

# Światopogląd: między transcendencją a codziennością

pod redakcją  
Ireny Borowik  
Henryka Hoffmanna

*Maciej Krzywosz*

© Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński

Redakcja wydawnicza i korekta: Alina Doboszevska  
II korekta: Jacek Sieradzan  
Redakcja techniczna: Józefa Stolina  
Okładka: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 83-88508-61-X

KRAKÓW 2004

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u  
tel./fax (012) 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl)  
[www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

Druk: za-pis – Technet Sp. z o.o., Kraków

## SPIS TREŚCI

Wstęp . . . . .	7
<b>I. WŁODZIMIERZ PAWLUCZUK — OSOBA I DZIEŁO .</b>	<b>9</b>
<b>Sposoby życia – sposoby wiary</b>	
Henryk Hoffmann: U źródeł „morfologii codzienności” Włodzimierza Pawluczuka .	11
Irena Borowik: Włodzimierza Pawluczuka Bóg transcendencji i bóstwa codzienności, czyli o tym, co Saszka mógł ujrzeć w siódmym niebie . . . . .	23
Andrzej Szyjewski: Światopogląd a religia. Na marginesie seminarium Włodzimierza Pawluczuka . . . . .	32
Paweł M. Socha: O byciu, wierze, świętości i duchowości, czyli jak pojęcia chodzą parami .	45
Kacper Pobłocki: Sekta Grzybowska a mit Wierszalina . . . . .	57
Jacek Sierdzan: Mistyka w twórczości Włodzimierza Pawluczuka	71
<b>W kręgu inspiracji ideami Włodzimierza Pawluczuka</b>	
Halina Grzymała-Moszczyńska: Wartość danych i analiz antropologiczno-socjologicznych dla kulturowego psychologa religii . . . . .	79
Andrzej Sadowski: Znaczenie terytorium jako kryterium tożsamości grupy etnicznej w warunkach społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo . . . . .	89
Dominika Motak: Ponowne zaczarowanie świata: między transcendencją, immanencją a utopią . . . . .	103
Krzysztof Mech: Prolegomena do wszelkiej przyszłej ideologii polskiej	109
Maciej Krzywosz: „Cud Zabłudowski” w perspektywie socjologicznej .	117
<b>Profesor w kręgu przyjaciół i uczniów</b>	
Józef Baran: Tryptyk Dla Włodka – Katastrofisty .	131
Edward Redliński: Rybołówstwo . . . . .	139
Łukasz Trzciniński: Fraszka dla Profesora . . . . .	141
<b>II. ETYKA, RELIGIA, RELIGIJNOŚĆ .</b>	<b>145</b>
Józef Lipiec: Etyczne zwierciadło współczesności . . . . .	147
Tadeusz Doktor: Obraz Boga a postawy moralne . . . . .	159
Wojciech Pawlik: Między nomosem a anomią. Uwagi o relatywizmie młodzieży .	166
Maria Libiszowska-Żótkowska: Granice tolerancji wobec religijnych inaczej . .	180
Janusz Mariański: Kościół katolicki w Europie Zachodniej w procesie przemian .	195
Józef Baniak: Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne . . . . .	207

III. ANTROPOLOGIA . . . . .	221
Andrzej Mencwel: Historia i antropologia. Wstępne uwagi teoretyczne . . . . .	223
Mariola Flis: O osobliwościach nauk społecznych czyli dyskretny urok socjologii i antropologii . . . . .	234
Andrzej Flis: Kryzys tradycyjnej racjonalności w cywilizacji Zachodu . . . . .	244
Wolfgang Niklaus: Czy antropologia teatru może być istotna dla jego współczesnego twórcy? . . . . .	255
IV. MNIEJSZOŚĆ–WIĘKSZOŚĆ I ETNICZNOŚĆ . . . . .	261
Grzegorz Babiński: O etniczności i religii – uwagi metodologiczne . . . . .	263
Ewa Nowicka: Refleksje kaszubskie. Więź etniczna\regionalna wśród współczesnych Kaszubów . . . . .	276
Łucja Kaprańska: Język, lokalność, etniczność. Kresy południowo-wschodnie jako terytorialna ojczyzna wielokulturowej społeczności . . . . .	290
Artur Kowalik: <i>Opis podróży Makarego Pawła z Aleppo: etnogeneza in statu nascendi</i> . . . . .	303
Bibliografia prac profesora Włodzimierza Pawluczuka . . . . .	317
Bibliografia prac cytowanych . . . . .	325

MACIEJ KRZYWOSZ

Uniwersytet w Białymstoku  
Instytut Socjologii

## „CUD ZABŁUDOWSKI” W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGICZNEJ

### WSTĘP

„Cudem zabłudowskim” jako modelowym przykładem fenomenu prywatnych objawień zająłem się pod wpływem Profesora Włodzimierza Pawluczuka. W niniejszym tekście chciałem przypomnieć przebieg zdarzeń, jakie miały miejsce w Zabłudowie w roku 1965, w których częściowo Profesor uczestniczył, a także zarysować różne perspektywy socjologiczne umożliwiające badanie współczesnych mariofanii<sup>1</sup>. I tak, struktura mego artykułu jest następująca. W pierwszej części krótko zreferuję stan badań socjologii religii nad objawieniami prywatnymi, w części drugiej przedstawię wydarzenia w Zabłudowie, a następnie przejdę do omówienia różnych propozycji teoretycznych z socjologii religii umożliwiających badanie interesujących nas fenomenów.

### 1. SOCJOLOGIA I OBJAWIENIA PRYWATNE

Prywatne objawienia maryjne, przez które będę rozumiał te objawienia Matki Boskiej dla osób prywatnych, wizjonerów, które spotkały się z dużym oddźwiękiem

---

<sup>1</sup> Termin „mariofania” jest neologizmem utworzonym na podobieństwo terminów „teofania”, czyli objawienia się Boga, lub Eliadowskiej „hierofanii”, czyli przejawiania się świętości. Termin ten, tj. „mariofania”, nie występuje powszechnie w polskiej literaturze przedmiotu. Jedyne znane mi pozycjami, z których zresztą przejąłem to słowo, są książki W. Tabaczyńskiego (1984) oraz J. Bouffleta i P. Boutry’ego (2000).

wśród wiernych, są fenomenem wyraźnie lekceważonym przez główne nurty socjologii religii. Jest to tym bardziej dziwne, iż liczba tego typu zdarzeń wręcz lawinowo rośnie w świecie współczesnym. Jak na przykład podają autorzy antologii objawień maryjnych zatytułowanej *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, od mariofanii fatimskiej z roku 1917 odnotowano około czterystu innych objawień, a to jest „cztery razy więcej niż w maryjnym wieku XIX” (Bouflet, Boutry 2000:135). Dodam, iż podana powyżej liczba jest minimalna; inni autorzy przytaczają znacznie więcej tego typu zdarzeń. Miejsca objawień, takie jak Fatima czy Medjugorje, co roku ściągają miliony pielgrzymów. Kwestia, czy zostały one uznane przez Kościół katolicki (Fatima), czy też nie (Garabandal), nie powinna być istotna dla badacza podchodzącego do fenomenu objawień z perspektywy nauk społecznych. Ta sama uwaga odnosi się do statusu ontologicznego tego typu wydarzeń. Interesuje mnie wyłącznie zachowanie i świadomość ludzi, kiedy coś takiego, jak objawienie nadprzyrodzonego, pojawia się wokół nich.

Także Polska jest miejscem, gdzie po II wojnie światowej według różnych danych pojawiło się około pięćdziesięciu (Szczesiak 1998:188-192) zdarzeń o charakterze nadprzyrodzonym, potocznie określanymi jako cuda. Można do nich zaliczyć: płaczące obrazy, krwawiące krzyże, wirujące słońca czy wręcz objawienia Chrystusa albo Matki Bożej. Wydarzenia te budziły ogromne zainteresowanie ze strony zwykłych ludzi, władz państwowych i kościelnych, tajnych służb, dziennikarzy, a nawet pracowników ambasady ZSRR w Polsce, ale niestety nie polskich socjologów religii i religioznawców. Taki stan rzeczy konstatował już profesor Edward Ciupak, który w swoim artykule z roku 1964 opublikowanym w „Euhemerze. Przeglądzie Religioznawczym” pisał: „W szkicu niniejszym zamierzam podjąć po raz pierwszy problem cudu, pielgrzymki i odpustu. Literatura świecka (historyczna, etnograficzna, religioznawcza) na ten temat jest niezwykle uboga i fragmentaryczna” (1964:41). Sytuacja ta wynikała częściowo z ówczesnego kontekstu społeczno-politycznego, który z góry wyznaczał „odpowiednią” interpretację wydarzeń, identyfikując całe zdarzenie z ciemnotą i zabobnem, uniemożliwiając dogłębne zbadanie zjawiska i przedstawienie alternatywnych hipotez.

Jednak mimo upływu już piętnastu lat od upadku komunizmu, to stwierdzenie profesora Ciupaka jest ciągle aktualne, a kwestia cudów, a w szczególności interesujące nas tu zagadnienie objawień maryjnych, nadal leży poza zasięgiem badań polskich religioznawców. Wszelako nie jest to sytuacja charakterystyczna wyłącznie dla naszego kraju. Michael P. Carroll, amerykański socjolog religii, napisał, iż „pomimo dużego znaczenia objawień Maryjnych dla tak wielu katolików, objawienia te nie przyciągają zbytnio uwagi socjologów. Jest to lekceważenie dość zagadkowe” (1994:64). Tak więc prawie wszystkie nauki, mające za przedmiot swoich badań różne przejawy życia religijnego (religioznawstwo, socjologia religii czy etnologia), z nieznanymi względów pomijają kwestię współczesnych objawień, a jeśli już pojawiają

się artykuły na ten temat, to najczęściej nie wykraczają poza obiegowe ustalenia. Jedyne osoby, które przeznaczają swój czas i uwagę cudownym wydarzeniom, to dziennikarze pasjonaci. I to oni są głównie autorami tekstów poświęconych tym zdarzeniom<sup>2</sup>. Prace te, o nierównej wartości, najczęściej o charakterze reportażu, spełniają przede wszystkim funkcje publicystyczne. Z tego względu skupiają się prawie wyłącznie na referowaniu zdarzeń.

Największe z powojennych mariofanii w naszym kraju budziły ogromne kontrowersje i niepokoje społeczne, a przez to były niezwykle ciekawymi zjawiskami religijno-społecznymi. Jednym z takich wydarzeń była mariofania w roku 1965 w Zabłudowie, w ówczesnym województwie białostockim. Jako że miała ona miejsce w specyficznym pod względem religijnym regionie Polski (występuje w tym miejscu znaczna mniejszość prawosławna), a także w specyficznym czasie („kampania wyborcza”<sup>3</sup> do komunistycznego sejmu PRL), to jak w soczewce skupiły się wokół niej różnorodne interakcje społeczne, działania władz i sposoby myślenia o religii. No i w wydarzeniach tych brał udział Dostojny Jubilat Profesor Pawluczuk.

## 2. PRZEBIEG ZDARZEŃ

Interesujące nas wydarzenia miały miejsce w Zabłudowie, małej miejscowości położonej około 18 km w kierunku południowo-wschodnim od Białegostoku. Zabłudów liczył w roku 1965 około 1500 mieszkańców (dziś 1700), za to aż 312 krów i 1017 świń (Ambroziewicz 1968:160). Ponadto architektura Zabłudowa, składająca się głównie z zabudowań przypominających wiejskie zagrody, sprawia, iż właściwie mamy do czynienia z dużą wsią, a nie miastem. Władze próbowały w roku 1961 pozbawić Zabłudów praw miejskich, jednak mieszkańcom udało się obronić formalnie miejski charakter ich miejscowości. Na pewno przyczyniło się do tego historyczne znaczenie tej prawie zapomnianej dziś przez wszystkich miejscowości. Wspomnę tylko, iż to w Zabłudowie w 1568 roku wydrukowano *Ewangelię* w języku staro-cerkiewno-słowiańskim, a w XVII wieku gościło tu wiele synodów kalwińskich. Ponadto miasto posiadało jedną z najpiękniejszych modrzewiowych synagog w Polsce, spaloną przez Niemców w roku 1941. Po II wojnie światowej nastąpiła ruralizacja Zabłudowa, a on sam stał się miejscowością satelicką w stosunku do Białegostoku.

---

<sup>2</sup> Z książek wydawanych w PRL-u należy wymienić przede wszystkim pozycje J. Ambroziewicza (1959, 1968), po przełomie roku 1989 ukazały się co najmniej dwie książki, a mianowicie: K. Rudnickiego (1990) i E. Szczesiaka (1998).

<sup>3</sup> Oczywiście tzw. „kampania wyborcza” w PRL nie miała nic wspólnego z normalnymi kampaniami wyborczymi przeprowadzanymi w krajach demokratycznych. Kampanie w tym czasie przypominały raczej akty poparcia dla władz i od początku do końca były gruntownie zaplanowane.

Zabłudów leży na terenie pogranicza katolicko-prawosławnego, około 15 km na północ od rzeki Narwi, która stanowi południową granicę białoruskiego obszaru etnograficznego. Po drugiej stronie rzeki znajduje się już ukraiński obszar etnograficzny. Jeśli chodzi o stosunki wyznaniowe w Zabłudowie i okolicach, to trudno powiedzieć, jak procentowo wyglądał rozkład katolików i prawosławnych w tamtym czasie, albowiem z różnych przyczyn takich badań w PRL-u nie prowadzono. Po raz pierwszy ankietowe badania nad przynależnością religijną i narodową mieszkańców Podlasia podjął prof. Andrzej Sadowski w roku 1995. Wynika z nich, iż na terenie gminy Zabłudów udział osób wyznania prawosławnego w ogólnej liczbie ludności wynosi od 25 do 50% (1995:253). Nie ma żadnych powodów, by zakładać, że w latach sześćdziesiątych sytuacja religijna była inna. Potwierdza to mapa zamieszczona w książce W. Pawluczuka *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, opracowana na podstawie badań językoznawczych, z której wynika, że Zabłudów leży na obszarze zasiedlenia katolicko-prawosławnych wsi mieszanych (1972:131).

Mariofania zabłudowska rozpoczęła się 13 maja 1965 na łące nieopodal miasteczka, kiedy to w godzinach wieczornych katolickiej dziewczynce, dwunastoletniej Jadwidze Jakubowskiej, objawiła się Matka Boska. Wezwała ona ludzi do modlitwy i nawrócenia, a samej Jadwidze obiecała, iż jej niedomagająca matka wyzdrowieje. Rodzice z początku nie dali wiary słowom dziewczynki, ale następnego dnia mama Jadwigi Maria Jakubowska poczuła się lepiej i jako pierwsza uwierzyła w objawienie swojej córki. Skoro Zabłudów był wtedy małą miejscowością, możemy przyjąć, iż dość szybko pocztą pantoflową wieść o objawieniu rozniosła się pośród zabłudowian i okolicznych mieszkańców.

Kolejne objawienie miało miejsce tydzień później, 20 maja. Matka Boska ponowiła swe wezwanie do nawrócenia i zapowiedziała, iż ukaże się w niedzielę 23 maja. Tegoż dnia na łące zgromadziło się około pięćdziesięciu osób. Ludzie śpiewali pieśni maryjne, odmawiali różaniec, modlili się. Matka Boża po raz kolejny objawiła się Jadwidze Jakubowskiej i obiecała, że pojawi się za tydzień, 30 maja. Innym osobom obecnym na łące nie było dane zobaczyć osobiście Matki Bożej, za to wyraźnie czuły jej obecność, a poza tym były świadkami „cudu wirującego słońca”, często opisywanego w konfesyjnej czy sensacyjnej literaturze poświęconej mariofaniom.

Jeżeli uczestnicy tego zgromadzenia doświadczyli czegoś takiego, to jest rzeczą oczywistą, że uznali objawienie Jadwigi za prawdziwe, a informacje o całym zdarzeniu zaczęły w sposób niezwykle szybki rozchodzić się nie tylko wśród okolicznej ludności. Wieści o cudzie szybko przekroczyły granice województwa i zgodnie z logiką tego typu opowieści, powtarzanej z ust do ust, zaczęły przekształcać się w mit o obłożnie chorej matce, jej „świętej córce” i cudownym uzdrowieniu, a zwykła łąka stała się miejscem niezwykle, odwiedzanym przez ludzi wierzących i ciekawskich. Mimo że w tym czasie (maj 1965) w prasie nie pojawiły się żadne



informacje na temat wydarzeń w Zabłudowie, większość mieszkańców białostocczyzny z niecierpliwością oczekiwała niedzieli 30 maja. Lokalne władze partyjne i państwowe także z niecierpliwością oczekiwały tego dnia, ale z zupełnie innego powodu, albowiem na ten dzień zaplanowano wybory do Sejmu i Rad Narodowych. Wybory w PRL-u miały na celu przede wszystkim zademonstrowanie jedności i poparcia społeczeństwa dla rządzących, a więc pełniły głównie funkcję propagandową. Z tego też względu zapowiedź objawienia się Matki Boskiej w dniu wyborów musiała w znacznym stopniu zaniepokoić lokalne władze, o czym mogą świadczyć częste narady w Komitecie Wojewódzkim Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej poświęcone temu zagadnieniu, o czym dowiedziałem się od prof. W. Pawluczuka. Także kwerenda w białostockim oddziale Instytutu Pamięci Narodowej dostarczyła dowodów, iż tajne służby na bieżąco monitorowały sytuację w Zabłudowie.

Nadszedł w końcu 30 maja, dzień zapowiedzianego objawienia i wyborów. Do Zabłudowa na spotkanie z Matką Boską zmierzało tysiące ludzi. Władze starały się nie dopuszczać pielgrzymów do miasta, organizując liczne blokady na drogach i instalując w samym Zabłudowie specjalny sztab operacyjny, prawdopodobnie składający się z wysokich oficerów Służby Bezpieczeństwa. Osoby związane z establishmentem władzy, np. szeregowi członkowie PZPR, które pragnęły z różnych względów (najczęściej badawczych) dostać się do miasteczka, gdy tylko docierały na miejsce, otrzymywały od władz bezpieczeństwa polecenie natychmiastowego opuszczenia Zabłudowa. Taki los spotkał także W. Pawluczuka, który jako dziennikarz miejscowej prasy „zameldował” się na posterunku MO w Zabłudowie z prośbą o pomoc w wypełnieniu swoich obowiązków. Władze jednak uznały, iż obecność prasy jest niepożądana i postanowiły Profesora odesłać do Białegostoku, ten jednak wymknął się milicjantowi, wmieszał się w tłum i w samym Zabłudowie oczekiwał na dalszy rozwój wypadków.

Wszystkie powyżej wymienione utrudnienia władz na niewiele się zdały, albowiem ludzie obchodzili blokady, zdążając na spotkanie z Matką Boską poprzez łąki, lasy i pola. Po południu na łące skupiło się kilka tysięcy osób, z których część się modliła i śpiewała pieśni religijne, a inni byli zwykłymi gapiami. Obok skoncentrowano znaczne oddziały milicji przeznaczonej do pacyfikowania tego typu zgromadzeń. Około godziny osiemnastej doszło do bezpośredniego starcia sił MO z ludnością cywilną. Powodem byli prawdopodobnie nadszarpnięci pielgrzymi, którzy za wszelką cenę chcieli dostać się na łąkę. Milicjanci użyli do rozpręczenia tłumy pałek, petard, gazów łzawiących. Padły też strzały. Ludność nie pozostała dłużna, niszcząc kamieniami milicyjne samochody, odrzucając petardy itd.

Na łące znalazła się też Jadwiga wraz z matką, a później dołączył ojciec, któremu milicja kazała zabrać dziewczynkę z powrotem do domu. Matka Boska dotrzymała słowa i po raz czwarty i ostatni objawiła się. Tak jak poprzednio, za-

szczytu zobaczenia Bożej Rodzicielki dostąpiła tylko Jadwiga. Nie było też żadnego cudu związanego ze zjawiskami atmosferycznymi.

Można jednak postawić tezę, iż starcie z oddziałami ZOMO, atmosfera czegoś niecodziennego i niezwykłego, a także wszelkie mechanizmy związane z psychologią tłumu sprawiły, że sam fakt zwycięstwa nad znacznymi siłami milicji został ujęty w ramy symboliczne (obrona Świętej Paniienki przed bezbożnym komunizmem) i potraktowany jako cud, do którego dodano otoczkę niecodziennych zdarzeń.

W każdym bądź razie, w czerwcu i lipcu do Zabłudowa ciągle przybywali pielgrzymi z Podlasia, a także z bardziej oddalonych miejsc naszego kraju. Sława Zabłudowa nie tylko nie gasła, ale wręcz przeciwnie, szybko się rozwijała. Krążyły powszechnie wiadomości o cudownych uzdrowieniach, które przyciągały chorych i nieszczęśliwych. Pojawiały się pieśni i wiersze opisujące przebieg zdarzeń. Wierni wybudowali na łące kapliczkę, przy której modlili się i śpiewali pieśni. Zaczęto wieszać na niej wota w postaci: świec, różańców, medalików i pieniędzy. Ludzie, którzy doznali uzdrowienia, zostawiali swoje bandaże i opatrunki. Zgodnie z logiką objawień maryjnych wykopano dół, w którym znajdowała się woda i który powszechnie traktowano jako źródło. Informacje o cudach kolportowane były szeroko po całej Polsce, także przez polskie rozgłośnie nadające z Zachodu, np. Wolną Europę, przyciągając tłumy wiernych i zwykłych ciekawskich.

Jednak fakt, iż Matka Boska od 30 maja nie ukazała się ponownie, a ponadto działania władz tak państwowych, jak i kościelnych sprawiły, że po kilku miesiącach ruch pielgrzymkowy ustał, a Zabłudów znowu stał się sennym, prawie wiejskim podlaskim miasteczkiem. Dziś na miejscu wydarzeń sprzed 39 lat znajduje się szklana kapliczka z figurką Matki Bożej i drobnymi wotami.

### 3. PERSPEKTYWY SOCJOLOGII RELIGII

Socjologia religii bezpośrednio nie zajmowała się kwestią prywatnych objawień. Sądzę jednak, iż można postawić tezę, że część aparatu pojęciowego przydatnego do analizowania fenomenu współczesnych objawień prywatnych można uzyskać, badając pod tym kątem dotychczasowy dorobek socjologii religii. Na potrzeby dalszej części artykułu przyjmuję, że dotyczy to zagadnień takich jak: socjologiczna teoria doświadczenia religijnego, napięcie między instytucją religijną i „wirtuozami religijnymi” obdarzonymi charyzmą, a także wewnętrzny i zewnętrzny protest religijny. Uważam, iż w tych trzech perspektywach badawczych, zawartych właściwie od samego początku w socjologii religii, można analizować interesującą nas kwestię. Dlatego też dalszy układ tekstu będzie podporządkowany tym trzem ujęciom.

I tak, socjologiczna teoria doświadczenia religijnego zostanie przedstawiona na podstawie klasycznego, ale ciągle intelektualnie zapładniającego dzieła Emila

Durkheima *Elementarne formy życia religijnego*. Opozycję między instytucją religijną i „wirtuozami religijnymi” rozpatrzę opierając się na teorii Maxa Webera, a zagadnienie protestu religijnego przez odwołanie się do poglądów Joachima Wacha. Tę część artykułu zamknę prezentacją nowszych propozycji teoretycznych Michaela P. Carrolla, Rodneya Starka i W. Pawluczuka.

### 3.1. DURKHEIMOWSKA TEORIA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Doświadczenie religijne czy też przeżycie religijne nie leży w obrębie głównych zainteresowań współczesnej socjologii religii. Wydają się, iż przyczyny tego stanu rzeczy są wielorakie. Po pierwsze, „oddano” ten obszar badawczy psychologii religii jako fenomen przynależny indywidualnej, wewnętrznej, subiektywnej ludzkiej świadomości. Co prawda, pojawia się doświadczenie religijne jako jeden z parametrów badanej powszechnie religijności różnych grup i środowisk; W. Piwowarski wyróżnił nawet siedem wskaźników w tymże parametrze, począwszy od odczucia bliskości Boga, poprzez sens życia, do pomocy w ostatniej godzinie życia (2002:45-66), ale jest to właściwie wszystko, co współczesna socjologia religii mówi o doświadczeniu religijnym. Woli ona skupiać się na tym, co zewnętrzne, obserwowalne, na przykład na praktykach religijnych, pomijając aspekt subiektywny.

Ponadto pisząc o nieprzydatności socjologii religii w tego typu badaniach, wskazuje się na to, iż doświadczenie religijne ma charakter pionowy: człowiek – Bóg czy *sacrum*, a nauki społeczne zajmują się relacjami poziomymi o charakterze właśnie społecznym czy też kulturowym. Nie muszą dodawać, iż do badania relacji pionowej rości sobie prawo teologia. Wydaje się, że socjologii religii powszechnie odpowiada taki stan rzeczy; nie chce ona zajmować się zagadnieniem przeżycia religijnego, bojąc się oskarżeń o redukcjonizm czy „zawłaszczanie” nie swoich rewirów. Przykładem takiego podejścia może być dzieło niemieckiego socjologa religii (od lat trzydziestych XX w. pracującego głównie w Stanach Zjednoczonych) Joachima Wacha. W książce *Socjologia religii* wychodzi on właśnie od doświadczenia religijnego, z którego wyrasta całe życie religijne jednostki i społeczeństwa, ale nie czyni przeżycia religijnego przedmiotem swojej analizy. Wach pisze: „Jakkolwiek by się sprawy miały, jasne jest, że doświadczenie religijne – zdefiniowane uprzednio jako doświadczenie *sacrum* – przejawia się w określonych postawach i różnych formach wyrazu” (1961:49). I właśnie te różne formy wyrazu bada w swym dziele niemiecki socjolog, a problem doświadczenia religijnego pozostawia nietknięty.

Podobne stanowisko zajmował Max Weber, który przyjmował przeżycie religijne jako dane i nie zajmował się jego analizą, skupiając się na innych zagadnieniach (1984:114, 116).

Zupełnie inaczej podszedł do tego problemu kolejny z „ojców założycieli” socjologii Emil Durkheim, który nie widział powodu, by nowo powstająca nauka

miała rezygnować z prób wyjaśnienia jakichkolwiek zachowań ludzkich, w tym i doświadczenia religijnego. Próba podjęta przez francuskiego socjologa oparta była na jego teorii społecznej i koncepcji rytuału. W zakończeniu *Elementarnych form życia religijnego* Durkheim napisał:

[...] przyczyną myślenia religijnego, gdy życie zbiorowe osiąga pewien stopień intensywności, jest taki stan ekscytacji, który zmienia warunki aktywności psychicznej. [...] Człowiek nie poznaje samego siebie, czuje się jakby przeobrażony, w konsekwencji więc przeobraża to, co go otacza. Chcąc znaleźć uzasadnienie tych szczególnych wrażeń, których doznaje, rzeczom, będącym z nim w najbliższym kontakcie, przypisuje obce im właściwości, wyjątkową moc, cechy których nie mają zwyczajne przedmioty. Jednym słowem, realny świat codzienności człowiek przesłania światem innym. (1990:403)

I jeszcze jeden fragment: „Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo jest niewątpliwie w stanie, choćby tylko dzięki swemu oddziaływaniu na umysły, wywołać w nich doznanie bóstwa” (1990:199).

Teoria Durkheima zwraca więc uwagę na działania społeczne mogące wywołać doświadczenie religijne. Nie rezygnuje on, jak wielu późniejszych socjologów religii, z prób wytłumaczenia przeżycia religijnego i wyrastającej z niego religii. Społeczeństwo za pomocą wytworzonego rytuału religijnego jest w stanie na tyle zmienić sposób percepcji jednostki, iż może ona doświadczać stanów niecodziennych. Rozważania swe francuski socjolog oparł na wynikach nie swoich badań terenowych przeprowadzonych wśród Aborygenów, których system społeczny uznał za najprostszy na świecie. Pierwotni mieszkańcy Australii, żyjąc na co dzień w małych grupach rodzinnych, jedynie z okazji wielkich świąt religijnych spotykali się w obrębie swoich klanów. Właśnie wtedy dochodziło do kumulacji napięcia psychicznego, mogącego doprowadzić do zmiany postrzegania rzeczywistości i w efekcie doświadczenia numinotycznego.

Poglądy Durkheima w kwestii powstania doświadczenia religijnego spotkały się z różnorodną krytyką. Zarzucano mu słabość logiczną (no bo skąd rytuał religijny, kiedy jeszcze nie ma doświadczenia religijnego), niemożność dowodzenia przedstawionych tez przez odwołanie się do materiału historycznego, a także na poziomie bardzo ogólnym błędne przedstawienie relacji między religią i społecznością ludzi pierwotnych. Szczególną rolę w tej krytyce odegrał polski uczony Bronisław Malinowski, który zarzucił Durkheimowi całkowite pomijanie aspektu indywidualnego w budzeniu życia religijnego, a także nie dostrzeżenie istnienia wielu aktów zbiorowych o charakterze świeckim, w których stopień pobudzenia i egzaltacji jednostek jest podobny do aktów religijnych, nie tworzących przy tym nowych religii (1984).

### 3.2. MAX WEBER I CHARYZMA RELIGIJNA

Niemiecki socjolog pomijał w swoich rozważaniach prawie całkowicie zagadnienie rytuału i związane z nim możliwości generowania doświadczenia religijnego.

Weber, który postrzegał społeczne życie religijne przez pryzmat protestantyzmu, przyjął do swego stylu myślenia założenie o nierównych kwalifikacjach religijnych ludzi. Tak jak w doktrynie o predestynacji przydział łaski bożej jest rozłożony nierównomiernie, elitarnie, tak samo w teorii socjologicznej Webera istnieją jednostki posiadające specjalne religijne predyspozycje, umożliwiające na przykład wchodzenie w trans czy doznawanie wizji.

Ponadto niemiecki naukowiec przeniósł z teologii do socjologii religii termin „charyzma” (w teologii dar łaski), i zdefiniował ją na potrzeby nauk społecznych jako: „[...] cechę osobowości [...], która uchodzi za pozacodzienną, z której powodu ocenia się ową osobowość jako obdarzoną mocami lub właściwościami nadnaturalnymi czy nadludzkimi bądź co najmniej osobliwie pozacodziennymi, niedostępnymi innym” (1984:134). Weber dokonał dodatkowych dystynkcji i określił różne rodzaje charyzmy. Możemy w pismach Webera znaleźć opisy m.in. charyzmy magicznej, militarnej, rodzinnej, klanowej, ekstatycznej itp. Dla badań nad prywatnymi objawieniami, a w szczególności konsekwencjami socjologicznymi, jakie z sobą noszą, ważna jest opozycja między charyzmą osoby i urzędu. Ten pierwszy przysługuje niektórym jednostkom, a ten drugi pewnym instytucjom, stanowiąc o różnych typach autorytetu religijnego.

Opisując charyzmat osoby, Weber przypisuje mu trzy główne cechy: jest czymś radykalnie odrębnym od rutyny dnia codziennego, ma charakter spontaniczny w przeciwieństwie do ustalonych form społecznych i może kreować nowe ruchy społeczne, a przez to i proces zmian społecznych. Na tę niestałość i kruchość charyzmy indywidualnej jedynym „lekarstwem” jest proces rutynizacji (por. O’Dea, O’Dea 1983:25), a w dalszej perspektywie instytucjonalizacji ze związanymi z tym paradoksami i przekształceniem się charyzmy jednostki w charyzmę instytucji.

Osoby posiadające wyżej opisywaną cechę są przez Webera określane jako „wirtuozzi religijni”. Pojawiają się w sposób naturalny w różnych kręgach kulturowych i tradycjach religijnych, gdzie działają w pojedynkę (np. eremici) lub łączą się w różne grupy (np. sekty, zakony). Taka sytuacja może prowadzić do napięcia między nimi a istniejącymi już Kościołami, które Weber rozumie jako hierokratyczne instytucje posiadające swoich urzędników. Kościół charakteryzujący się nastawieniem uniwersalnym, dążący do zorganizowania religijności mas, posiadający monopol środków zbawienia, z dużą podejrzliwością patrzy na wirtuozów, którzy mogą pozyskać część jego wiernych albo zanegować sens istnienia Kościoła jako pośrednika łaski. Stosunki między wirtuozami religijnymi a Kościołem mogą w rzeczywistości układać się w niejednolity sposób, od otwartej wojny do różnorodnych kompromisów; zawsze jednak pozostaje pewne napięcie, mogące doprowadzić do protestu religijnego.

## 3.3. JOACHIM WACH I PROTEST RELIGIJNY

Joachim Wach (poprzednik Mircei Eliadego na Katedrze Religioznawstwa na Uniwersytecie Chicagowskim) zdobył uznanie *Socjologią religii* opublikowaną w roku 1944.

Wach w swoich rozważaniach (jak już wspomniałem) traktuje religię jako wyraz doświadczenia religijnego, które samo w sobie pozostaje poza możliwością badania przez socjologów. Ich zadaniem, według Wacha, jest skupienie się na tym, co z tego doświadczenia wynika, co jest jego wyrazem. Niemiecki socjolog wyróżnia trzy sfery, które są skutkiem tegoż doświadczenia: doktryna, kult i organizacja. W całości składają się na to, co powszechnie określamy mianem religii. O ile na samym początku ich charakter jest prosty i nieskomplikowany, to wraz z upływem czasu mają one tendencję do przyjmowania form coraz bardziej złożonych i formalnych. Dobrym przykładem podanym przez Wacha są przemiany, przez które przechodziło samo chrześcijaństwo. Wystarczy porównać Kościół z *Dziejów Apostolskich* z Kościołem nam współczesnym, aby zauważyć ogromne przeobrażenia, jakie dokonały się w tej instytucji.

Dynamika przemian życia religijnego to dla Wacha ciągłe próby adekwatnego wyrażenia doświadczenia religijnego, co prowadzić może do krytyki zastanych form religijności. Protest religijny i jego skutki mogą dotyczyć każdego z wyróżnionych wcześniej przez Wacha elementów religii (tj. doktryny, kultu i organizacji). Sam protest może mieć charakter indywidualny lub zbiorowy i może rozwijać się w ramach istniejącej już organizacji, dążąc do jej przekształcenia albo secesji. Ten ostatni przypadek ma ważne socjologiczne znaczenie, ponieważ prowadzi do powstania nowej organizacji religijnej. Niemiecki badacz wyróżnia dokładnie cztery główne typy protestów: izolowany, indywidualną krytykę, odchylenie w praktyce od reszty społeczności i protest zbiorowy. Wszystkie powyżej wymienione typy możemy spotkać w całej historii chrześcijaństwa (1961:166 nn). Wach zastanawia się także nad korelacją postaw religijnych i typów protestów. Na przykład mistycyzm charakteryzuje się postawą introwertyczną, a przez to prowadzi głównie do protestu indywidualnego. Analizując pobieżnie historie protestów w naszej tradycji religijnej, uczony dochodzi do wniosku, iż „w większości wypadków mamy do czynienia z tendencją do powrotu do pierwotnego doświadczenia założyciela lub wczesnej społeczności” (1961:174-175).

Rozważając dokładniej socjologiczne skutki protestu religijnego mającego charakter wewnętrzny, Wach wyróżnia tworzone w ramach dotychczasowego Kościoła nowe grupy, takie jak: kolegia pietystyczne (*collegium pietatis*), braterstwa (*fraternitas*) i zakony, a w ramach protestu prowadzącego do secesji: grupy niezależne i sekty.

### 3.4. WSPÓŁCZESNE TEORIE PRYWATNYCH OBJAWIEŃ

Mimo że uwaga Michaela P. Carrola z pierwszej części artykułu, o pomijaniu przez socjologów zagadnienia objawień maryjnych, jest prawdziwa, to na szczęście powstało kilka interesujących tekstów odnoszących się do fenomenu współczesnych mariofanii. Sam Carroll, który jest profesorem socjologii w Stanach Zjednoczonych, dokładnie zajmował się kultem maryjnym, a przez to i objawieniami prywatnymi. Jakkolwiek w swoich badaniach przyjmował on radykalną opcję psychoanalityczną, co budziło czasami spore kontrowersje, to wydaje mi się, iż krótkie przedstawienie jego poglądów może być interesujące.

Wychodząc od Freudowskich poglądów na religię, Carroll utrzymuje, iż objawienia nie są niczym więcej niż skutkiem blokowania seksualnych impulsów (1983:205-221). Analizując dobrze udokumentowane przypadki mariofanii z lat 1100-1896 (próba jest dość mała, albowiem opiera się na około pięćdziesięciu przypadkach) dochodzi on do trzech szczegółowych tez. Po pierwsze, Maryja ukazywała się w takim samym stopniu mężczyznom, jak i kobietom; po drugie, tylko 4% z nich posiadało żonę lub męża, z czego reszta, wnoszą Carroll, żyła w praktycznym, a nie tylko teoretycznym celibacie; po trzecie, objawienia miały głównie miejsce w Italii (27%). Jak się można domyślić, dwie pierwsze tezy Carroll tłumaczy odwołując się do interpretowania doświadczenia religijnego jako sublimacji popędów seksualnych, a casus Italii uzasadnia specyficzną strukturą włoskiej rodziny, kreującej silne pożądanie synów w stosunku do matek i córek w stosunku do ojców (kompleks Edypa i Elektry).

Tę krótko zarysowaną powyżej perspektywę psychoanalityczną Carroll uzupełnił w kolejnym swym artykule (1983:64-85), gdzie przeanalizował objawienia z La Salette (1846) i Lourdes (1858). Nie odwołał się tu do dziedzictwa Freuda, ale starał się znaleźć przyczyny tych słynnych mariofanii w biografii wizjonerów. I tak, Matka Boska z La Salette okazuje się halucynacją Maxima Giraud, a dokładniej znęcającą się nad nim macochą. Podobnie jest w Lourdes, gdzie Bernadetta Soubirous doznała wizji swej matki chrzestnej Bernarde Nicolau, u której spędziła najszcześniejsze chwile swego życia i za którą ciągle tęskniła.

Teksty amerykańskiego socjologa dotyczące różnych aspektów kultu maryjnego wzbudzają oczywiście spore kontrowersje, choć trzeba przyznać, że stanowią one zwarte i koherentne propozycje, wobec których nie można przejść obojętnie.

Zupełnie odmienne podejście do kwestii objawień prywatnych możemy znaleźć u Rodneya Starka, znanego amerykańskiego socjologa powszechnie kojarzonego z nurtem ekonomicznym, współautora wydanej także w Polsce książki *Teoria religii*. W niej to, opisując proces powstawania innowacyjnych ruchów religijnych (kultów), autorzy odwołali się m.in. do modelu psychopatologicznego (Stark, Bainbridge 2000:196-208) właściwie nie różniącego się od wyżej przedstawionych propozycji Michaela P. Carrola.

Jednak dwadzieścia lat później Stark radykalnie zmienił swoje zdanie na temat natury doświadczenia religijnego, czego dowodem może być opublikowany w „Journal for the Scientific Study of Religion” artykuł *A Theory of Revelations* (1999:287-308). Autor wychodzi w nim z założenia, iż osoby doznające religijnych wizji są w przeważającej swej masie zdrowe psychicznie i nie mają intencji wprowadzenia nikogo w błąd. Analizując fenomen objawień w różnych tradycjach religijnych (m.in. Jezusa Chrystusa, Mahometa, Josepha Smitha), Stark formułuje dwunastopunktowy teoretyczny model objawienia. Nie ma w nim mowy o chorobach psychicznych czy chęci zarobienia pieniędzy. Zwraca się za to uwagę, iż większość objawień potwierdza dominującą tradycję religijną, a więc nie mają charakteru protestu, a te, które do niego prowadzą, wynikają z niezaspokojenia potrzeb religijnych jednostek w ramach dotychczasowych religii. Sytuacja taka może mieć w szczególności miejsce w czasie kryzysów społecznych. Ponadto autor podkreśla znaczny wpływ najbliższych członków rodziny na uznanie lub odrzucenie danego objawienia, a przez to i na sukces wizjonera.

Krótko powyżej omówiony tekst Starka jest na pewno ważną propozycją teoretyczną przełamującą dotychczasową perspektywę psychopatologiczną i wskazującą nowe, dotychczas pomijane obszary badań. Mimo że autor odwołuje się przede wszystkim do doświadczeń założycieli wielkich religii światowych, to nie ma wątpliwości, iż przy badaniu współczesnych objawień prywatnych model Starka jest niezwykle przydatny.

Kończąc tę część artykułu, chciałbym chwilę uwagi poświęcić poglądom W. Pawluczuka, który w wydanej parę lat temu książce dotyczącej sytuacji społeczno-religijnej współczesnej Ukrainy, zatytułowanej *Ukraina. Polityka i mistyka*, wspominał o wydarzeniach w Zabłudowie z roku 1965. Profesor Pawluczuk uważa, iż obecna popularność kultów maryjnych wiąże się „z przesunięciem duchowości chrześcijańskiej z transcendencji na immanencję” (1998a:213). Jednym z aspektów tej zmiany jest w naszej kulturze zrezygnowanie z pierwiastka męskiego (racjonalność i refleksja) na rzecz pierwiastka żeńskiego (uczucie i spontaniczność). To przekształcenie potwierdzają, zdaniem Pawluczuka, między innymi sukcesy ruchu New Age i popularność kultów maryjnych, w tym w szczególności prywatnych objawień. Autor podkreśla jeszcze jedną cechę współczesnych mariofanii związaną z akcentowaniem elementu kobiecego, a mianowicie fakt, iż Matka Boska ukazuje się głównie dzieciom, czyli też osobom, którym kultura odmawia racjonalności.

Co najciekawsze w propozycji W. Pawluczuka, to stwierdzenie, iż „objawienia te są elementem ogólnego XX-wiecznego procesu poganizacji duchowości” (1998a:217), czyli właśnie porzucenie chrześcijańskiej transcendencji Boga na rzecz immanencji *sacrum* w świecie, co z pewnością charakteryzowało religie przedchrześcijańskie. Podobnie uważa Amerykanka Sara Horsfall, która w swym artykule opublikowanym w „The Social Science Journal” stwierdziła, że „objawienia Maryi jawią się jako



katolicki odpowiednik duchowości New Age” (2000:384). W tej perspektywie prywatne objawienie maryjne stają się symptomem głębokich zmian zachodzących w naszej cywilizacji.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł miał na celu spełnienie dwóch zadań. Po pierwsze, jest on wyrazem mojej ogromnej wdzięczności w stosunku do Profesora Pawluczuka. Gdyby nie On, tekst ten nigdy by nie powstał, a „cud zabłudowski” ciągle by się znajdował w sferze zapomnienia. Po drugie, chciałem zaprezentować możliwość ujęcia współczesnych objawień prywatnych w perspektywie różnych teorii wypracowanych przez socjologię religii. Przedstawione powyżej wydarzenia w Zabłudowie mogą być przynajmniej częściowo badane za pomocą opisanych powyżej koncepcji.

Durkheimowska teoria doświadczenia religijnego powinna być przydatna przy analizie zachowań tłumu, w którym dość często, jak pisał francuski socjolog, w stanach zbiorowej ekscytacji dochodzi do zmiany percepcji i sfera *sacrum* może przesłonić sferę *profanum*. W Zabłudowie część osób uczestniczących w wydarzeniach związanych z objawieniem widziała Matkę Boską lub niecodzienne zjawiska atmosferyczne, na przykład cud wirującego słońca, taki sam, jaki miał miejsce w Fatimie. Nie muszę dodawać, iż wydarzenia z 30 maja 1965, tj. walka tłumu z milicją, mogły w ogromnym stopniu zmienić sposób postrzegania rzeczywistości i doprowadzić u co bardziej predysponowanych jednostek do efektu numinotycznego. Co ciekawe, badania terenowe pozwoliły mi ustalić, iż doświadczenie to nie było wyłącznie zarezerwowane dla katolików. Spotkałem prawosławnych, którzy utrzymywali, że i im objawiła się Matka Boska.

Także koncepcje weberowskie mogą być przydatne przy analizowaniu mariofanii zabłudowskiej i innych tego typu wydarzeń. Część okolicznej ludności uważała młodziutką Jadwigę Jakubowską za osobę obdarzoną charyzmą. Przynoszono jej prezenty, proszono o błogosławieństwo, chciano ją dotknąć lub przynajmniej na nią spojrzeć. Było to jednym z powodów, który doprowadził do napięcia między osobami zaangażowanymi w objawienie a instytucją Kościoła. Miejscowy Kościół katolicki od początku starał się „cud zabłudowski” poddać swojej kontroli, a następnie przywrócić stan sprzed 13 maja 1965. Częściowo wynikało to z obawy przed działaniami władz komunistycznych, które użyły wydarzeń w Zabłudowie do zdyskredytowania Kościoła, ale nie ma wątpliwości, iż nie tłumaczy to całego napięcia, jakie pojawiło się między Jadwigą Jakubowską a hierokratyczną instytucją religijną.

Perspektywa Joachima Wacha może wydawać się trochę odległa od wydarzeń zabłudowskich. Niemiecki socjolog nie wymienił objawień prywatnych jako potencjalnego źródła protestu religijnego. Wtedy gdy pisał swoje dzieło, nie były one

jeszcze tak popularne jak obecnie. Jest jednak faktem, że wokół rodzinny Jakubowski zgromadziła się grupa osób propagująca objawienie i występująca przeciwko działaniom Kościoła mającym na celu stabilizację sytuacji. Sądę więc, iż możemy mówić o formie protestu wewnętrznego. Nie zawsze jednak sytuacja kończy się wyłącznie na działaniach wewnątrz dominującej tradycji. Dobrym przykładem ukazującym taki rozwój wypadków jest przypadek grup związanych z objawieniami prywatnymi nie uznawanymi przez Kościół katolicki, np. niemiecki Opus Angelorum czy Maryjne Dzieło Pokuty mieszkańca Australii Wiliama Kamma zwanego Małym Kamykiem, a w Polsce znane objawienia oławskie.