrznej rzeczywistości bardzo dobrze odzwierciedlają, jak sądzę, poglądy zaprezentowane w pierwszym liście św. Jana: „Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego” (1J 5,19) oraz „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie” (1J 2,15). Ten specyficzny stosunek nieprzyjaźni do świata (który św. Jakub wyjaśnia: „Czyż nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem”, Jak 4,4) nie wydaje się li tylko bezpośrednim efektem jakiegoś prostego rozróżnienia rzeczywistości na tę, stanowiącą niejako *orbis interior* i tę wydzielającą *orbis exterior*. Pojmowanie i definiowanie kategorii „świat” w świadomości wielu członków wspólnoty jest odmienne od znaczenia potocznie używanego, opisującego czy „nazywającego” wprost ogół elementów rzeczywistości, grecki „kosmos”. „Świat” traktowany jest tu często jako ta rzeczywistość, która nie jest poddana panowaniu Boga, która Mu się przeciwstawia. „Świat” to w końcu często w perspektywie wspólnotowej wszystkie te siły, które solidaryzują się z uczynkami grzesznej natury człowieka, to sam władca tej rzeczywistości — szatan, a także ci spośród ludzi, którzy świadomie występują przeciw Bogu lub Go po prostu nie znają. Dlatego też być może w ramach tej grupy społecznej występuje, w miarę powszechnie podzielane, przekonanie o tym, iż wchodzenie w bliskie i bardzo bezpośrednie relacje z tak pojmowaną sferą „świata” prowadzi do pojawiania się w życiu jak najgorszych następstw (zob. 2 Tm 4,10).

Spotykane często w ramach systemu kulturowego wspólnoty stwierdzenie, iż jej członkowie powinni być jakby oddzieleni od świata, „ukrzyżowani wobec niego” (zob. Gal 6,14) nie znaczy wcale, iż nie przyjmują oni wobec niego postawy, która wykraczałaby poza prostą postawę odrzucenia tego wszystkiego, co posiada choćby jakikolwiek związek z odejściem od *orbis interior*. Określone tu jako właściwe i pożądane, nieprzyjazne nastawienie wobec świata — co bardzo ciekawe — w swym zdefiniowaniu silnie wyklucza agresję, niechęć czy rzeczywistą wrogość wobec innych ludzi: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału,

lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12)<sup>86</sup>. Stosunek do rzeczywistości wyznacza również, a w zasadzie przede wszystkim, stan religijności członków wspólnoty. Religijność ta jest pojmowana przez nich samych jako pewien stan permanentny i całościowy, obejmujący wszystkie sfery indywidualnego życia. „Religijne”, w tym i „ewangelizacyjne” nastawienie grupy sprzyja grupowemu budowaniu treści wizji zawierającej postulat zmieniania jak najszerszych obszarów rzeczywistości (polityka, gospodarka, oświata, lecznictwo, życie rodzinne itd.)<sup>87</sup>. Owo nastawienie wyznacza drugi typ ustosunkowań wobec rzeczywistości zewnętrznej. Stosunek do „świata” jest tu więc z jednej strony nacechowany negatywną postawą wobec wielu powszechnie cenionych we współczesnym społeczeństwie wartości (choć nie tylko we współczesnym), z drugiej zaś może być, inaczej niż

---

<sup>86</sup> Przytaczane tu już kilkakrotnie cytaty z Biblii stanowią nie tyle proponowaną przeze mnie ilustrację omawianych kwestii, co często wspólnotowo rozpoznawaną podstawę określonych postaw, czy też w końcu podstawę określonych ustosunkowań wobec zewnętrznej rzeczywistości. Silne powiązanie rzeczywistości wspólnotowej, zarówno sfery praktyki codziennej, języka jak i szerszej sfery symbolicznej, z treścią Biblii wskazuje na powszechne występowanie w ramach postrzegania rzeczywistości określonego typu *derywacji*. W niniejszym przypadku, jak się wydaje, mamy do czynienia aż z trzema, spośród czterech możliwych, typami uzasadnień derywacyjnych. Obejmują tu one powoływanie się na: a) stwierdzenia (fakty i uczucia), b) autorytet (autorytet jednostek, tradycji, istoty boskiej), c) zgodność z uczuciami i zasadami (uczucia, interes jednostkowy oraz grupowy, pojęcia nadprzyrodzone) [por. Pareto 1994, §1419-1534, 207-220]. Tego typu stałe odwoływanie się do Biblii jest jedną z cech charakterystycznych dla religijnych ugrupowań fundamentalistycznych, fundamentalistycznych w sensie powrotu do „literary ksiąg świętych”.

<sup>87</sup> Nastawienia owe nie obierają jednakże za cel najważniejszy dokonania zasadniczych ekonomicznych czy politycznych przekształceń całej rzeczywistości zewnętrznej. Ich podstawa określana jest raczej jako wywoływanie zmian sfery wewnętrznej człowieka — co w rezultacie miałyby za sobą pociągać przekształcenia sfery zewnętrznej.

ma to miejsce w przypadku wielu ekskluzywistycznych sekt, zorientowany na jego czynne przekształcanie.

#### 4.2.5. Totalność grupowej propozycji

Najogólniej rzecz ujmując, proces całościowego definiowania rzeczywistości przez określoną grupę społeczną typologicznie może być ujmowany dwojako<sup>88</sup>.

Po pierwsze, definiowanie owo w swym charakterze może być „totalistyczne” (łac. *totalis* = całkowity). Polegałoby ono na monopolistycznym organizowaniu procesów symbolicznego nadawania, podtrzymywania i interpretowania znaczeń wszelakich elementów możliwie wszystkich sfer życia jednostki i grupy, przy jednoczesnym wprowadzeniu bardzo silnej kontroli ich przebiegu.

Posiąć może ono także charakter nie tyle „totalistyczny” co „totalny” (łac. *totus* = cały). W takim to przypadku definiowanie owo nie stanowiłoby silnie sankcjonowanego nakazu postrzegania rzeczywistości w określony sposób, ale raczej definicyjną, w aspekcie nadawania znaczeń, propozycję oglądu wszystkich dziedzin rzeczywistości. Propozycja ta obejmuje z kolei całościową wizję stylu życia członków wspólnoty.

„Totalistyczne” i „totalne” symboliczno-znaczeniowe ujmowanie rzeczywistości wydaje się do siebie bardzo zbliżone. Zasadnicza pomiędzy nimi różnica dotyczy charakteru relacji pomiędzy „elementem nośnym” przekazu definicji rzeczywistości, a jej „adresatem”. Ujęcie „totalistycz-

---

<sup>88</sup> Znakomita większość ugrupowań społecznych, różnej zresztą proveniencji, w przejawach swojej aktywności i funkcjonowaniu (w tym także symbolicznym) nie podejmuje się w ogóle podawać całościowej definicji rzeczywistości, zadowalając się jedynie podawaniem interpretacji (lub reinterpretacji) jakiegoś jej fragmentu. Fragment ów, stanowiący w pewnym sensie symboliczny (choć nie tylko) ośrodek skupienia grupy, uzupełniany jest treściami o charakterze modalnym, to jest takimi, co do których zakłada się powszechną (ogólnospołeczną, ogólnogrupową) zgodność interpretacyjną.

ne” obarczone jest w tej materii silnym aspektem podmiotowym. Podstawowym ośrodkiem organizowania przebiegu definiowania rzeczywistości przez jednostki są jednostki inne, stale podające interpretacje oraz zapewniające stałą kontrolę oczekiwanej „poprawności” konstruowania rzeczywistości. Ujęcie „totalne” koncentruje się przede wszystkim wokół aspektu przedmiotowego. Czynnikiem bezpośrednio organizującym przebieg definiowania rzeczywistości jest autonomizujący się względem jednostek system normatywny, który jedynie podaje czy prezentuje wizję rzeczywistości. Kontrola poprawności definiowania przybiera w tym wypadku głównie postać wewnętrznej kontroli jednostek, powstałej jako efekt internalizacji tego systemu normatywnego.

Cechy nastawienia „totalistycznego” oraz jego społeczne i indywidualne (w perspektywie poszczególnych jednostek) konsekwencje są w zasadzie jasne. Z dużą pewnością również nastawienie „totalne”, a więc to jakby łagodniejsze, obdarzone jest sporą dozą niebezpiecznej „łatwości” co do przekształcenia się w nastawienie „totalistyczne”, któremu towarzyszy bardzo silna grupowa presja i kontrola społeczna<sup>89</sup>.

W badanej grupie społecznej typ definiowania rzeczywistości zdaje się iść w kierunku nastawienia „totalnego”. Nastawienie owo to chrześcijańska wizja życia, charakteryzująca się głównie tym, iż podejmowany — pierwotnie proponowany przez Biblię — styl życia, który wykracza znacznie poza rzeczywistość *stricte* wspólnotową, aspiruje do ogarnięcia czy też regulowania wielu jednostkowych, a w swych konsekwencjach także ogólnospołecznych sfer ludzkiego funkcjonowania. Składanie owej propozycji nie dokonuje się poprzez podanie do skrupulatnego przestrzegania, jak ma to miejsce w przypadku nastawienia totalistycznego, jakiegoś niezwykle złożonego i obszernego wykazu powinności, obowiązków i zakazów. Stara się ono raczej poprzez wskazanie, zdefiniowanie

---

<sup>89</sup> Zob. opis empirycznego funkcjonowania oraz skutków *totalizmu ideologicznego* panującego w grupie religijnej w [Weightman 1983: 154-160].

i doprowadzenie do jednostkowego oraz grupowego zinternalizowania jako własne, kilku zasadniczych imperatywów moralnych, na podstawie których w toku podejmowania indywidualnych decyzji i wyborów, kształtować miałyby się życie każdej z jednostek.

#### 4.2.6. Doświadczenie religijne — w kierunku konwersji religijnej

Być może z powodu takiej właśnie, jak opisano powyżej, społecznej prezentacji zasadniczych aspektów wspólnotowej doktryny religijnej (nawet, być może, i fundamentalistycznej w swym charakterze), dzięki istniejącemu w ramach wspólnoty intensywnemu kontekstowi uczuciowo-emocjonalnemu, a także dzięki zaspokajaniu przez nią stosunkowo szerokiego wachlarza potrzeb społecznych i duchowych, większość jej członków wyraża pogląd, iż spotkanie Boga ma podstawowe znaczenie zarówno dla nich samych, jak i dla otaczającego ich społeczeństwa. Jednakże mamy tu do czynienia z jeszcze jednym, chyba najważniejszym czynnikiem, który niestety bezpośrednio nie może być poddany całościowej analizie antropologiczno-socjologicznej. Doświadczenie religijne, przy pewnych założeniach, oczywiście może być badane jako fakt empiryczny, jakkolwiek niektóre właściwości owych doświadczeń w sposób bardzo oporny poddają się naukowemu oglądowi. Trudno jednak przesądzić, czy bardziej winna jest temu oporność przedmiotu badawczego czy też niedoskonałość, nieprecyzyjność istniejących obecnie narzędzi analiz społecznych — stąd też być może biorą się trudności w dotarciu do najbardziej istotnościowych wymiarów zjawisk religijnych.

Konkretne doświadczenia religijne członków wspólnoty zaspokajają nie tylko potrzeby bezpośredniego, wręcz intymnego kontaktu z drugim człowiekiem, nie tylko umożliwiają zaspokojenie ważnych potrzeb poczucia bezpieczeństwa, wolności, stabilizacji, ładu społeczno-symbolicznego i porządku (struktury). Zaspokajają one również jedną z najsilniejszych potrzeb — potrzebę odczuwania *sacrum* i bezpośredniego doświadczenia transcendencji. Nasuwa się przy tym nieodparcie spostrzeżenie,

iż wiele osób z tej wspólnoty doświadcza nie tyle wyłącznie jakiegoś określonego typu doznań religijnych, choćby i o zdecydowanie transcendentalnej naturze, ile raczej osiąga wspomniany już stan permanentnej religijności, stan przemiany i dążenia do świętości. Analizy konwersji, stanowiącej podstawę nieprzemijającego stanu religijności, pomagają w zrozumieniu tego zagadnienia.

Konwertycie (osobie nawróconej) wspólnota jawi się w jednostkowej praktyce i myśleniu jako miejsce, w którym „Bóg codziennie mówi Dzień Dobry”, będąc jednocześnie gwarantem trwałości rezygnacji z dotychczasowego stylu życia, przyczyną zbawienia, wyzwolenia z moralnej degradacji i oddzielenia od grzesznego „świata”. Moc definiowania „świata” i jego konsekwencje bywają tam tak silne, że — co warto raz jeszcze przypomnieć — wykracza to poza ramy samej wspólnoty religijnej. Uobecniają się one najczęściej jako najbardziej znaczące definicje, obejmujące całą poznawaną i doświadczaną rzeczywistość. Sytuują się nad wszelkimi przeprowadzanymi przez jednostkę poziomami analiz rzeczywistości — również wtedy, gdy członek takiej wspólnoty jest np. jednocześnie socjologiem prowadzącym namysł nad fenomenem religii i problematyką z nią związaną [por. Poloma 1990, Berger 1969, X].

#### 4.2.7. „Tak, tak; nie, nie” — język religijny

Badania i analizy fenomenu języka zajmują, a niekiedy i fascynują, wielu uczonych. Namysł nad nim prowadzą filozofowie, semiotycy, lingwiści, socjologowie, antropologowie itp. Próbuje definiować, opisywać i wyjaśniać jego istotę, istotę fenomenu, z którym każdy z nas zetknął się i wkraczać weń silnie zaczął już gdzieś w pierwszym roku swego życia. Prócz często spotykanych analiz tych aspektów języka, które roztrząsane są w ramach fonologii, morfologii, syntaktyki etc., podejmowane są (choć chyba niezbyt często) próby analizowania relacji występujących pomiędzy językiem, myślą i rzeczywistością. Wyniki tych analiz bywają podobne do siebie pod względem wypracowanych wniosków w tak du-

zym stopniu, jak potrafią być niekiedy od siebie odległe, przeciwstawne czy wzajemnie się nawet znoszące.

Wypowiada się często twierdzenia o stricte kulturowym charakterze języka, ale i o ściśle językowym charakterze kultury. Mówi się o języku jako o narzędziu strukturyzującym nasze postrzeganie rzeczywistości, ale i ograniczającym go. Stawiane są pytania dotyczące tego, czy może istnieć semantyka nie biorąca pod uwagę społecznych uwarunkowań.

W ramach problematyki poruszanej w tej pracy, analizy języka mogłyby dotyczyć wielu jego aspektów. Chcę tu jednak ograniczyć się tylko do zasygnalizowania istnienia jego religijnego wymiaru, tj. istnienia języka dyskursu „religijnego” podejmowanego przez członków analizowanej tu wspólnoty.

Zasadność twierdzeń na temat kulturowej genezy strukturyzacji wzorców językowych wydaje się być w ramach nauk społecznych powszechnie akceptowana. Może się tu jednakże nasunąć pytanie, czy to, iż najbardziej istotnym obszarem znaczeń dla członków wspólnoty jest dyskurs religijny, ma wpływ na używany przez nich „typ” języka i na czym ten wpływ polega. W końcu zaś — w jaki sposób język ten „wymusza” czy też „podtrzymuje” powszechność wspólnotowej akceptacji „przekonań normatywno-dyrektywalnych składających się na kulturę” [Kmita 1995] — zwłaszcza kulturę symboliczną grupy.

Pierwszą rzeczą, która jest stosunkowo łatwa do zauważenia w aspekcie stosowania przez członków *Domu Zwycięstwa* określonego typu języka jest to, iż język ten zarówno w swym codziennym stosowaniu jak i w użytkowaniu *odświętnym* (spotkania modlitewne, ewangelizacja itp.) jest odmienny w swej symbolice od stosowanego przez „przeciętnych katolików”. Język tych ostatnich jest zazwyczaj zbliżony do języka osób niewierzących<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Spostrzeżenie to szerzej omawia w jednej ze swych prac Mirosława Grabowska [Grabowska 1989]. Niektóre z przytaczanych tu charakterystyk „wspólnotowego” języka religijnego jest omawianych szerzej w tej wartościowej pracy.

W codziennej aktywności językowej członków niniejszej wspólnoty bardzo często pojawia się terminologia biblijna, jak i interpretacja wydarzeń przez pryzmat porównań z określonymi sytuacjami opisanymi w Biblii. Sytuacja ta wydaje się odzwierciedlać często spotykany we wspólnotach religijnych proces idący od sakralizacji języka w sytuacjach *odświętnych*, poprzez sakralizację języka potocznego, aż do — mniej lub bardziej całkowitej — sakralizacji „Świata Życia Codziennego”. Z tych też powodów trafna jest, jak sądzę, uwaga Mirosławy Grabowskiej na temat sytuacji mówienia i myślenia o biblijnych bohaterach jako o bliskich współczesnych<sup>91</sup>.

Specyfiką aktywności językowej członków wspólnoty nie jest jedynie stosowanie terminologii biblijnej. W ramach podejmowanych przez nich znaczących działań grupowych często „do głosu” dochodzi także performatywna, sprawcza funkcja niektórych wypowiedzi [por. Austin 1965]. Najczęściej można ją zaobserwować podczas trwania różnorodnych obrzędów religijnych we wspólnocie — szczególnie o charakterze inicjacyjnym. Tam też, jak mi się wydaje, mamy do czynienia z pierwszeństwem funkcji performatywnej wypowiedzi wobec funkcji deskryptywnej.

Najważniejszą jednakże cechą tego języka (języka religijnego) jest jego totalność — problem ten, jak już dobrze wiemy, związany jest z „totalnością”, „całościowością” wspólnotowej wizji rzeczywistości. Przeważająca większość zdarzeń codziennych, nie mówiąc już o odświętnych, obdarzana jest często religijnym charakterem. Dzieje się tak wcale nie dlatego, iżby były one wpisane w znaczeniowy obszar jakiejś „reli-

---

<sup>91</sup> „Badani [uczestnicy religijnych wspólnot odnowowych — przyp. P. Z.] żyją — w swoim pojęciu — w tym samym świecie co ewangeliczni bohaterowie, których losy tłumaczą ich własne biografie. [...] nasi rozmówcy **naprawdę** [podkr. P. Z.] żyją wśród wydarzeń ewangelicznych i ewangelicznych bohaterów, dlatego mogą się z nimi porównywać i z tych porównań czerpać poczucie zrozumiałości siebie i świata” [Grabowska 1989: 187].



gijnej procedury” (obrzędu itp.), ale dlatego, iż są one interpretowane poprzez odwołanie do religijnego dyskursu, a nawet i włączane, czasowo lub na stałe, w jego ramy.

Podaję, iż ciekawe rezultaty badawcze przyniosłyby semiotyczne analizy języka religijnego w połączeniu z próbą określenia statusu i znaczenia twierdzeń oraz wypowiedzi religijnych. Pamiętać jednakże trzeba, bez względu na obrany kierunek zainteresowań czy analiz języka religijnego, iż język ten rządzi się, przynajmniej do pewnego stopnia, innymi nieco prawami niż język *stricte* potoczny. I nie chodzi tu wcale o jakieś ukryte zasady konstruowania poszczególnych wyrażen językowych, które najprawdopodobniej są do siebie zbliżone, ale raczej o definiowanie w ramach tego języka zasad jego stosowania. Strukturalno-funkcjonalny aspekt języka religijnego obejmuje często swym zakresem także normatywny aspekt jego stosowania. Przywoływane nierzadko w tym kontekście we wspólnocie zasady: „Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” [Ef 4,25], „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym” [Ef 4,29], czy też: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” [Mt 5,37] stanowią tylko skromny przykład takich regulacji.

### 4.3. „A WIELU Z TYCH, KTÓRZY SŁYSZELI NAUKĘ, UWIERZYŁO” — RZECZ O KONWERSJI RELIGIJNEJ

Analizy i opisy zjawiska konwersji w socjologicznej oraz antropologicznej literaturze przedmiotu (a także w literaturze religioznawczej, w teorii religii, psychologii społecznej itp.) pojawiają się stosunkowo często<sup>92</sup>. Jednakże w ich ramach nie został dotychczas wypracowany jeden, powszechnie akceptowany model tego zjawiska. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, iż nie powstała jeszcze żadna ściśle socjologiczna teoria konwersji — a więc taka, która przy obraniu ostrych kryteriów poprawności formułowania teorii socjologicznej ostałaby się krytyce. Jednakże tak skrajne stawianie problemu nie zniechęciło, jak dotąd, zbyt wielu badaczy społecznej rzeczywistości do podejmowania rozważań nad konwersją. Czymże jest więc konwersja? Biorąc pod uwagę przytoczone powyżej sugestie oraz to, iż badacze tego problemu tworzą swoje teorie i koncepcje wychodząc z różnych założeń dotyczących natury rzeczywistości i z odmiennych płaszczyzn naukowo-badawczych, definicyjna odpowiedź na to pytanie jest trudna, a przyjęcie bez zastrzeżeń określonej egzegezy tego terminu może prowadzić do zbyt daleko idących uproszczeń i wykluczeń.

W literaturze przedmiotu analizy konwersji przeprowadzane są w bardzo różny sposób, z wykorzystaniem często odmiennych perspektyw

---

<sup>92</sup> W literaturze koncentrującej się na analizach zjawiska konwersji spotyka się także jej „wykładnie” inne niż religijne. Za przykład posłużyć może choćby praca Antoniny Kłoskowskiej [Kłoskowska 1992], w której autorka przeprowadza refleksję nad konwersją narodową, czy też praca Joanny Kurczewskiej [Kurczewska 1992], skupiającej się głównie na analizach konwersji ideologicznej [por. Marsh 1990]. W niniejszej pracy termin „konwersja” używany jest równoznacznie i zamiennie z terminem „nawrócenie religijne”.

i podejść badawczych. Wydaje mi się celowe zasygnalizowanie choćby istnienia niektórych z nich<sup>93</sup>.

„Zakorzenione” już bardziej, w ramach socjologii, teorie konwersji mogą być podzielone na wiele grup rodzajowych. Zwalczając z trudem rodzącą się tu pokusę dokładnego omówienia wybranych przedstawicieli tychże grup rodzajowych, zadowalam się jedynie skromnym przywołaniem ich najważniejszych typów. Do najważniejszych i najciekawszych spośród nich zaliczyć można te, w ramach których przyczyny zajścia *nawrócenia* jednostki upatrywane są w:

a) pojawieniu się sytuacji wywołujących stres psychiczny lub sprawowaniu kontroli umysłu<sup>94</sup>,

b) ujawnieniu się skutków uprzednich doświadczeń oraz warunków socjalizacyjnych<sup>95</sup>,

c) przebiegu określonych interakcji społecznych, skłaniających do alternacji<sup>96</sup>,

Wymienione wyżej sposoby ujmowania konwersji w ramach teorii socjologicznych tegoż zjawiska nie wyczerpują oczywiście zagadnienia<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Godną polecenia pozycją socjologiczną dotyczącą problematyki konwersji religijnej jest praca Elżbiety Hałas pt. *Konwersja. Perspektywa socjologiczna* [Hałas 1992]. Praca ta stanowi pierwsze w polskiej literaturze naukowej obszernie omówienie i wprowadzenie do problematyki konwersji religijnej, podejmuje próbę umiejscowienia socjologicznej teorii konwersji wśród grona innych perspektyw i stanowisk naukowych. Znaczną część książki zajmuje krytyczna prezentacja najważniejszych „odmian” socjologicznej koncepcji konwersji.

<sup>94</sup> Zob. [Sargant 1957], [Conway, Siegelman 1978], [Singer 1978, 1979], [Ross, Langone 1988].

<sup>95</sup> Zob. [Toch 1965], [Long, Hadden 1983], [Wright, Piper 1986], [Sugiyama 1988].

<sup>96</sup> Zob. [Pilarzyk 1978], [Gerlach, Hine 1979]. Rozumienie zjawiska i procesu „alternacji” zbliżone jest tu do znaczenia nadawanemu temu terminowi przez P. L. Bergera [Berger 1988: 59-61], [por. Berger, Luckmann 1983: 240-249].

<sup>97</sup> Na temat odmiennych podejść do konwersji w socjologii więcej dowiedzieć można się między innymi z pracy E. Hałas [Hałas 1992], bądź korzystając np. z ustaleń L. B. Rambo [Rambo 1982] próbować dotrzeć do konkretnych opracowań.

Spotkać można zresztą w literaturze przedmiotu **bardzo interesujące** analizy konwersji religijnej, które lokalizują się **poza** wymienionymi wyżej najważniejszymi, moim zdaniem, **podjęciami** [por. Heirich 1977].

Konwersja religijna **definiowana** bywa **bardzo różnie**. Przedstawiana jest ona między innymi jako: zmiana roli społecznej, dewiacja, socjalizacja, odfiltrowanie, zaangażowanie, zmiana tożsamości, zachowanie zbiorowe, wynik deprywacji, wynik kontroli umysłu etc. [Hałas 1992: 57-116]. Wyprowadza się jednocześnie w analizach socjologicznych jej różne odmiany rodzajowe. Mówi się, iż może ona **być fałszywa** (konwersja zaistniała np. jako efekt prania mózgu, zwana niekiedy konwersją koercyjną), mimowolna (stanowiąca element szerszego procesu socjalizacji), stopniowa (dokonująca się na drodze gradacyjnych przemian świadomości jednostki), gwałtowna (nagła przemiana lub nabycie określonych przekonań religijnych) [Grzymała-Moszczyńska 1992], intelektualna, mistyczna, eksperymentalna (przystąpienia do określonej grupy religijnej bez pełnej akceptacji jej światopoglądu), afekcyjna, przebudzeniowa [Robbins 1988: 67-71]. Prowadzi się analizy języka konwersji [Wright 1989].

Prezentowane w tej pracy socjologiczno-antropologiczne ujęcie konwersji religijnej sytuuje się na przecięciu, a może i połączeniu **dwóch** sposobów pojmowania tego zjawiska. Obejmuje owo ujęcie konwersję jako **zmianę uniwersum dyskursu** poprzez **doświadczenie odmiennej dziedziny znaczeń**. Pojęciowo i przedmiotowo jest ono zbliżone do fenomenologiczno-etnometodologicznego **podjęcia** w naukach społecznych.

„Najbezpieczniejszymi” definicjami konwersji są zapewne jej definicje znaczeniowo najszersze, najogólniejsze. Pozwalają one na stosunkowo szybkie zorientowanie się w zakresie **powyższego pojęcia**, choć często ich **ogólność** jest również ich najbardziej negatywną cechą. Kilka przykładów podaję poniżej.

Keith A. Roberts pisze:

„Termin *konwersja* odnosi się do procesu zwrotu lub zmiany kierunku życia. W szczególności, odnosi się on do zmiany światopoglądu. Jest [konwersja] często postrzegana jako nagłe zdarzenie kryzysowe, jednakże proces ten może być również stopniowy. W każdym bądź razie, „konwersja” dotyczy przemiany obrazu samego siebie. Przemiana ta jest często wzmacniana symbolicznie przez zmianę imienia (np. Szaweł, który stał się Pawłem — w tradycji chrześcijańskiej, czy współcześnie Cassius Clay, który stał się Mohammedem Ali — w tradycji muzułmańskiej). Podczas gdy konwersja do niekonwencjonalnych grup często pociąga za sobą bardziej radykalne i całościowe przemiany osób, niż konwersja do głównych denominacji, możliwe jest to, iż proces konwersji różnicuje się w różnych grupach”.

[Roberts 1984: 135]

Max Heirich uważa, że termin „konwersja” odnosi się do:

„radykalnej transformacji tożsamości lub orientacji, [...] [do] procesu zmiany odczuwania podstaw rzeczywistości, jak i świadomościowej zmiany poczucia umiejscowienia”.

[Heirich 1977: 674]

David A. Snow oraz Richard Machalek ujmują w swych analizach konwersję jako proces, który:

„ustanawia zamianę jednego uniwersum dyskursu na inne lub wprowadza panowanie uniwersum dyskursu uprzednio peryferialnego, obdarzając je obecnie statusem autorytetu podstawowego”<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> D. A. Snow, R. Machalek, *The Sociology of Conversion*, [w:] „Annual Review of Sociology”, 1984, vol. 10, ss. 167-190, [cyt. s. 170]; cytat za [Robbins 1988: 64].

Elżbieta Hałas w swych analizach traktuje konwersję religijną jako konwersję kolektywną, która miałaby polegać na:

„transformacyjnej wspólnocie synergetycznej<sup>99</sup>, gdzie transformacja ma charakter antystrukturalny i wywołuje ekstatyczną świadomość «My» w oparciu o podzielane doświadczenie *sacrum*”.

[Hałas 1992: 141]

Tyle może przykładów „szerokiego” definiowania konwersji. Dają one, jak sądzę, bardzo dobrą orientację, czym jest konwersja. Ciekawszym, być może, pytaniem jest to, w jaki sposób przebiega sam proces nawracania, proces owej alternacji religijnej, prowadzącej często do „palenia za sobą mostów do przeszłego życia”.

Dla potrzeb niniejszej pracy definiuję konwersję nieco inaczej, nie chcąc z jednej strony wykorzystywać wprost twierdzeń przytoczonych powyżej, choć niewątpliwie w przeważającej mierze trafnych, z drugiej zaś chcę zwrócić uwagę na jej fenomenologiczny aspekt, jawiący się osobie podlegającej nawróceniu — w perspektywie analizowanej tu wspólnoty religijnej.

Stawiane poniżej hipotezy i podejmowane opisy zjawiska konwersji religijnej mogą, moim zdaniem, w wielu przypadkach być projektowane na różne jej konkretne przypadki.

Konwersję religijną (nawrócenie religijne) traktuję jako: **fundamentalną zmianę w życiu jednostki, polegającą głównie na przyjęciu innych niż dotychczasowe (lub przyjęciu po raz pierwszy), przekonań religijnych czy moralnych, zwłaszcza zaś na nabyciu wiary w Boga w połączeniu z oddaniem swego życia pod Jego kierownictwo.**

---

<sup>99</sup> Wspólnocie doświadczeń, działań, uczuć, wartości, postaw, dążeń i zamiarów — koncepcja wspólnoty synergetycznej pochodzi od Znanieckiego [Znaniecki 1936].

Zdaję sobie sprawę, iż definicji tej można wiele zarzucić, choćby np., jak mogłoby się zdawać w pierwszej chwili, jej zawężenie<sup>100</sup>. Jednakże głównie z tego powodu, iż jest ona formułowana w bliskim związku z problematyką fenomenologiczną, nie można postawić jej na tym gruncie zarzutu o problematyczności dotarcia do empirycznych desygnatów niektórych terminów w niej użytych. Fenomenologię po prostu w pewnym sensie takie „podejście do sprawy” nie interesuje. Zresztą sama obecność we wspólnotowym (grupowym), a przez to i jednostkowym, pejzażu semiotycznym pojęć takich np. jak „Bóg” jest w tej perspektywie wystarczającą przesłanką uznania ich za empirycznie dostępne.

Proponuję prześledzić teraz trzy zasadnicze okresy, poprzez które przechodzi jednostka podlegająca nawróceniu.

Okres pierwszy to okres sprzed nawrócenia. Okres drugi obejmuje swym zasięgiem bezpośrednio sam proces nawracania, gdzie transformacji ulega określony, przywiązany do danej jednostki *Lebenswelt*. Trzeci z kolei to ten, w którym nawrócony (konwertyta) żyje już w nowej dlań rzeczywistości.

Trzy powyżej wymienione okresy opisywane będą tu prawie wyłącznie bądź to w kategoriach analizy fenomenologicznej, przybliżonych na samym początku pracy, bądź to w sposób jasny do tych kategorii będą odnoszone. Na samym końcu owych opisów będę chciał odwołać się do twórczości Arnolda van Gennepa — w szczególności zaś do wydanego po raz pierwszy w Paryżu w 1909 r. dzieła pt. *Les Rites de passage*.

W okresie przednawróceniowym jednostka posiada pewien stosunkowo wyrazisty ogląd rzeczywistości, w której przyszło jej funkcjonować, ogląd, który obdarzony jest na ogół wysokim stopniem wewnętrznej

---

<sup>100</sup> Co prawda podejrzewam, iż gdyby została ona zapisana ze ścisłym wykorzystaniem nomenklatury *stricte* socjologicznej, wydawać mogłaby się wtedy znacznie bardziej zgrabna i „naukowa”.

spójności. I dzieje się tak nie tylko, jak od razu się na myśl narzuca, w sferze zrozumiałości i oczywistości *Świata Życia Codziennego*, ale także w ramach dyskursów pozacodziennych. Wystarczająco jasno i wyraźnie postrzegane są działania sfery marzeń, możliwości, fantazji, doznań zmysłowych, uczuciowych itd. A nawet jeśli w jakiejś nadto pozacodzienniej sytuacji zatarciu ulegną granice występujące pomiędzy tymi sferami rzeczywistości, szybko są one ponownie wyrysowywane — raz przez samą jednostkę w akcie umysłowego porządkowania *Lebensweltu*, a raz poprzez napór przejrzystej rzeczywistości, która wraz z naszym porannym przebudzeniem nieodparcie przypomina o znanym codziennym biegu rzeczy. Owo zaś poranne przebudzenie ponownie wprowadza nas w mniej lub bardziej (zazwyczaj bardziej) znajomy wachlarz znaczeń i działań.

*Świat Życia Codziennego* w okresie przednawróceniowym nie podlega w zasadzie żadnemu aktowi wątpienia. Jest on absolutnie jasny. Wszystko nie tylko wydaje się być takie, jak jest postrzegane, ale jest ono właśnie tym czym jest. Jest oczywiste i obecne. Koncentracja świadomości jednostki na *Świecie Życia Codziennego* jest silnie ograniczona — kawa smakuje nadto aromatycznie, przekonywująco i jakoś tak familiarnie, iż nie śmiemy nawet pomyśleć, że mogłaby kawą wcale nie być. Stopień sztywności w podchodzeniu do interpretacji otaczającej nas rzeczywistości pozostaje tam bardzo wysoki.

Znaczenia jakiegokolwiek z omawianych tu okresów podlegają, rzecz jasna, konstruowaniu. Owo konstruowanie znaczeń może być analizowane w sposób, jaki czyni to np. jeden z krytyków twórczości Schütza:

„Oto wbrew ujęciu statycznemu, znaczenie nie jest w żadnym wypadku jakimś samoistnym czy dodatkowym przeżyciem, które dołączyłoby się w jakiś bliżej nie określony sposób do innego przeżycia, które miałyby być właśnie wyposażone w owo znaczenie. Znaczenie nie jest również predykatem jakiegoś określonego przeżycia, na co mogłyby wskazywać metaforyczne zwroty w rodzaju: «to ma znaczenie», «to jest sensowne». Znaczenie jest wyróżnieniem aktów uwagi (*Blickrichtung*)



kierowanych ku określonym jednostkom własnych przeżyć. Owe kwanty przeżyć (doświadczeń) dają się wyselekcjonować (wyrwać) tylko w refleksyjnym akcie. Znaczenie jest tedy określeniem pewnego szczególnego nastawienia Ja do strumienia własnych przeżyć. Akt skierowania uwagi ku jednostce własnych przeżyć porównuje Schütz do stożka światła, który oświetla już zakończone fazy strumienia doświadczeń i nadaje im w ten sposób przejrzystość i określoność (czyli znaczenia). Natomiast same akty cogito, w których Ja wciąż rodzi się z każdego Tu i Teraz ku następnemu — nie są nigdy uchwycone w stożku światła i dlatego wykraczają poza sferę tego, co znaczące”.

[Dziewulski 1984: 135]

Cóż więc dzieje się takiego z jednostką, czy też może w jednostce podlegającej procesowi nawrócenia? Dlaczego pewne treści, które do tej pory były treściami przejrzystymi zaczynają matowieć czy wręcz nabierać określonych, widocznych kształtów i barw? Dlaczego to wreszcie pojawiają się w jednostce i dla jednostki nowe dziedziny rzeczywistości — gdzie leży przyczyna, iż ów stożek światła zaczyna świecić na obszary dotąd spowite ciemnością?

Na powyższe pytania, jak sądzę, generalnie udzielić możemy dwojakiemu rodzajowi odpowiedzi.

Po pierwsze, dzieje się tak dlatego, iż z pewnych przyczyn pojawia się u jednostki nowy typ aktywności poznawczej, zwanej *aktywnością intencjonalną*. Pojawia się on wówczas, gdy zostaje ona (jednostka) wyrwana z kontekstu swego własnego nurtu przeżyć i poprzez owo wyrwanie pierwotna bierność jednostki w sferze *życia codziennego* ulega zmianie idącej ku aktywności poznawczej.

Po drugie, ów proces, jak się wydaje, może się pojawić tylko wtedy, gdy jednostka w sposób zasadniczo endogeny — na drodze własnych przemyśleń, lub egzogeny — w ramach znaczących interakcji z innymi, poddaje w wątpliwość prawomocność swej własnej, lub uznawaną za własną, wizji świata.

Sądzę, że najczęściej spotykaną przyczyną, która otwiera drzwi łączące okres przednawróceniowy z procesem ulegania nawróceniu, jest sytuacja wątpienia.

Zakładając, iż nawrócenie jest w przeważającej swej liczbie przypadków procesem dokonującym się w obliczu innych jednostek lub że jest najczęściej w określonego typu społecznych (grupowych) sytuacjach zapośredniczone, uznać możemy, że właśnie kontakt z innymi generuje w nas wątpienie. Uczestnicząc w sytuacji, w ramach której staramy się interpretować znaczące działania innych<sup>101</sup>, w których nawet zaczynamy orientować się sami (jako skutek empatii rozumienia) na pozostawanie zgodnymi z zachowaniami innych, bazującymi na określonym grupowym systemie działań, zaczynamy zastanawiać się, czy kształt oczywistej dla nas jeszcze do niedawna rzeczywistości jest nadal prawomocny, czy też może wygląda ona tak, jak prezentują go nam konwertorzy (osoby nakłaniające do nawrócenia).

Zaczynamy więc wątpić. A gdy wątpimy w takiej sytuacji, możemy podjąć próbę (dla udanego nawrócenia jak się wydaje konieczną) zinterpretowania naszej obecnej sytuacji jak i całej uświadamianej przez nas naszej własnej historii i rzeczywistości przez pryzmat nowych dla nas kategorii, w sposób odmienny definiujących świat, poprzez które znane nam z przeszłych doświadczeń związki przyczynowo-skutkowe zaczynają wyglądać zupełnie inaczej.

A jeśli zdobędziemy się na to, aby o tym w ten sposób pomyśleć, istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, iż w sytuacji wysokiego kontekstu uczuciowo-emocjonalnego, któremu towarzyszy jednocześnie silna koncentracja uwagi i świadomości, to co pomyślane przekształci się

---

<sup>101</sup> Fundamentalne znaczenie dla sytuacji nawracania ma ten fakt, że prawie nigdy próba interpretacji znaczących działań innych jednostek nie jest przez nas podejmowana w sposób odmienny niż empatyczny. Każde rozumienie zakłada bowiem poznanie innego, zakłada w pewien sposób odnalezienie pomiędzy sobą a nim określonych analogii — najczęściej w procesie „wczuwania się” weń.

w to co istniejące. Pojawi się w nas inna terażniejszość i — co ciekawsze — inna przeszłość, którą teraz widzimy w „bardziej prawdziwym” świetle niż dotychczas. Przeżyliśmy nawrócenie. Jesteśmy innym człowiekiem.

Pojawia się okres ponawróceniowy, w którym dla nawróconego wiele rzeczy i osób już nie jest tym samym czym poprzednio. Jednakże, rzecz jasna, zinternalizowany przez nas nowy Świat znaczeń Życia Codziennego wymaga tak jak i uprzednio (a może i jeszcze silniej) w miarę trwałej sytuacji zawieszenia wątpienia. Owo zawieszenie wątpienia — stan gwarantujący oczywistość rzeczywistości — podtrzymywane jest głównie przez, jak się wydaje, dwa czynniki.

Pierwszy to, jak powiedziała by Émile Durkheim, utrzymywanie wysokiego poziomu gęstości moralnej w stosunku do innych nawróconych (sytuacja generująca wzajemne potwierdzanie słuszności i trafności definiowania rzeczywistości) [Durkheim 1968].

Drugi, który uznany być może nawet niekiedy za jeszcze bardziej doniosły w swych skutkach, to głębokość istotnościowej przemiany nawróconego, głębokość, która z czasem ulegać może stałemu pogłębianiu. Owa przemiana uobecnia się w rezygnacji z dotychczasowego stylu życia, poczuciu wspięcia się na wyższy poziom tego życia, poczuciu wyzwolenia z moralnej degradacji czy beznadziejności, a wreszcie z poczuciem bycia zbawionym od różnorodnych negatywnych konsekwencji jako rezultat interwencji bóstwa [Hałas, 1992: 36]<sup>102</sup>.

Nowy ogląd rzeczywistości związany jest z nowym uspołecznieniem (nabyciem m.in. nowej interpretacji *Lebensweltu*). Ale owo uspołecznie-

---

<sup>102</sup> Sytuację taką wydaje się trafnie opisywać św. Augustyn (*Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 88n.) w słowach: „Wtedy Piotr oznajmił im, iż tego, którego ukrzyżowali należy czcić, że wierzący przyjmują jego krew, którą wytoczyli wrogowie. Gdy im opowiedział o Panu naszym Jezusie Chrystusie i gdy oni poznali swoje przestępstwa, skruszyli się, ażeby wypełniło się na nich to, co kiedyś mówił prorok pański, nawróciłem się z nędzy mojej, gdy tkwił cień. Nawrócili się bowiem z nędzy bólu, gdy tkwił cień wspomnienia grzechu”. Porównaj: Dz 2,14-41.

nie może w swych konsekwencjach być jeszcze dalej posunięte, bo dotyczące istotnościowych przekształceń osobowościowych, o charakterze wręcz ontycznym. Może wręcz stać np. się zaczątkiem dla identyfikowania, „wczuwania”, czy całkowitego oddania swej osoby osobie Chrystusa<sup>103</sup>. Sytuację tę w swej czystej formie ilustruje chociażby przykład św. Pawła, który mówi:

„Tymczasem ja dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. [Gal 2,19-20]

Dla osoby już nawróconej postrzegana przez nią rzeczywistość jawi się jej w swej oczywistości. Jej obraz w jednostce charakteryzuje się nadspodziewanie wysokim stopniem wewnętrznej spójności. Jest ów „nowy” *Lebenswelt* przesiąknięty w wielu aspektach dużą dozą oczywistości i zrozumiałości. W stosunku do *Świata Życia Codziennego* zawieszona zostaje wątpliwość. Staje się on (ponownie) „przejrzysty”.

Proces nawrócenia w swym przebiegu i konsekwencjach ustanawia fundamentalne przejście pomiędzy okresem przednawróceniowym i ponawróceniowym, wprowadzając jednocześnie w procesie ponownego, zmodyfikowanego uspołeczniania jednostki nowe definicje rzeczywistości. Interesującą wszakże obserwacją jest fakt, iż w swych zasadniczych, strukturalnych charakterystykach stan trwania i funkcjonowania jednostki w okresie przed konwersją nie różni się zbytnio od stanu po konwersji. Obarczony jest on tymi samymi procesami poznawczymi oraz podtrzymującymi obraz uwewnętrznionej rzeczywistości. Różnice pomiędzy tymi okresami nie dotyczą więc formy uspołecznienia jednostki, ale raczej treści to uspołecznienie wypełniających. Dla poszczególnych jednostek ma to znaczenie podstawowe.

---

<sup>103</sup> Doskonałą analizę tego typu sytuacji przeprowadził Max Scheler [1986: 142-154].

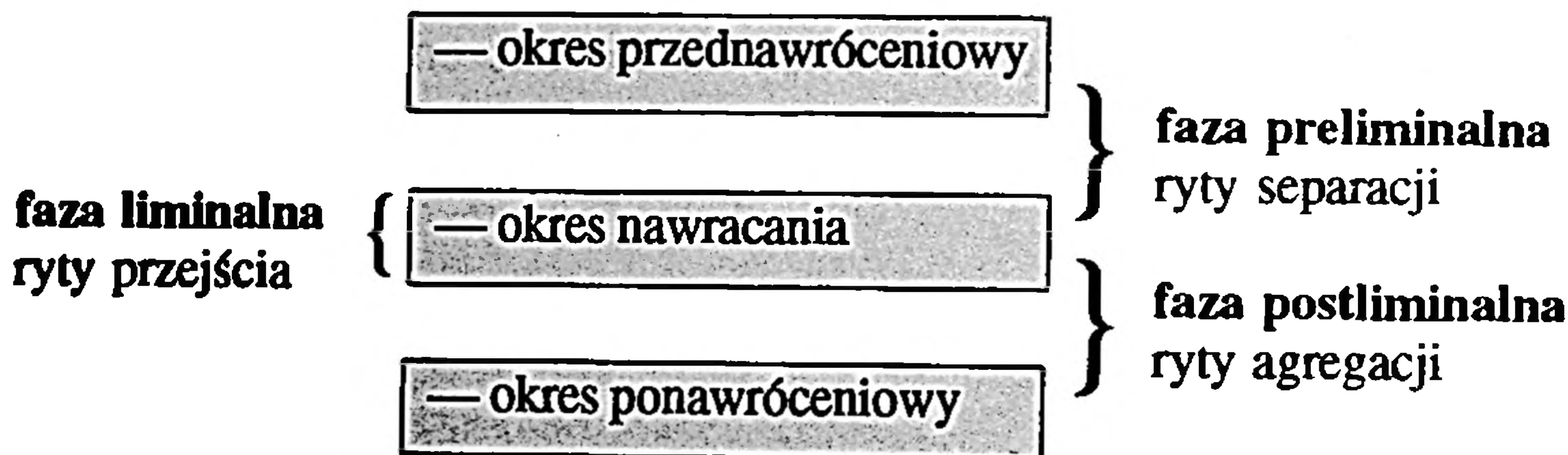
Używając nieco innego języka analizy antropologicznej, opisany powyżej „modelowy” proces konwersji religijnej może być rozpatrywany z powodzeniem w perspektywie proponowanej przez Arnolda van Gennepa w dziele pt. *Les Rites de passage* [1909; zob. Buchowski, Burszta 1992: 47-68]. Podejmowane przezeń analizy *rytuałów przejścia* dotyczą sytuacji przekraczania przez jednostki (lub/i grupy) różnego typu barier-granic kulturowo-społecznych. Owo przekraczanie granic miałoby stanowić trójczłonowy proces. Człon pierwszy dotyczyłby sytuacji wyłączenia jednostki z grupy. Człon drugi polegałby na umiejscowieniu tejże jednostki w sferze granicznej — zarówno poza normatywną strukturą „starej” grupy, jak i poza strukturami normatywnymi innych grup społecznych. Człon trzeci z kolei polegałby na wprowadzaniu jednostki do nowej grupy społecznej (na nadawaniu jednostce statusu członka grupy).

Arnold van Gennep opisując owe trzy fazy rytuału zmieniania znaczącego członkostwa w grupie określa je, w kolejności, mianem *rites de séparation* (tzw. ryty separacji lub rytuały wyłączenia), *rites de margé* (tzw. ryty przejścia lub rytuały przejścia) oraz *rites de agrégation* (tzw. ryty agregacji lub rytuały włączenia). Używając innych nieco kategorii opisowych, są to fazy: preliminalna, liminalna i postliminalna.

Określenie znaczeniowo-treściowych relacji występujących pomiędzy opisywanymi wcześniej okresami konwersji a fazami rytuału przejścia według van Gennepa, ilustruje rysunek 1.

## RYSUNEK 1

### Schemat konwersji religijnej w relacji do trzech faz rytuału przejścia



W powyższym schemacie faza preliminalna lokalizuje się pomiędzy okresem przednawróceniowym a okresem nawracania. Okres przednawróceniowy wyznacza tu sytuację, w ramach której określona jednostka należy do określonego społecznego stanu (statusu) pierwotnego, „posiada” konkretne znaczące, „codzienne” członkostwo, które może być zawieszane. Oczywistość rzeczywistości jest pełna, pozbawiona wątpliwości.

Następnie, na drodze wchodzenia w poznawczą *aktywność intencjonalną*, pojawiająca się często w silnym kontekście grupowego uwikłania, jednostka rozpoczyna proces „wątpliwości” w zastanę, do tej pory obowiązującą, wizję rzeczywistości. Pojawia się tu faza preliminalna, której towarzyszą rytmy separacji względem stanu poprzedniego, względem uprzedniego członkostwa w jakiejś grupie społecznej (lub/i statusie społecznym). „Zwyczajnym” ośrodkiem skupienia fazy preliminalnej, stanowiącym jednocześnie początek fazy liminalnej, jest przejście przez jednostkę rytmu separacji (wykluczenia). Zazwyczaj obejmuje on wyizolowanie jednostki z „dawnej” grupy społecznej, które bywa niekiedy związane ze zmianą miejsca pobytu, zmianą stroju, uczesania (np. postrzyżyny) itp. Jednostka wkracza w fazę liminalną.

W ramach analizowanej tu wspólnoty religijnej, dokonujące się tam nawrócenia religijne<sup>104</sup> interpretuję w perspektywie fazy preliminalnej i rytów separacji w pewnym sensie specyficznym. W zasadzie nie są

---

<sup>104</sup> Niewielka liczba członków badanej tu wspólnoty religijnej, swe nawrócenie przeżyła poza samą wspólnotą. Do tych przypadków, jak sądzę, przedstawiony tu schemat również ma zastosowanie. Rola samej wspólnoty jest tu jednak nie do przecenienia — „Doświadczyć nawrócenia to jeszcze nic wielkiego. Istotę stanowi dopiero trwałość nawrócenia i poczucie, że jest ono w pełni uznane. Ale do tego potrzebna jest wspólnota religijna, która zapewnia nowemu światu nieodzowną strukturę uwiarygodnienia. Innymi słowy, Szaweł mógł stać się Pawłem w samotności religijnej ekstazy, ale pozostać Pawłem mógł tylko w społeczności chrześcijańskiej, która uznała go jako Pawła i potwierdziła jego «nowy byt», w którym umiejscawiał swoją tożsamość” [Berger, Luckmann 1983: 242].

spotykane tam „klasyczne”, zewnętrzne manifestacje rytów separacji — związane z jakimiś przemianami w ubiorze czy miejscu pobytu.

W sytuacji wkraczania w fazę liminalną całego procesu konwersji religijnej, konwertyta w umysłowym akcie decyzyjnym odrzuca czy też wyrzeka się swego dotychczasowego życia, wszelkich związków z grzesznym światem, z samym grzechem, jego skutkami i przyczynami<sup>105</sup>. Separacja względem rzeczywistości starego życia — być może można nawet tu mówić o autoseparacji — obdarzona jest jednocześnie silnym aspektem grupowym. Sam proces „nakłaniania” jednostki do porzucenia dotychczasowego życia może być analizowany w nawiązaniu do koncepcji sprawowania przemocy symbolicznej<sup>106</sup>.

W fazie liminalnej dzięki symbolicznemu, początkowo tylko umysłowemu „zerwaniu z rzeczywistością” jednostka przynależy, co prawda tylko okresowo, do „pozanormalnego” stanu. Istniejąc poza starą strukturą normatywną i nie będąc zakotwiczoną w nowej, funkcjonuje ona jakby w stanie antystrukturalnego „zawieszenia w nicości”<sup>107</sup>.

W ramach trwania okresu nawracania (faza liminalna) pojawia się kierowana ku jednostce propozycja, która — będąc wpisana w normatywny system wspólnoty — stanowi nową strukturę uwiarygodniania

---

<sup>105</sup> Socjologiczne ujęcie problematyki grzechu przedstawia w jednym ze swych artykułów Wojciech Pawlik [Pawlik 1989].

<sup>106</sup> Autorem koncepcji przemocy symbolicznej (a w zasadzie systemu oświaty jako systemu przemocy symbolicznej) jest Pierre Bourdieu. Owa przemoc miałyby być sprawowana za pomocą działań wychowawczo-pedagogicznych, bazujących na komunikacji transmitującej, wpajającej i narzucającej oficjalne definicje, określające zasady ustanawiania, podtrzymywania i odtwarzania ładu społecznego danej grupy, wedle wizji, jaką prezentują dysponenci oficjalnej kultury tej grupy [Bourdieu, Passeron 1990]; por. [Sawisz 1978].

<sup>107</sup> Wydaje się, iż w przypadku omawianej tu wspólnoty okres liminalny trwa stosunkowo krótko. Rzecz jasna stan owego zawieszenia poza strukturą może trwać znacznie dłużej (nawet do kilku lat), co jednakże może za sobą pociągać różne negatywne konsekwencje przedłużającego się trwania sytuacji kryzysowej.

podawanej jednostce definicji rzeczywistości. Struktura owa miałaby służyć zawieszeniu wątpienia w kształt rzeczywistości poprzez podanie nowej wizji (nowego zbioru definicji) świata.

Tuż po okresie nawracania lokalizuje się postliminalna faza konwersji. Jest ona silnie zakotwiczona w fazie poprzedniej. Na pograniczu tych dwóch faz sprawowane są ryty przejścia — np. uznanie Jezusa Chrystusa za swego osobistego Pana i Zbawiciela — którym w kontekście wspólnotowym towarzyszą zwykle zewnętrzne przejawy zbiorowych działań (modlitwy wstawiennicze za konwertytę, różnorodne gesty, w tym nakładanie rąk itp.).

Rozpoczyna się tu faza postliminalna, w ramach której następuje agregacja (włączenie) jednostki do nowego dlań stanu. Konwertyta przestaje być jednym z elementów „świata”, a zaczyna swe „nowe życie” jako „nowo narodzony” chrześcijanin. Jednostka zostaje włączona do nowej grupy społecznej, powracając jednocześnie do funkcjonowania w codziennym, choć już zmienionym, *Świecie Życia*. Zmianie uległo również jej znaczące uczestnictwo grupowe.

Gdy konwersję religijną ujmemy jednocześnie jako efekt doświadczenia odmiennej od dotychczasowej dziedziny znaczeń oraz zmianę uniwersum dyskursu, za zasadnicze procesy pojawiające się w jej ramach oraz jako jej skutek uznać należy przede wszystkim:

- a) zawieszenie wielu dotychczasowych pojęć,
- b) nowe jakościowo „bycie w świecie” poprzez zmianę kształtu *Świata Życia Codziennego*,
- c) redefinicję przeszłości,
- d) nową periodyzację własnego życia<sup>108</sup>,
- e) redefinicję wielu związków przyczynowo-skutkowych.

---

<sup>108</sup> Periodyzacja biografii konwertyty jest szczególnie wyraźnie widoczna w samych jego wypowiedziach, dzielących biografię na czas sprzed nawrócenia i po nawróceniu.



### 4.3.1. Zagadnienie motywacji

Bardzo interesującym sposobem oglądu niektórych obszarów rzeczywistości wspólnotowej, stanowiącym jednocześnie, jak sądzę, dobry wskaźnik ukazujący główne jej aspekty, jest analiza zasadniczych motywów wstępowania do wspólnoty nowych członków, pozostawania w niej oraz miejsca wspólnoty, traktowanej jako określona wartość, w indywidualnych systemach i układach wartości społecznych. Jak wskazują na to poczynione przeze mnie obserwacje, własne doświadczenie jak i po części literatura<sup>109</sup>, motywacje takie posiadają przynajmniej kilka rodzajowych odmian, ewoluujących zresztą w czasie w świadomości poszczególnych jednostek.

Jednym z „przypadków” nabycia przez jednostkę motywacji do funkcjonowania w ramach wspólnoty religijnej jest sytuacja mniej lub bardziej natychmiastowej, gwałtownej, bardzo głębokiej i radykalnej w swych skutkach konwersji religijnej<sup>110</sup>.

Osoba, która w czasie nawrócenia doświadczyła silnego przeżycia transcendencji poprzez kontakt z tym, co uznane jest za święte i nadprzyrodzone, oraz która doświadczyła zarówno w aspekcie psychicznym jak i duchowym określonego stanu uwolnienia i oczyszczenia, skłonna jest często do natychmiastowego, i nie zawsze tylko deklaratywnego, odrzucenia wielu uznawanych dotychczas wzorców i norm. W ich miejsce zaś przyjmowany jest ten społeczny zbiór wzorcowo-normatywny, którego depozytariuszami w oczach nawróconej osoby są obecni członkowie wspólnoty. Definiują oni pozostawanie i dążenie do życia we wspólnocie jako sytuację wielce pożądaną czy też nawet wręcz niezbędną dla chrześcijańskiego wzrostu i budowania osobowej relacji z Bogiem.

---

<sup>109</sup> Między innymi: [Lewenstein 1989], [Lewenstein, Melchior 1988], [Hałas 1992].

<sup>110</sup> Zob. [Dz 9,1-28; 22,4-19].

Stosunkowo często jednakże — poza sytuacją wspomnianą wyżej, której przykładem może być np. gwałtowna konwersja „zaistniała” w czasie trwania ulicznego głoszenia przez członków wspólnoty ośrodka ewangelizacyjnego — spotykaną motywacją do przejścia konwersji jest postawa wyrażająca się w dostrzeganej potrzebie uczestnictwa w osobowych kontaktach z innymi ludźmi, znalezienia się w ramach głębokich stosunków interpersonalnych; z jednej strony zapewniających jednostce bezpieczeństwo (także poprzez zaspokajanie społecznej potrzeby afiliacji i umiejscowienia), z drugiej — ułatwiającej podejmowanie czynności zmierzających do szeroko pojmowanej samorealizacji. W takim to kontekście przeżycia o charakterze wspólnotowym mogą stać się w początkowym okresie uczestnictwa nowych członków we wspólnocie znacznie ważniejsze niż refleksja intelektualna nakierowana na *sacrum* czy na przekształcanie rzeczywistości.

Jak wskazują obserwacje, zmiana dominacji nastawienia na „drugiego człowieka” dokonuje się średnio po około 2-3 latach uczestnictwa w Ruchu Światło-Życie, po którym większość członków wspólnot zaczyna kierować się w działaniach i myśleniu nowymi normami i wartościami, nie ze względu na ich wspólnotowy charakter, ale ze względu na same te wartości (ze względu np. na *sacrum*)<sup>111</sup>.

Po około dwóch latach (a często i wcześniej) uczestnictwa w analizowanej tu wspólnocie, u większości jej członków obserwowane jest zjawisko uniezależniania się, czy też „odklejania” wartości, norm i zasad od starszych członków wspólnoty, jak i od niej samej, będącej do tej pory jakby jedynym nosicielem tychże zasad. Jednostka zaczyna więc

---

<sup>111</sup> Wydaje mi się jednak, iż okres ten jest znacznie krótszy w przypadku wspólnot nurtu charyzmatycznego w Ruchu. W swych zasadniczych charakterystykach owo nowe nastawienie, czy nakierowanie na *sacrum* i przypisany doń system wartościowo-normatywny podobne jest do trzeciego, postkonwencjonalnego poziomu rozwoju moralnego, opisywanego i definiowanego przez Lawrence'a Kohlberga [Kohlberg 1981, 1983; Weigl 1986: 16-18].

postrzegać autonomiczność i niezależność istniejących zasad oraz norm względem tych, którzy są ich „nosicielami”. Stąd też bycie we wspólnocie staje się tu odpowiedzią na dostrzeżoną wartość takiego (wspólnotowego) sposobu życia, wartość która jest temu życiu nadawana, w jednostkowej percepcji, przez jasno określony absolut.

Innym jeszcze typem motywacji nawróceniowej jest ta, która występuje w przypadku konwersji do wspólnoty typu ochronnego<sup>112</sup>. Wspólnota ochronna definiowana jest najczęściej w kategoriach wspólnoty powstałej jako miejsce, do którego jednostki uciekają przed samotnością, przed bólem zmagania się z twardą rzeczywistością i podejmowaniem prób jej aktywnego zmieniania, aby znaleźć w niej poczucie bezpieczeństwa, sensu życia, przynależności, dookreślenia własnej tożsamości, zaspokojenia różnorodnych potrzeb itp.<sup>113</sup>

#### **4.3.2. Zagadnienie pokrewieństwa**

Bez względu na obranie przez jednostkę konkretnej motywacji skłaniającej ją do przejścia konwersji religijnej, jej skutek jest tak samo społecznie definiowany i postrzegany w prawie wszystkich przypadkach. Przejście konwersji religijnej — a więc pomyślnie przejście specyficznego

---

<sup>112</sup> Zob. [Newman 1989]. Wspominane już wcześniej B. Lewenstein i M. Melchior [Lewenstein, Melchior 1988] ujmują wspólnoty Ruchu Światło-Życie w kategoriach zjawisk anomijnych i wspólnoty ochronnej. Autorki jednakże analizują, jak się wydaje, jedynie nurt liturgiczno-biblijny Ruchu.

<sup>113</sup> Dogłębne analizy, choć w nieco innym kontekście treściowym, przeprowadza w jednej ze swych prac Erich Fromm [1993] piszący o „ucieczce od wolności”. Termin „ucieczka od wolności” miałby się odnosić do zjawiska lęku i strachu jednostki przed wolnością jako czymś zupełnie nieznanym, nieobliczalnym i niewiadomym. Jednostka uciekając przed tym niewiadomym, przed odpowiedzialnością, szuka i znajduje jakiś zewnętrzny porządek, system, osobę czy grupę, która zapewnia jej poczucie bezpieczeństwa, oparcia, stabilności itp., za cenę wyrzeczenia się owej wolności.

typu rytuału przejścia — wprowadza jednostkę w nowy dla niej obszar rzeczywistości. Stając się nowym człowiekiem, jednostka podlegająca nawróceniu zostaje przyjęta do społeczności chrześcijan, przez co zostaje ustanowiony pomiędzy nią samą, a innymi członkami *Domu Zwycięstwa*, nowy typ więzi społecznej. Owa więź społeczna posiada, jak sądzę, istotne cechy więzi krewniczej.

Problematyka pokrewieństwa, jego genezy, społecznego definiowania i postrzegania jego odmian, systemów krewniczych oraz procesów zmiany tych systemów obejmuje szeroki wachlarz zagadnień, co do interpretacji których w ramach nauk społecznych wciąż nie ma powszechnie obowiązującej zgody<sup>114</sup>.

Samo zresztą pokrewieństwo definiowane bywa rozmaicie<sup>115</sup>. W tej pracy za „pokrewieństwo” uznaję stosunek określający specyficzną więź społeczną, mającą silne, społeczne konsekwencje, oparty na kulturowo definiowanej więzi łączącej daną osobę z bezpośrednio poprzedzającym ją przodkiem genealogicznym lub pomiędzy rodzeństwem.

W ramach analizowanej tu wspólnoty religijnej, niektórych jej członków łączą właśnie więzi krewnicze w znaczeniu wyżej podanym. Spotyka się tu zarówno osoby połączone pokrewieństwem bratersko-siostrzanym, jak i pokrewieństwem typu rodzic-potomek.

Ciekawszy zdaje się jednak tu fakt występującego w ramach *Domu Zwycięstwa* pokrewieństwa typu symbolicznego, którego zewnętrznym przejawem jest nazewnictwo określające współczłonków wspólnoty, jak i często wszystkich chrześcijan, mianem „sióstr” i „braci”.

---

<sup>114</sup> Obszerne omówienie problematyki pokrewieństwa znaleźć można w [Szykiewicz 1992].

<sup>115</sup> Dla przykładu: S. Szykiewicz traktuje je jako: „1) społecznie uznawane związki włączone do genealogii, których zasięg pokrywa się z terminologią pokrewieństwa; 2) w szerszym rozumieniu obejmuje także związki powinowactwa” [Szykiewicz 1992: 328].

Analizowana tu wspólnota zdaje się być przypadkiem Tönniesowskiego ugrupowania typu *Gemeinschaft* — opartego jednakże nie na bezpośredniej kontynuacji naturalnych więzi krewniaczych, ale na powszechnie występujących silnych więziach bazujących na tzw. pokrewieństwie fikcyjnym, którego społeczne konsekwencje zarówno dla jednostek, jak i dla całej grupy społecznej, bywają niekiedy o wiele dalej idące niż „zastane” więzi pokrewieństwa rzeczywistego. Przez „pokrewieństwo fikcyjne” (p. sztuczne, p. urojone) rozumiem tu status krewniaczy, nabyty przez akceptację niebiologicznej, pseudokrewniaczej więzi, która w praktyce społecznej jest uznawana za rzeczywistą<sup>116</sup>.

W symbolicznym spektrum pojęciowym analizowanej tu wspólnoty religijnej słowo „brat” czy „siostra” posiada kilka odmian znaczeniowych. Oczywiście akceptowane jest tu to znaczenie słowa „brat”, które odnosi się do tzw. pokrewieństwa rzeczywistego. Obok jednakże „pokrewieństwa krwi”, więzy „siostrzano-braterskie” opierać miałyby się na więzi krewniaczej nabytej poprzez wspólną wiarę, sympatię, przyjaźń, oraz uczestnictwo w tym samym przymierzu z Bogiem.

Obecność krewniaczych stosunków pomiędzy członkami wspólnoty, manifestowanie ich obecności itp. wywiera silny wpływ na kształt pozostałych rodzajów stosunków panujących w obrębie tej grupy jak i na typ ustosunkowań obieranych wobec rzeczywistości zewnętrznej<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Np. pseudokrewniacza więź powstała na skutek adopcji lub pokrewieństwa rytualno-obrzędowego, takiego jak chrześniactwo czy braterstwo krwi. S. Szykiewicz za pokrewieństwo fikcyjne uznaje „związek nie oparty na pokrewieństwie genealogicznym, lecz odwołujący się do jego symboliki” [Szykiewicz 1992: 328]. Tenże autor za nieporozumienie uznaje jednakże ujmowanie adopcji jako pokrewieństwa fikcyjnego, argumentując swe stanowisko tym, iż polega ona na „wprowadzeniu osoby adoptowanej do genealogii rodzinnej” [tamże: 83].

<sup>117</sup> Ciekawe — choć w nieco innym kontekście — ujęcie problematyki funkcjonowania w ramach wspólnoty religijnej (Kościół Zjednoczenia) „pokrewieństwa fikcyjnego” odnaleźć można w jednej z prac autorstwa D. G. Bromleya, A. D. Shupea i D. L. Oliver [1981].

## 5. ZAKOŃCZENIE. WNIOSKI

W obrębie nowoczesnej, modernistycznej, a może i częściowo już postmodernistycznej kultury pojawiają się znaczne zmiany wywołujące silną „detranscendentalizację” postrzegania rzeczywistości. Silniej lub słabiej obowiązujące definicje znaczących sytuacji (znaczących w perspektywie grupowej czy jednostkowej) w coraz mniejszym stopniu odnoszone są do „ponadnaturalnych” obszarów znaczeń. Konsekwencje okresu słabnięcia absolutnych imperatywów moralnych, ustanawiających nadrzędny sens, prowadzą często do zachwiania siły oddziaływania tego, co w socjologicznych analizach zwane bywa pierwotnym środowiskiem socjalizacyjnym. W rezultacie wiele z uwewnętrznionych w młodości i dzieciństwie wartości naczelnych oraz norm określających kluczowe w ramach danej kultury motywacje podejmowania bądź niepodejmowania określonych działań zostaje w najlepszym przypadku zredefiniowanych, w najgorszym — „ginie”, zostawiając za sobą pusty obszar znaczeniowy.

Współczesność, jakkolwiek byłaby ona agresywna czy przekonywująca, nie pozbawia jednak ludzi często spotykanych marzeń czy pragnień powrotu do realizowania idei miłości, braterstwa, bezinteresowności, bezpieczeństwa, poczucia sensu życia i odnajdywania (nadawania) znaczeń. Niektórym, jak się przynajmniej wydaje, wartości te w praktyce udaje się do pewnego stopnia realizować.

W okresie przedwspółczesnym<sup>118</sup> w kulturze typu europejskiego najważniejsze społeczne obszary ustanawiania znaczeń, definiowania oraz

---

<sup>118</sup> Przed ukształtowaniem się nowego porządku społecznego i kulturowego po drugiej wojnie światowej.

wzmacniania treści, opisywania charakteru wszechświata i rzeczywistości najbliższej oraz transmisji tych treści znajdowały swe miejsce przede wszystkim w kręgach rodzin poszerzonych (rodzin wielkich, wielopokoleniowych), przy dużym wsparciu derywacji odwołujących się do woli istot nadprzyrodzonych jak i do zjawisk abstrakcyjnych [por. Pareto 1994: 204-233].

Oczywiste staje się stwierdzenie, iż obecnie procesy sekularyzacji prowadzą do poważnego zmniejszania się zakresu występowania u jednostek świadomości typu religijnego.

Często mamy jednakże do czynienia z bardziej ogólną sytuacją polegającą na tym, iż z jednej strony jednostki w toku socjalizacji pierwotnej, jak i w początkowych etapach socjalizacji wtórnej, uwewnętrzniają wspomniane wcześniej wartości, a z drugiej, wkraczając w bardziej dorosłe, samodzielne życie, stają twarzą w twarz z sytuacją nieadekwatności czy nieodpowiedniości socjalizowanych treści do wymogów i głównych korelatów „wtórnego” środowiska kulturowego. Godząc się z tezą, iż pomyślnie dokonany proces socjalizacji pierwotnej jednostki buduje w niej określone typy imperatywów funkcjonalnych, które muszą być spełniane, aby jednostka w poprawny sposób funkcjonowała i rozwijała się, zgodzić trzeba się również z tym, iż w jej najbliższym otoczeniu obecne muszą być mechanizmy spełniania tych wymogów lub przynajmniej ich modyfikowania.

Zasięg zainteresowań tej pracy objął z wyboru tylko dwie formy ugrupowań społecznych: grupę pierwotną i wspólnotę religijną. Przy obraniu niewielu ograniczeń uznać można, jak sędzę, iż w ramach obu tych typów grup społecznych dochodzi do określania zasadniczych, narzucanych jednostkom, definicji rzeczywistości, a także istnieją w nich mechanizmy spełniania ważnych wymogów funkcjonalnych.

W dalszej (po socjalizacji pierwotnej) „społecznej karierze” przytłaczającą większość swoich działań, sądów, wyborów, motywacji itp. jednostka opiera na uwewnętrznionych wcześniej schematach i treściach, za którymi stoi konieczność przynajmniej względnie stałej obecności mechanizmów spełniania określonych wymogów funkcjonalnych.

Kiedy dochodzi do sytuacji nieadekwatności socjalizacyjnej, nieobecności najważniejszych mechanizmów spełniania wymogów funkcjonalnych, podważania przez jednostkę prawomocności obowiązywania tych mechanizmów<sup>119</sup> lub ich odrzucenia czy zakłóceń w ich działaniu, wysoce prawdopodobnym (koniecznym?) efektem tej sytuacji jest podjęcie przez jednostkę czynności idących w jednym z trzech kierunków:

a) modyfikacji dotychczasowych mechanizmów,

b) przyjęcia mechanizmów funkcjonujących w ramach innych grup społecznych niż te, w których dotychczas funkcjonowała dana jednostka (zmiana grupy odniesienia),

c) wypracowania nowych mechanizmów bez zmieniania grupy odniesienia.

Szczególnie interesującym wariantem stała się sytuacja druga, powodująca pojawienie się rzeczywistego lub „aspiracyjnego”<sup>120</sup> uczestnictwa jednostki w życiu i funkcjonowaniu nowej dla niej grupy.

Grupami społecznymi obdarzonymi „zdolnością” najsilniejszego narzucania owych mechanizmów spełniania wymogów funkcjonalnych są grupy pierwotne. Jednak, jak uczy teoria socjologiczna, oddziałują one znacząco na jednostkę tylko we wczesnych etapach jej socjalizacji. Przypomnijmy tu raz jeszcze, iż Charles Horton Cooley wyróżnił na początku obecnego stulecia trzy zasadnicze rodzaje grup pierwotnych: rodzinę, rówieśniczą grupę zabawową oraz grupę sąsiedzka (pojmowaną jako grupa starszych wspólnotowego typu). Sam Cooley, jak i znakomita część jego następców, pozostaje przy takim właśnie asortymencie desygnatów pojęcia „grupa pierwotna”, rzadko poddając przy tym w wątpliwość pierwotność współczesnego typu zatimizowanego sąsiedztwa.

---

<sup>119</sup> Zazwyczaj, jak sądzę, ze względów moralnych.

<sup>120</sup> Uczestnictwo „aspiracyjne” to dla mnie uczestnictwo jednostki (w subiektywnej perspektywie) w grupie odniesienia, tj. grupie stanowiącej dla niej „model” zachowań społecznie akceptowanych (przynajmniej przez członków grupy odniesienia), dostarczający kryteriów oceny własnego działania, działań innych ludzi oraz schematów postrzegania rzeczywistości.



Wydaje mi się, iż — poza wymienianymi tu za C. H. Cooleyem desygnatami pojęcia „grupa pierwotna” — istnieje spora liczba ugrupowań, które ze względu na swoje cechy nie podlegają prostym rozróżnieniom, dzielącym na grupy wtórne i pierwotne, w tradycyjnie rozumianym znaczeniu tych terminów.

W sytuacji wystąpienia niedomagania spełniania przez otoczenie podstawowych wymogów funkcjonalnych, jednostka stara się odnaleźć samą siebie w ramach mechanizmów zaspokajających jej potrzeby. W praktyce społecznej nierzadko, moim zdaniem, funkcję taką wobec różnych jednostek pełni (a przynajmniej może ją pełnić) wspólnota religijna.

Najważniejszym, choć nie jedynym sposobem, jaki jest oferowany jednostce przez określoną wspólnotę religijną w zakresie zmiany mechanizmów spełniania wymogów funkcjonalnych (a także w zakresie przekształcania i zmieniania samych wymogów) jest konwersja religijna. Miałaby ona powodować przyjęcie przez jednostkę nowego (ewentualnie zmodyfikowanego) pojęciowego horyzontu symbolicznego, definiującego i odróżniającego dobre od złego, ważne od nieważnego, konieczne od dowolnego, przeszłe od przyszłego, minione od obecnego itp. Proces konwersji religijnej jest w ramach wspólnoty religijnej podstawowym środkiem wprowadzania jednostki w nową rzeczywistość, która ze wszech miar przypomina funkcjonowanie jednostki w ramach grupy pierwotnej.

Proces przenoszenia znaczącego członkostwa jednostki z grupy dotychczasowej<sup>121</sup> do wspólnoty religijnej obejmuje swym zakresem,

---

<sup>121</sup> Najczęściej w przypadku konwersji religijnej mamy do czynienia z przeniesieniem przez jednostkę znaczącego uczestnictwa od dotychczasowej grupy (zazwyczaj grupy wtórnej, niereligijnej w swym charakterze) do określonej wspólnoty religijnej. Proces konwersji jednakże często występuje również w sytuacji przejścia jednostki z jednej grupy religijnej do drugiej.

jak mi się wydaje, trzy podstawowe okresy oraz dwa podokresy przejściowe<sup>122</sup>:

- okres przednawróceniowy,
  - podokres wątpienia,
- okres nawrócenia,
  - podokres redefinicji znaczeń i przeszłości,
- okres ponawróceniowy.

Pomijając sam okres nawrócenia i otaczające go podokresy, przy bliższej analizie łatwo zauważyć, iż zarówno okres przed- jak i ponawróceniowy — z punktu widzenia jednostki — obdarzony jest wysokim stopniem wewnętrznej spójności znaczeniowo-symbolicznej.

Stawiając tezę o tym, iż wspólnota religijna jest grupą społeczną typu pierwotnego, lub w jej złagodzonej wersji — grupą społeczną o silnych cechach ugrupowania typu pierwotnego, oraz przeprowadzając pogłębioną weryfikację tej tezy, nie sposób nie przyznać sporej dozy trafności stanowisku określającym ją jako grupę wtórną. Rzeczywiście, grupa taka posiada niektóre cechy ugrupowań wtórnych. Najważniejsze z nich to:

- a) dobrowolne uczestnictwo członków — w grupach pierwotnych uczestnictwo takie jest w zasadzie przymusowe<sup>123</sup>,
- b) występowanie złożonej struktury społecznej; występowanie odrębnych, choć specyficznych podgrup — grupy pierwotne to grupy małe, pozbawione na ogół wewnętrznego zróżnicowania,

---

<sup>122</sup> Podokresy owe: podokres wątpienia oraz redefinicji znaczeń i przeszłości są niezbędnymi dla poprawnego, a co ważniejsze, trwałego zajścia konwersji religijnej.

<sup>123</sup> Przymusowe jest członkostwo w rodzinie (definiowane poprzez więzy krwi jak i wspólne zamieszkiwanie). Konieczności przestrzenno-terytorialne, określone uwarunkowania ekologiczne oraz wiek są w dużej mierze odpowiedzialne za „przymus” uczestnictwa w grupach sąsiedzkich i rówieśniczych. Pewne wyjątki od tych sytuacji są, rzecz jasna, obserwowane.

c) dominująca obecność, w ramach codziennej praktyki społecznej, procesu socjalizacji wtórnej.

Pomimo obecności tak ważkich argumentów jak powyżej przedstawione, nadal twierdzę, iż stawiana w tej pracy teza może zostać obroniona — co, mam nadzieję, zostało wystarczająco jasno udokumentowane.

Zanim przejdę do krótkiego, podsumowującego wyliczenia tych cech wspólnoty religijnej, które zasadnie, moim zdaniem, wiązane być mogą z właściwościami grup pierwotnych, chcę się zatrzymać jeszcze chwilę nad najdalej idącym w swych konsekwencjach, obecnym w jej ramach procesie — konwersji religijnej, która została tu dość szczegółowo omówiona.

To, co konwertyta zdobywa w konwersji i poprzez nią, to wiedza oraz określonego typu kompetencje społeczno-językowe, niezbędne do sprawnego funkcjonowania jako członek wspólnoty religijnej. Nowe dla konwertyty kategorie pojęciowe redefiniują świat tak dalece i głęboko, że zmieniają się nawet znaczenia znanych mu związków przyczynowo-skutkowych. Konwertyta, poprzez odrzucenie (poprzedzone wątpieniem) prawomocności obowiązywania wielu znaczących definicji rzeczywistości w ogóle oraz internalizację nowych definicji rzeczywistości i sytuacji, doświadcza procesu zmiany nawet najgłębszych warstw swej osobowości.

W ramach tego procesu łatwo daje się wyróżnić dwa okresy. Okres pierwszy obejmuje internalizację konkretnych rozstrzygnięć w definiowaniu świata. Okres drugi to uniwersalizacja i totalizacja światopoglądu, uniwersalizacja znaczeń elementów poznawanego, nowego dla jednostki świata, narzucającego się jej jako jedyna, oczywista rzeczywistość. Okresy te w paralelny sposób, jak mi się wydaje, nawiązują do fazy konkretności i fazy generalizacji wyodrębnianej w socjalizacji pierwotnej.

Wspólnota religijna, tak jak i grupa pierwotna w tradycyjnym rozumieniu, jest grupą względnie trwałą. Za ową trwałość istnienia odpowiedzialne są najprawdopodobniej: moc obowiązywania funkcjonujących w jej ramach definicji świata (uwewnętrznianych przez jednostki w procesie

„ponownej socjalizacji pierwotnej”) oraz panujące w jej obrębie nieformalne, przyjacielskie, bezpośrednie i osobowe relacje bazujące na kontaktach o wysoce uczuciowo-emocjonalnym charakterze (dobrze znanym z grup typu pierwotnego). Nie pozbawiona sensu wydaje się teza, iż wspólnota religijna stanowi „grupę krewniaczą” (grupę pierwotną „nowego typu”, opartą na pokrewieństwie symbolicznym). Rzecz jasna rzadko mamy do czynienia z religijnymi wspólnotami opartymi wyłącznie na tzw. więzach krwi, a znacznie częściej na pokrewieństwie fikcyjnym [por. Szykiewicz 1992: 78-80, 82-85]. Zewnętrznymi tego przejawami w sferze językowej bywają często określenia, które wzajemnie do siebie kierują członkowie wspólnoty — „siostró”, „bracie” itp.

Używając innych nieco kategorii uznać można, iż omawiany tu typ grupy społecznej powstaje i funkcjonuje w oparciu o wolę naturalną (organiczną) [Tönnies 1988], stanowiąc bardzo silny czynnik stabilizujący ludzką osobowość [Durkheim 1960].

Trwałość konwersji, trwałość uczestnictwa we wspólnocie religijnej (jeżeli do takiej trwałości dochodzi) bazuje na dwóch podstawowych sytuacjach. Po pierwsze, na utrzymywaniu wysokiego poziomu gęstości moralnej w stosunku do innych konwertytów [Durkheim, 1960]<sup>124</sup>, a po wtóre, na głębokości istotnościowej przemiany konwertyty, a więc na skutkach socjalizacji, która w swych zasadniczych charakterystykach przypomina socjalizację pierwotną.

Analogie istniejące pomiędzy grupą pierwotną a wspólnotą religijną są wyraźne. Moc definiowania świata, zupełnie jak w ramach tradycyjnie rozumianych grup pierwotnych, oraz jej konsekwencje bywają tam tak silne, że ich obowiązywanie najczęściej wykracza poza ramy samej wspólnoty religijnej. Uobecniają się ona najczęściej jako najbardziej znaczące definicje, obejmujące całą poznawaną i doświadczaną rzeczywistość.

---

<sup>124</sup> Pojawia się tu mechanizm wzajemnego wzmacniania i potwierdzania trafności definiowania rzeczywistości.

Najważniejsze cechy grupy pierwotnej odnaleźć można w ramach wspólnoty religijnej, co w dużej mierze stanowi wskaźnik pierwotnego charakteru tego rodzaju ugrupowania społecznego. Charakteryzuje się owa wspólnota względną trwałością istnienia, względnym brakiem specjalizacji, obecnością bezpośrednich więzi społecznych, wysokim prawdopodobieństwem zaistnienia intensywnych stosunków komunikacyjnych, zaspokajaniem szerokiego wachlarza potrzeb społeczno-psychicznych jednostek, wspólnotą uczuć, zachowań norm i wartości.

Grupa pierwotna jest grupą społeczną charakteryzującą się niewielką liczebnością członków. W przypadku analizowanej tu wspólnoty (podobnie zresztą jak w przypadku wielu wspólnot religijnych i sąsiedztwa) owa „niewielka liczebność” wydaje się nieco problematyczna. Zastrzeżenie to zostaje jednakże w dużej mierze zawieszane, gdy zdamy sobie sprawę z pewnej „dwoistości” funkcjonowania analizowanej wspólnoty religijnej. Jak mi się wydaje, stwierdzić można, iż funkcje związane z niewielką liczebnością grupy (głównie funkcje zapewniania rozwoju i stabilizacji osobowości<sup>125</sup>), pełnią tu *małe grupki spotkaniowe*. Zaś *Duże Spotkanie Modlitewne* przekształca się, przynajmniej do pewnego stopnia, w podstawowy mechanizm podtrzymywania wspólnotowych definicji rzeczywistości.

Członkostwo we wspólnocie religijnej pociąga często za sobą stosunkowo duże zaangażowanie jednostek w jej życie i codzienne funkcjonowanie. Zaangażowanie owo przybiera, co prawda, głównie charakter uczuciowo-emocjonalny, jakkolwiek czynnik czasowego w niej uczestnictwa (często nawet kilkanaście godzin tygodniowo) jest tu niebagatelny.

Znaczące uczestnictwo we wspólnocie religijnej, poprzez wiele swych konsekwencji, staje się uczestnictwem w grupie pierwotnej (choćby i „nowego typu”). Grupa ta nie tylko wpaja swym członkom własny, grupowo wypracowany i podtrzymywany język [por. Grabowska 1989],

---

<sup>125</sup> Cechy tej są w zasadzie całkowicie pozbawione grupy wtórne.

stanowiący zasadniczą bazę kształtowania się najważniejszych kategorii poznawczych, ale także poprzez „nowonarodzenie” (używając języka religijnego) ustanawia międzyosobowe związki „krewniacze”. A przecież bliższe niż krewniacze związki pomiędzy jednostkami trudno sobie wyobrazić.

Podsumowując raz jeszcze prowadzone tu rozważania uznać można, iż do najważniejszych cech wspólnoty religijnej, posiadającej istotne właściwości przynależne grupom pierwotnym, zalicza się:

- obecność socjalizacji zbliżonej w swych charakterystykach i skutkach do procesu socjalizacji pierwotnej,

- dostarczanie podstawowych i najważniejszych kategorii pojęciowych, wykorzystywanych przez jednostki zarówno do opisu całej rzeczywistości, jak i samych siebie (totalność definiowania rzeczywistości),

- przekazywanie tzw. *ideałów pierwotnych*,

- zaspokajanie szerokiego spektrum potrzeb duchowych i społecznych jednostek,

- względnie intensywny kontekst uczuciowo-emocjonalny działań grupowych,

- znaczne czasowe zaangażowanie jednostek w działania grupowe wspólnoty,

- obecność prostej struktury komunikacyjnej (wysoki stopień *potencjalnych stosunków komunikacyjnych*),

- obecność własnego, grupowego języka,

- powszechne występowanie więzi społecznych o bezpośrednim, osobowym, intymnym charakterze,

- obecność „*więzi krewniaczych*” (definiowanie współczłonków grupy jako braci i sióstr),

- wysoki poziom poczucia bezpieczeństwa w kontaktach interpersonalnych,

- bardzo wysoką spójność grupową,

- niewielką liczebność,

- względny brak specjalizacji,
- względną trwałość grupy.

Pamiętać jednakże należy o istnieniu w ramach wspólnoty religijnej także niektórych cech przypisywanym grupom wtórnym. Są to przede wszystkim:

- dobrowolne uczestnictwo członków,
- występowanie złożonej struktury społecznej (podgrupy),
- dominacja, w ramach codziennej praktyki społecznej, procesu socjalizacji wtórnej.

Od autora pracy, także takiej jak niniejsza, oczekuje się dobrej znajomości analizowanego problemu czy dogłębnej znajomości przedmiotu tychże analiz. Zakłada się milcząco, iż autor wie nie tylko to, o czym pisze, ale również to, co chce przekazać czytelnikowi pracy.

Specyfika przedmiotu analiz pojawiających się w niniejszej pracy okazała się o wiele bardziej skomplikowana i złożona, niż się początkowo wydawała. Z biegiem czasu i liczb zapisanych stronic odstępować zaczynały się coraz to ciekawsze, ale i bardziej złożone, problemy i zagadnienia, na których omówienie nie starczało tu, i tak skromnego, miejsca. Wielu z nich nawet nie spróbowałem dotknąć, wiele z nich zapewne umknęło mojej uwadze zupełnie.

Praca ta zachęca do dalszych, o wiele bardziej pogłębionych studiów. Do najciekawszych problemów, a w niniejszej pracy nie poruszonych, zaliczyć można: problematykę dekonwersji czy apostazji — jako pewnego przeciwieństwa konwersji religijnej, zagadnienie typu umysłowości konwertyty w powiązaniu z „odmianą” konwersji przezeń dokonywanej, analizy innych, poza wspólnotą religijną, desygnatów nazwy „grupa pierwotna” (m.in. niektóre gangi przestępcze, towarzystwa wzajemnej pomocy, kluby zainteresowań, stowarzyszenia osób wykonujących podobne zawody), pogłębioną analizę mechanizmów podtrzymywania i modyfikowania uniwersum symbolicznego grupy, zagadnienie grupowej mito-

logii, problematykę powstawania kontrrzeczywistości (zagadnienie schizmy), teorię antystruktury jako obszaru rzeczywistości społecznej przeznaczonej na eksperymentowanie w sferze symbolicznej, zagadnienie konsekwencji grupowego potępienia. Zagadnienia powyższe to mimo wszystko tylko wierzchołek wielkiej góry problemów badawczych, które wymagają dogłębnej analizy.

Zagadnienie pierwotności niektórych grup społecznych stało się tu jednym z kluczowych powodów podjęcia analiz zjawiska wspólnotowości<sup>126</sup>. Podjęte analizy nawet w małym stopniu nie wyczerpały bogactwa i wielowątkowości tej problematyki. Dalsze jej zgłębianie wydaje się ciągle pasjonujące.

---

<sup>126</sup> Zjawisko wspólnoty, a właściwie „wspólnotowości” zajmowało m.in. Karla R. Poppera, który jednakże na szerszą skalę nie podjął analiz tego zagadnienia. W jednym z przypisów do *Spoleczeństwa otwartego* Popper nawiązuje do koncepcji plemiennego (trybalnego) ducha wspólnoty. Przejawiać miałyby się on obecnie w takich pozytywnie wartościowanych zjawiskach jak przyjaźń czy koleżeństwo, w młodzieżowych ruchach plemiennych (np. skauting, niektórych klubach i towarzystwach). Twierdzi on, że „Niemal wszystkie ruchy społeczne, zarówno totalitarne, jak humanitarne, pozostają pod jego wpływem. Odgrywa on ważną rolę w wojnie i jest jedną z najskuteczniejszych broni w buncie przeciw wolności; a także przypuszczalnie w pokoju i w buncie przeciw tyranii, chociaż w tych przypadkach jego humanizm jest często zagrożony przez jego tendencje romantyczne” [Popper 1993: 340].



## ANEKS

Analizowana w pracy wspólnota religijna jest grupą dynamicznie rozwijającą się, lokalizującą się w obrębie charyzmatycznego nurtu Ruchu Światło-Życie. Analiza i opis strukturalnego wymiaru funkcjonowania *Domu Zwycięstwa* w niniejszej pracy dotyczy stanu tej zbiorowości z marca 1994 r. — wówczas liczba członków uczestniczących w małych grupkach (członkowie stali) wynosiła około 160-170 osób, ale już w połowie maja 1994 r. wzrosła do około 250 osób. W okresie do lata 1996 r. powiększył się również dość znacznie stan liderów wspólnoty, a przez to i liczba *małych grupiek spotkaniowych*. Przeprowadzono kilka *Seminariów Odnowy w Duchu Świętym* dla stu kilkudziesięciu osób. W związku z dynamicznymi przekształceniami strukturalnymi związanymi z napływem nowych członków zwiększyła się liczba „stopni”, przez które „przechodzą” poszczególni członkowie wspólnoty. Oni sami zresztą podejmują coraz częściej wiele działań wykraczających poza samą wspólnotę<sup>127</sup>. Zaobserwować można także znaczny napływ osób w wieku

---

<sup>127</sup> I tak dla przykładu: pomiędzy 4 lipca a 25 sierpnia 1994 r. kilka osób związanych z charyzmatycznym nurtem w Ruchu Światło-Życie (w tym członkowie *Domu Zwycięstwa*) zorganizowało spotkanie „Szkoły Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego” w Lanckoronie. Pomiędzy 26 sierpnia a 15 września Szkoła zorganizowała międzynarodowe, ekumeniczne misje w Polsce, Czechach, Słowacji, Ukrainie i Łotwie. Podejmuje ona współpracę z międzynarodowym Stowarzyszeniem Koordynatorów Katolickich Szkół Ewangelizacji (ACCESE/2000 — Association of Co-ordinators of Catholic Schools of Evangelisation). Kilka miesięcy później budynki „Szkoły” i przylegający teren zostały wykupione przez kilku liderów „Szkoły”. Choć „Szkoła Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego” nie jest agendą Ruchu Światło-Życie, jej liderzy często w swych wypowiedziach nawiązują do ideologii i charyzmatycznych korzeni Ruchu.

dojrzałym (powyżej 40 lat), często są to małżeństwa. Właśnie w związku z wzrastającą liczbą „nawróconych” małżeństw we wspólnocie odstąpiono dla nich od stosowanej powszechnie reguły homogeniczności płci uczestników małych grup spotkaniowych. „Koedukacyjność” małych grup dotyczy jednakże tylko grup, w których uczestniczą małżeństwa.

Wraz ze wzrostem liczebności grupy i dynamiki jej działań zbiorowość ta jest coraz silniej i wyraźniej postrzegana — nie tylko zresztą w najbliższym (parafialnym) otoczeniu. Postrzeganie owo zaczyna nabierać charakteru wyraźnie oceniającego. W prasie ukazało się kilka notatek oraz dwa większe artykuły (o silnym negatywnym zabarwieniu oceniającym) na temat tejże wspólnoty.

Latem 1994 r. *Dom Zwycięstwa* przestał być wspólnotą działającą w ramach Ruchu Światło-Życie. Co ciekawe, *Dom Zwycięstwa* ani sam oficjalnie z Ruchu nie wystąpił, ani oficjalnie nie został z niego wykluczony. Zmiana powyższa została, jak wskazują na to moje obserwacje, zainicjowana przez lokalnego biskupa diecezjalnego, który wspólnotę tę zaczął w swych działaniach i wypowiedziach traktować jako katolicką wspólnotę religijną autonomiczną względem Ruchu Światło-Życie. Przypisanie takiej „etykiety” tejże wspólnocie okazało się skuteczne, nie bez pewnego zadowolenia ze strony jej członków.

Jesienią 1994 r. zaszły w tej zbiorowości dalsze, ważne zmiany. Z powodu trwającego trendu liczebnego wzrostu grupy, która zbliżać zaczęła się do 300 osób, coraz częściej we wspólnocie pojawiać zaczęły się sytuacje, w ramach których poszczególni członkowie wspólnoty nie znali się wzajemnie. Starsi liderzy upatrywali w tym zagrożenie dla rozwoju jednostek i całej wspólnoty. Podjęta została decyzja o „specyficznym” podziale wewnętrznym grupy. W ramach cały czas jednej wspólnoty wprowadzony został podział na trzy — mniej więcej równie liczne — „pod-wspólnoty”, zwane przez niektórych jej członków „gałęziami”. Każda z owych „gałęzi” posiada własnego lidera. Liderzy ci wraz z moderatorką wspólnoty zaczęli stanowić główne ciało przywódcze

grupy. Podział ów pociągnął za sobą kilka zmian związanych z funkcjonowaniem grupy. Zmiany te dotyczą głównie organizacji *Dużego Spotkania Modlitewnego* wszystkich członków. Odbywa się ono teraz nie raz w tygodniu — jak było do tej pory — ale już tylko raz w miesiącu (nadal najczęściej w środowe popołudnie). Co tydzień jednakże organizowane są spotkania modlitewne poszczególnych „gałęzi” — każdej w innym dniu tygodnia. W nieco inny sposób organizowane są również spotkania animatorów. Spotkanie wszystkich animatorów *Domu Zwycięstwa*, zwoływane przez moderatorkę, odbywają się nieregularnie i stosunkowo rzadko. Znacznie częściej odbywają się spotkania najstarszych animatorów poszczególnych „pod-wspólnot”. Zwoływane są one przez poszczególnych liderów „gałęzi”. Wszystkie trzy „pod-wspólnoty” funkcjonują w oparciu o stosunkowo dużą autonomię. Autonomia ta dotyczy jednakże kilku kwestii: przebiegu spotkań „gałęzi”, inicjowania innych działań w obrębie „pod-wspólnoty” jak i na zewnątrz, częściowej autonomii nauczania religijno-biblijnych. Inne formy działania i funkcjonowania poszczególnych „gałęzi” uzgadniane są „odgórnie” dla całej wspólnoty.

Do wspólnoty napływają stale nowi członkowie. Grupa wciąż się rozwija.

## BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES, 1964, *Polityka. Z dodaniem pseudo-arystotelesowej ekonomiki*, Warszawa, PWN.
- AUSTIN John Langshaw, 1965, *How to Do Things with Words*, 2nd ed., Cambridge, Harvard University Press.
- BALES Robert F., COHEN Stephen P., 1979, *SYMLOG. A System for the Multiple Level Observation of Groups*, New York, Free Press.
- BERGER Peter L., 1969, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City–New York, Doubleday & Company.
- BERGER Peter L., 1988, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa, PWN.
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, 1983, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa, PIW.
- BIBLIA TYSIĄCLECIA [BT], 1980, *Pismo Święte starego i nowego testamentu [Biblia Tysiąclecia]*, Poznań–Warszawa, Wyd. Pallotinum, wyd. III poprawione.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, 1990, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa, PWN.
- BRODZKI Krzysztof, WOJNA Józef, 1988, *Oazy — Ruch Światło-Życie*, Warszawa, KiW.
- BROMLEY David G., SHUPE Anson D., OLIVER Donna L., 1981, *Perfect Families: Visions of the Future in a New Religious Movement*, (w:) „Marriage and Family Review”, 4, 3-4, ss. 119-129.
- BUCHOWSKI Michał, BURSZTA Wojciech J., 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa, PWN.
- BURSZTA Wojciech, 1986, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław, Wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- CONWAY Flo, SIEGELMAN Jim, 1978, *Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Change*, Philadelphia, New York, Lippicott.

- COOLEY Charles H., 1992a, *Grupy pierwotne*, (w:) Janusz Mucha, Cooley, Warszawa, WP, ss. 209-214.
- COOLEY Charles H., 1992b, *Pierwotne ideały*, (w:) tamże, ss. 215-226.
- CYMAN Jadwiga S., 1987, *Wspólnota zakonna grupą społeczną*, (w:) „Studia Socjologiczne”, nr 3-4, ss. 343-362.
- DEBOWSKI Józef, 1996, *Fenomenologia*, (w:) Władysław Krajewski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- DUNPHY Dexter C., 1972, *The Primary Group. A Handbook for Analysis and Field Research*, Appleton, Century Crifts.
- DURKHEIM Émile, 1960, *De la division du travail social*, septième édition, Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM Émile, 1968, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa, PWN.
- DZIEWULSKI Henryk, 1984, *Alfred Schütz — uspołecznienie pojmowania świata*, (w:) „Studia Socjologiczne” 3(94), ss. 129-154.
- FLORA Cornelia B., 1976, *Pentecostalism in Colombia: Baptism by fire and spirit*, London, Associated University Presses.
- FROMM Erich, 1993, *Ucieczka od wolności*, Warszawa, Czytelnik.
- GERLACH Luther, HINE Virginia, 1970, *People, Power and Change*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Comp.
- GOWIN Jarosław, 1993, *Kościół po komunizmie*, Kraków, ZNAK.
- GRABOWSKA Mirosława, 1989, *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, (w:) „Kultura i Społeczeństwo”, rok XXXIII, nr 1, ss. 185-197.
- GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA Halina, 1992, *Konwersja i apostazja*, (w:) Zbigniew Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań, Wyd. Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ss. 174-176.
- GOODMAN Felicitas D., 1972, *Speaking in tongues: A cross cultural study of glossolalia*, Chicago, University of Chicago Press.
- HABERMAS Jürgen, 1979, *Communication and Evolution of Society*, Boston, Beacon Press.
- HAŁAS Elżbieta, 1991, *Youth Catholic Fundamentalists in Poland: Identity and Commitment*, (w:) *The Young People of Eastern and Western Europe: values, ideologies and prospects*, Trento, Reverdito Edizioni, ss. 325-334.

- HAŁAS Elżbieta, 1992, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin, Norbertinum.
- HARRISON Michael I., 1974, *Preparation for Life in the Spirit: The Process of initial Commitment to a Religious Movement*, State U New York, (w:) „Urban Life and Culture”, 2, 4, Jan, ss. 387-414.
- HARRISON Michael I., 1975, *The Maintenance of Enthusiasm: Involvement in a New Religious Movement*, (w:) „Sociological Analysis”, 36, 2, Summer, ss. 150-160.
- HARPER Michael, b.d., *Tak jak na początku. Z dziejów przebudzenia pentekostalnego w XX wieku*, (wydawca oryginału — Hodder and Stoughton, London).
- HAMILTON Malcolm, 1987, *Review Article: Strange Sects and Curious Cults*, (w:) „Reviewing Sociology (New Series)”, 5, 2, ss. 3-16.
- HEIRCH Max, 1977, *Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion*, (w:) „American Journal of Sociology”, 83, 3, Nov., ss. 653-680.
- HOLM Nils G., 1973, *Ritualistic pattern and sound structure of glossolalia in material collected in the Swedish-speaking parts of Finland*, (w:) „Temenos”, 11, ss. 43-60.
- HOLM Nils G., 1978, *Functions of glossolalia in the Pentecostal movement*, (w:) Thorvald Källstad (red.), *Psychological studies on religious man* („Psychologia Religionum”, 7, ss. 142-158), Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- HOLM Nils G., 1986, *Glossolalia as a transition rite*, (w:) Ugo Bianchi (red.), *Transition rites: Cosmic, social and individual order*, (Storia della Religioni 2, ss. 143-151), Rome, erma di Bretschneider.
- HOLM Nils G., 1991, *Pentecostalism: Conversion and Charismata*, (w:) „International Journal for the Psychology of Religion”, 1, 3, ss. 135-151.
- IANNACCONE Laurence R., OLSON Daniel V. A., STARK Rodney, 1995, *Religious Resources and Church Growth*, (w:) „Social Forces”, 74(2), ss. 705-731.
- JOHNSTON Hank, FIGA Józef, 1988, *The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes*, (w:) „Journal for the Scientific Study of Religion”, 27, 1, ss. 32-47.

- JONES Delmos J., 1988, *Towards a Native Anthropology*, (w:) Johnnetta B. Cole (red.), *Anthropology for the Nineties. Introductory Readings*, New York, The Free Press, ss. 30-41.
- JOYNER Rick, 1993, *Przebudzenie. Historia jednego z największych przebudzeń w dziejach chrześcijaństwa*, Kielce, Wydawnictwo Obedax.
- JULES-ROSETTE Bennetta, 1986, *The Narrative Structure of Prophecy among the Maranke Apostles: An Alternative System of Religious Expression*, (w:) „Semiotica”, 61, 1-2, ss. 13-31.
- JULIA Didier, 1992, *Słownik filozofii*, Katowice, Wydawnictwo Książnica.
- KŁOSKOWSKA Antonina, 1992, *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, (w:) „Kultura i Społeczeństwo”, tom XXXVI, nr 4, ss. 3-32.
- KMITA Jerzy, 1995, *Językowe formowanie świata*, mimeo, referat przygotowany na VI Polski Zjazd Filozoficzny, Toruń, 5-9 września 1995 r.
- KOHLBERG Lawrence, 1981, *Essays in Moral Development*, vol. 1: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row.
- KOHLBERG Lawrence, 1983, *Essays in Moral Development*, vol. 2: *The Psychology of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row.
- KURCZEWSKA Joanna, 1992, *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna. Rozważania wstępne*, (w:) „Kultura i Społeczeństwo”, tom XXXVI, nr 4, ss. 33-43.
- KRASNODEBSKI Zdzisław (red.), 1989, *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, Warszawa, PWN.
- KRASNODEBSKI Zdzisław (red.), 1993, *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa, PIW.
- LEWENSTEIN Barbara, 1989, *Wspólnoty Oazowe. Utopia czy przystosowanie*, (w:) [Mikołajewska 1989], ss. 378-400.
- LEWENSTEIN Barbara, MELCHIOR Małgorzata, 1988, *Anomia, wspólnota, autonomia — wokół badań nad Ruchem Oazowym*, (w:) „Kultura i Społeczeństwo”, tom XXXII, nr 3, ss. 155-166.
- LEWENSTEIN Barbara, MELCHIOR Małgorzata, 1991, *Wspólnoty Oazowe*, (w:) Jerzy Wertenstein-Zuławski, Mirosław Pęczak, *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Wrocław, Wiedza o Kulturze, ss. 116-125.

- LONG Theodore E., HADDEN Jeffrey K., 1983, *Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models*, (w:) „Journal for the Scientific Study of Religion”, 22, 1, Mar, ss. 1-14.
- LUCKMANN Thomas, 1979, *Phänomenologie und Soziologie*, (w:) Walter M. Sprondel, Richard Grathoff (red.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag.
- MALONY H. Newton, LOVEKIN A. Adams, 1985, *Glossolalia: Behavioral science perspectives on speaking in tongues*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- MARSH James L., 1990, *Praxis and Ultimate Reality: Intellectual, Moral, and Religious Conversion as Radical Political Conversion*, (w:) „Ultimate Reality and Meaning”, 13, 3, Sept., ss. 222-240.
- MAYNTZ Renate, HOLM Kurt, HÜBNER Peter, 1985, *Wprowadzenie do metod socjologii empirycznej*, Warszawa, PWN.
- MERTON Robert K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa, PWN.
- MICHEL Patrick, 1990, *Legitimation et regulation etatique de la religion dans les systemes de type sovietique: exemple du catholicisme en Pologne, Tchechoslovaquie et Hongrie*, (w:) „Social Compass”, 37, 1, ss. 117-125.
- MICHEL Patrick, 1991, *Religion, Democracy and Change*, (w:) „Innovation”, 4, 1, ss. 119-123.
- MICHEL Patrick, 1995, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- MIKOŁAJEWSKA Barbara (red.), 1989, *Zjawisko wspólnoty. Wybór tekstów*, Warszawa, UW IPSiR.
- MUCHA Janusz, 1992, *Cooley*, Warszawa, WP.
- MUCHA Janusz, 1993, *Religious Revival Movement in Changing Poland. From Opposition to the Participation in the Systemic Transformations*, (w:) „The Polish Sociological Bulletin”, No 2/1993, ss. 139-148.
- MUCHA Janusz, ŻABA Maciej K., 1992, *Religious Revival or Political Substitution: Polish Roman Catholic Movements After World War II.*, (w:) Bronisław Misztal i Anson Shupe (red.), *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport-Connecticut-London, Praeger, ss. 54-66.



- NEWMAN Barrie, 1989, „Ochronna” wspólnota i tożsamość jednostki, (w:) [Mikołajewska 1989], ss. 308-332.
- NOSOWSKI Zbigniew, 1988, *Oazy, drzemiący olbrzym*, (w:) *Więź*, kwiecień, nr 4, ss. 31-47.
- NOWAK Stefan, 1985, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa, PWN.
- OLBRYCHT Jan, 1987, *Spoistość małej grupy społecznej. Próba analizy metodologicznej*, Katowice, Wydawnictwa UŚ.
- OSSOWSKI Stanisław, 1986, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, (w:) tenże: *O strukturze społecznej*, Warszawa, PWN, wyd. II, ss. 101-314.
- PAŁUBICKA Anna, 1990, *Na marginesie tezy Jürgena Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, (w:) Lech Witkowski (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, ss. 183-201.
- PARETO Vilfredo, 1994, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa, PWN.
- PARSONS Talcott, 1951, *The Social System*, New York, Free Press.
- PARSONS Talcott, BALES Robert F., SHILS Edward A., 1953, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, Free Press.
- PASEK Zbigniew, 1989, *Katolicki ruch odnowy w Duchu Świętym*, (w:) „Chrześcijanin w świecie”, nr 186 (marzec), ss. 31-46.
- PAVLOS Andrew J. /red./, 1982, *The Cult Experience*, Westport, Greenwood Press.
- PAWLIK WOJCIECH, 1989, *O grzechu, grzeszeniu i grzesznikach*, (w:) „Kultura i Społeczeństwo”, t. XXXIII, nr 1, ss. 71-79.
- PEACOCK James L., 1989, *Calvinism, Community, and Charisma: Ethnographic Notes*, (w:) „Comparative Social Research”, 11, ss. 227-238.
- PENDLETON Brian F., POLOMA Margaret M., 1989, *Religious Experiences, Evangelism, and Institutional Growth within the Assemblies of God*, (w:) „Journal for the Scientific Study of Religion”, 28,4, December, ss. 415-431.
- PILARZYK Thomas, 1978, *Conversion and Alternation Processes in the Youth Culture. A Comparative Analysis of Religious Transformations*, (w:) „Pacific Sociological Review”, vol. 21, 4, Oct., ss. 379-405.
- POPPER Karl L., 1993, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tom 1, *Urok Platona*, Warszawa PWN.

- POLOMA Margaret M., 1990, *Religious Values and Sociological Perspectives*, (w:) „Newsletter Christian Sociological Society”, 17, 2, Feb., ss. 4-8.
- POŻARYSKA Anna, 1979, *Grupa religijna — jej struktura i funkcje. Socjologiczna analiza Zboru Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego*, (w:) „Studia Socjologiczne”, nr 1, ss. 315-330.
- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert, 1987, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, IW Pax.
- RAMBO Lewis B., 1982, *Bibliography. Current Research on Religious Conversion*, (w:) „Religious Studies Review”, vol. 8, 2, ss. 146-159.
- REDFIELD Robert, 1947, *The Folk Society* (w:) „The American Journal of Sociology”, LII, January, ss. 293-308.
- ROBBINS Thomas, 1988, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications.
- ROBERTS Keith A., 1984, *Religion in Sociological Perspective*, Chicago, The Dorsey Press.
- ROSS Joan C., LANGONE Michael D., 1988, *Cults: What Parents Should Know*, Weston, American Family Foundation.
- ROUSSEAU Jean J., 1966, *Umowa społeczna*, Kraków, PWN.
- SAMARIN William J., 1972, *Tongues of men and angels*, New York, Macmillan.
- SARGANT William, 1957, *Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brain-Washing*, Garden City, New York, Doubleday.
- SAWIŃSKI Zbigniew, 1992, *Proces badawczy*, (w:) *Podręcznik socjologicznych badań ankietowych. Ankieter w procesie badawczym*, autor zbiorowy, Warszawa, IFiS PAN.
- SAWISZ Anna, 1978, *System oświaty jako system przemocy symbolicznej w koncepcji Pierre Bourdieu*, (w:) „Studia Socjologiczne”, 2(69), ss. 241-262.
- SCHELER Max, 1986, *Istota i formy sympatii*, Warszawa, PWN, wyd. II.
- SHEPHERD Gordon, 1987, *The Social Construction of a Religious Prophecy*, (w:) „Sociological Inquiry”, 57, 4, ss. 394-414.
- SINGER Margaret T., 1978, *Therapy with Ex-cult Members*, (w:) „Journal of the National Association of Private Psychiatric Hospitals”, 9, ss. 15-19.
- SINGER Margaret T., 1979, *Coming Out of the Cults*, (w:) „Psychology Today”, Jan, ss. 72-82.

- SPENCER Herbert, 1889, *Zasady socjologii*, Warszawa 1889-1898, Wydawnictwo „Głosu”.
- SUENENS Léo J., 1988, *Nowe Zesłanie Ducha Świętego?*, Poznań, Wydawnictwo „W drodze”.
- SUGIYAMA Sachiko, 1988, *Socialization Process in a Japanese New Religious Group*, (w:) „Tohoku Psychologica Folia”, 47, 1-4, ss. 29-36.
- SZACKI Jerzy, 1983, *Historia myśli socjologicznej*, cz. I-II, Warszawa, PWN.
- SZMATKA Jacek, 1989, *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Warszawa, PWN.
- SZYNKIEWICZ Sławoj, 1992, *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Warszawa, Wydawnictwa UW.
- TATARKIEWICZ Władysław, 1988, *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa, PWN, wyd. VIII.
- THOMAS William I., 1927, *Situational Analysis: The Behavior Pattern and the Situation*, (w:) „Publications of the American Sociological Society”, 22nd Annual Meeting. vol. 22, ss. 1-13.
- TITTENBRUN Jacek, 1981, *O etnometodologicznej koncepcji rzeczywistości społecznej*, (w:) „Studia Socjologiczne” 4(83), ss. 115-132.
- TOCH Hans, 1965, *The Social Psychology of Social Movements*, The Bobs-Merrill Comp., Indianapolis.
- TOCQUEVILLE Alexis de, 1976, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa, PIW.
- TÖNNIES Ferdinand, 1988, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa, PWN.
- TURNER Jonathan H., 1985, *Imperatywizm funkcjonalny: Talcott Parsons*, (w:) tenże, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa, PWN, ss. 96-128.
- TURNER Ralph H., b.d. *Social Movement Theory: Bringing the Gap Between Collective Behavior and Resource Mobilization*, mimeo, University of California, Los Angeles.
- ULONSKA Reinhold, 1987, *Dary Ducha Świętego. Teoria i praktyka*, Kraków, TKECh.
- WALASZEK Zdzisława, 1986, *An Open Issue of Legitimacy: The State and the Church in Poland*, (w:) „Annals of the American Academy of Political and Social Science”, 483, Jan, ss. 118-134.

- WEIGHTMAN Judith, 1983, *Making Sense of the Jonestown Suicides*, Dodd-Mead, New York.
- WEIGL Barbara, 1986, *Teorie rozwoju. Studium porównawcze*, (w:) „Socjologia Wychowania Acta Universitatis Nicolai Copernici”, nr VI, z. 166, Toruń.
- WILLIAMS Melvin D., 1991, *The Black Church in a Midwestern University Twin City: An Afro-American Dilemma*, (w:) „Research in Race and Ethnic Relations”, 6, ss. 27-47.
- WINTER Alan J., 1991, *Religious Commitment, Zionism and Integration in a Jewish Community: Replication and Refinement of Levine's Hypothesis*, (w:) „Review of Religious Research”, 1991, 33, 1, September, ss. 47-59.
- WRIGHT Chris, 1989, *Preaching to the converted: conversion language and the constitution of the TV evangelical community*, (w:) „The Sociological Review”, 37, 4, Nov., ss. 733-760.
- WRIGHT Stuart A., PIPER Elizabeth S., 1986, *Families and Cults: Familial Factors Related to Youth Leaving or Remaining in Deviant Religious Groups*, (w:) „Journal of Marriage and the Family”, 48, 1, Feb., ss. 15-25.
- ZALD Mayer N., McCARTHY John P., 1979, *The Dynamics of Social Movements. Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*, Cambridge, Massachusetts, Winthrop.
- ZALĘCKI Paweł, 1992, *Wspólnota religijna jako grupa społeczna*, mimeo, Instytut Socjologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- ZALĘCKI Paweł, 1994, *Strukturalno-socjalizacyjne aspekty Ruchu Światło-Życie*, (w:) „Kultura i Edukacja”, nr 2-3 (8-9), ss. 59-67.
- ZALĘCKI Paweł, 1995, *Between Spontaneity, Institutional Church and State Politics. Oasis Movement in Poland*, (w:) „Polish Sociological Review”, 2 (110), ss. 183-191.
- ZALĘCKI Paweł, 1995b, *Where God Says Good Morning: Religious Community as a Primary Group*, (w:) Irena Borowik i Przemysław Jabłoński (red.), *The Future of Religion. East and West*, Kraków, NOMOS Publishing House, ss. 98-103.
- ZNANIECKI Florian W., 1936, *Social Action*, Poznań.
- ZNANIECKI Florian W., 1971, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa, PWN.
- ZNANIECKI Florian W., 1986, *Humanistyczny współczynnik faktów kulturowych*, (w:) Jerzy Szacki, *Znanięcki*, Warszawa, WP, ss. 239-241.

# ZAKŁAD WYDAWNICZY

Andrzej Sadowski	<i>Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce</i>
Halina Grzymała-Moszczyńska	<i>Psychologia religii</i>
Paweł Socha	<i>Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych</i>
Henryk Hoffmann	<i>Astralistyka</i>
Krzysztof Mazur	<i>Mariawityzm w Polsce</i>
Tadeusz Doktor	<i>Ruchy kultowe</i>
Irena Borowik	<i>Charyzma a codzienność</i>
Janusz Mariański	<i>Kondycja religijna i moralna młodych Polaków</i>
Piotr Sadowski	<i>Hamlet mityczny</i>
Ewa Nowicka (red.)	<i>Religia a obcość</i>
Andrzej Szyjewski	<i>Symbolika kruka</i>
Wiesław Bator	<i>Myśl starożytnego Egiptu</i>
Zbigniew Pasek	<i>Ruch zielonoświątkowy</i>
Jan Drabina	<i>Kontakty papieżstwa z Polską</i>
Jacek Kurczewski, Wojciech Pawlik (red.)	<i>Bóg, szatan, grzech t. II</i>
Ludmiła Łapińska	<i>Religia Bahai</i>
John Huddleston	<i>Ziemia jest jednym krajem</i>
Bogumił Grott	<i>Religia. Kościół. Etyka</i>
Paweł Macura (tłum.)	<i>New Age</i>
Irena Borowik, Andrzej Szyjewski (red.)	<i>Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych</i>
Elena Nowik	<i>Szamanizm syberyjski</i>
Kazimierz Urban	<i>Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991</i>
Edward Szymański	<i>Tradycje i legendy ludów Afryki Północnej</i>
Adam Walaszek	<i>Świąty imigrantów</i>
Fritjof Capra	<i>Tao fizyki</i>
Andrzej Wierciński	<i>Magia i religia</i>
Anna Szaleńcowa	<i>Przewodnik po Egipcie</i>
Włodzimierz Pawluczuk	<i>Potoczność i transcendencja</i>
Zbigniew Wojewoda	<i>Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce</i>
Janusz Piegza	<i>Świadkowie Jehowy</i>

# »NOMOS« PROPONUJE:

Mariusz Maszkiewicz	<i>Mistyka i rewolucja</i>
Hans Küng	<i>Nieomylny?</i>
Wiesław Bator	<i>Drzewo sięgające nieba (Szamanizm i dyfuzjonizm w węgierskiej baśni magicznej)</i>
Kurt Rudolph	<i>Gnoza</i>
Ewa Michna	<i>Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?</i>
Grzegorz Babiński, Władysław Miodunka	<i>Europa państw, Europa narodów</i>
Irena Borowik, Przemysław Jabłoński (red.)	<i>The Future of Religion. East and West</i>
Krzysztof Kiciński, Krzysztof Koseła, Wojciech Pawlik (red.)	<i>Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych</i>
Sławomir Kaprański	<i>Wartości a poznanie socjologiczne</i>
Irena Borowik Witold Zdaniewicz (red.)	<i>Od Kościoła Ludu do Kościoła Wyboru</i>
Maria Bal-Nowak	<i>Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera</i>
Krzysztof Pawłowski	<i>Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża</i>
Andrzej Wierciński	<i>Przez wodę i ogień. Biblia i Kabała</i>
Eugen Drewermann	<i>Chrześcijaństwo i przemoc</i>
Kazimierz Urban	<i>Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970</i>
Fryderyk Nietzsche	<i>Antychrześcijanin</i>
Tadeusz Czekalski	<i>Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912-1993</i>
Günter Kehler	<i>Wprowadzenie do socjologii religii</i>
Thomas Luckmann	<i>Niewidzialna religia</i>
Zygmunt Łukawski	<i>Dzieje Azji Środkowej</i>

**KWARTALNIK RELIGIOZNAWCZY NOMOS nr 1, 2, 3/4, 5/6, 7/8, 9, 10, 11, 12/13, 14**

**PRZEGLĄD POLONIJNY 3/94, 4/94, 1/95, 2/95, 3/95, 4/95, 1/96, 2/96, 3/96, 4/96**

---

Zamówienia telefoniczne bądź listowne prosimy kierować bezpośrednio  
na adres:



Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
ul. Tkacka 5/4

30-050 Kraków, tel. (012) 33 00 74

Nr konta: 323431-83377-137 Bank Przemysłowo-Handlowy VI O/Kraków