

Paweł Prüfer

ORCID 0000-0003-3647-8068

Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim
Wydział Ekonomiczny

The Jacob of Paradies University
The Department of Economics

NATURA I STRUKTURA TEORII *RELIGIONE* DIFFUSA ROBERTO CIPRIANIEGO – OSOBLIWOŚĆ KONTEKSTU, UNIWERSALIZM KONCEPCJI

Nature and Structure of Roberto Cipriani's Theory of Diffused Religion – the Peculiarity of the Context, Universalism of the Concept

Słowa kluczowe: religia, *religione diffusa*, socjologia, osobliwość, teoria socjologiczna, socjologia religii

Key words: religion, diffused religion, sociology, peculiarity, sociological theory, sociology of religion

Streszczenie

Włoski socjolog Roberto Cipriani wypracował koncepcję *religione diffusa*. Teoria ta nie ma na gruncie polskim bogatej recepcji, może zaś stać się interesującym odniesieniem dla uniwersalizmu działania religijnego (*rozpraszanie się religii*). Jako idea religijna i cecha religii jest rodzajem jej „zasiedlania się” w różnych kontekstach społecznych, kulturowych i politycznych, wpływając na poglądy, postawy i przekonania. Cipriani odwołuje się głównie do włoskiego kontekstu społeczno-kościelnego, w którym dominuje katolicyzm, jego teoria więc jest opisywana i analizowana w przekonaniu o osobliwościach socjologii włoskiej. W opracowaniu występuje pośrednie i bezpośrednie nawiązanie do dorobku naukowego Ciprianiego, do przeprowadzonych osobiście dyskusji z autorem oraz do włoskiej literatury socjologicznej. W artykule zastosowano metodę analityczno-syntetyczną dostępnych opracowań – głównie włoskojęzycznych – i z uwzględnieniem reguł intersubiektywności hermeneutycznej.

Abstract

Italian sociologist Roberto Cipriani elaborated a concept of diffused religion. This theory does not have a great perception in Poland. It can be an interesting reference for the universalism of religious operation (*dispersion of religion*). As a religious idea and feature, religion is a kind of „settling“ in different contexts: social, cultural, political, affecting views, attitudes, and beliefs. Cipriani refers mainly to the Italian social-ecclesiastical context, in which Catholicism dominates. This theory is describe and analyze in the conviction of the peculiarities of Italian sociology. The study contains indirect and direct references to Cipriani's scientific output, to personal discussions with the author and to Italian sociological literature. The article uses the analytic and synthetic method of available studies – mainly Italian-language – takes into consideration the rules of hermeneutical intersubjectivity.

1. Wprowadzenie

Badania problemów społecznych prowadzone w ramach socjologii prowokują także do stawiania pytań o sposoby ich realizacji. Podejmowane problemy są ogólne i fundamentalne, zarówno jak szczegółowe i partykularne. Religia zawsze fascynowała umysły socjologów, podobnie jak sama problematyka społeczeństwa. Jak dotychczas nie rozwiązano definitywnie pytania i nie dano adekwatnej odpowiedzi na to, czym jest jedno i czym drugie. Jeśli już, to tylko parcjalnie i fragmentarycznie (Crespi 1998: 437). Czy zatem socjologia jest na tyle adekwatnym instrumentem poznawczym i eksplanacyjnym, by mierzyć się z zagadnieniem tak specyficznym, jakim jest religia i jej wybitnie heterogeniczny przedmiot obserwacji i namysłu?

Przed laty z przekonaniem konstatawali włoscy reprezentanci tej subdyscypliny socjologicznej:

Rzadko która z nauk społecznych jak właśnie socjologia religii może cieszyć się powszechnym uznaniem ze względu na swoje charakterystyczne cechy, zakres, dzięki swemu rozwojowi; w jej historii wyodrębniają się charakterystyczne atrybuty, przedmiot, metodologia, wylaniające się w jej poszczególnych etapach, które przechodziła, by stać się ostatecznie nauką dojrzałą (Acquaviva, Pace 1966: 16).

Socjologia religii nie ma swojej jedynej i dominującej „lokalizacji” w jej uprawianiu. Istnieje wiele ośrodków i szkół, gdzie zainteresowanie fenomenem religii jest żywe i wciąż płodne rozwojowo. Jak się wydaje (takie stanowisko jest formułowane na podstawie osobistych obserwacji, licznych kontaktów i prowadzonych obserwacji przez autora niniejszego przedłożenia), niebanalne znaczenie ma w tej kwestii kontekst włoski i to właśnie on właśnie staje się głównym odniesieniem w prowadzonych tu analizach. Zasadniczym wątkiem opracowania jest koncepcja Roberto Ciprianiego, który w swojej bogatej socjologicznej biografii naukowej (Cipriani 2017: 13–26) wiele miejsca poświęca (począwszy od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku) opracowaniu i testowaniu idei, którą określa mianem *religione diffusa* (będziemy posługiwać się polskojęzycznym odpowiednikiem „religia rozproszona” lub „religia dyfuzyjna”). Teoria ta nie ma na gruncie polskim bogatej recepcji, pojawiły się jedynie krótkie wzmianki do niej nawiązujące, np. Paweł Prüfer (2015a; 2015b).

Koncepcja ta wydaje się interesująca i, co ważne, aktualna, zwłaszcza w odniesieniu do religijności w społeczeństwie pluralistycznym, ponowoczesnym, z różnorodnością zmian w nim zachodzących (Cipriani 2013: 19) oraz w atmosferze nachodzących na siebie procesów seku-

laryzacyjnych i desekularyzacyjnych. Lektura podstawowego dzieła włoskiego socjologa w odniesieniu do tej koncepcji, powstałej przed kilkoma już dekadami (Cipriani 1988), jak i najbardziej aktualnego dzieła podejmującego problem (Cipriani 2017) pozwala sformułować przekonanie, iż idea ta może być frapującą prowokacją badawczą oraz rodzajem platformy interpretacyjnej dla fenomenu rozpraszania się religii w różnorodnych kontekstach kulturowych i etnicznych. Może być także instrumentem dla ich konfrontacji nie tylko w aspekcie socjologicznym, ale i w świetle innych hermeneutyk i metodologii (Cipriani 2012: 85). Różnorodność tę łączy pewien uniwersalizm działania religijnego (rozpraszania się) pośród uwarunkowań instytucjonalnych i relacyjnych.

W niniejszym opracowaniu uwagę skupia się na koncepcji „religii rozproszonej”, której pomysłodawcą jest wspomniany R. Cipriani, na literaturze z zakresu socjologii i socjologii religii (głównie włoskiej) oraz na przeprowadzonych osobiście z pomysłodawcą teorii dyskusjach. W pierwszej części artykułu zostanie syntetycznie zarysowana osobliwość teorii *religione diffusa*: w drugiej zaś ukazane niektóre warianty, „wcielenia” specyficznych i egzemplifikacyjnych manifestacji fenomenu. Metodą podstawową opisu zjawiska i przeprowadzenia dyskursu jest krytyczna analiza i synteza źródeł oraz opracowań koncepcji, które autor od lat realizuje. Istotnym asumptem do zajęcia się tym tematem jest fakt, iż włoski socjolog całkiem niedawno wrócił ponownie z tą koncepcją w obszar naukowych rozstrzygnięć, czyniąc to z nową siłą hermeneutyčno-epistemologiczną, co dokumentuje opublikowanie wspomnianej wyżej angielskojęzycznej monografii *Diffused Religion. Beyond Secularization* w brytyjskim wydawnictwie Palgrave Macmillan.

2. *Religione diffusa* – osobliwość koncepcji

Operowanie w przestrzeni socjologii religii oraz tworzenie ugruntowanej na empirii wartościowej teorii jest działaniem *stricte* socjologicznym. Daje temu wyraz R. Cipriani, gdy twierdzi, że w obrębie tej subdyscypliny operuje się metodologią i epistemologią zbieżną, a nawet tożsamą z tą, która obowiązuje w socjologii w ogóle (Cipriani 2009a: 5). Takie jej techniki poznawcze i badawcze powinny gwarantować obiektywizm poznania, dystans wobec uprzedzeń, czy także wolność od skłonności do subiektywnego wartościowania, wynikającego z preferowanych przez socjologa wartości i przekonań. Czy jest to jednak gwarancja dotarcia do wiedzy pewnej, obiektywnej, cennej z wielu

powodów? Czy stworzy bazę interpretacyjną, dającą także odpowiedzi na pytania gnębiące współczesne jednostki i społeczności, w tym podmioty ukierunkowane religijnie? Czy nie ma racji Franco Ferrarotti, który z odrobiną ironii przekonuje, iż ktoś taki jak poeta, wrażliwy obserwator rzeczywistości, operujący metaforyczną i wyobrażeniową nomenklaturą, jest w stanie dać więcej mądrości i odpowiedzi na pytania epoki, niż czyniłby to cały zastęp wyrafinowanych naukowo socjologów (Ferrarotti 2013: 73)?

Z pewnością sporo wiedzy, także tej dyskursywnej, mogłaby dostarczyć jednostka religijna, człowiek doświadczający i przeżywający swoje praktyki wiary, traktujący je autentycznie i dojrzałe. Jednak spojrzenie *stricte* socjologiczne na fenomen religijny, czyli zewnętrzne zdiagnozowanie tego, czego wewnątrz doświadcza podmiot, manifestując także w ten sposób swoje przeżycia i przekonania religijne, nie jest sprawą banalną. Istotne staje się spojrzenie retrospektywne, dzięki któremu udaje się dostrzec zarówno granice tak samych zjawisk społecznych, jak i sposobów ich dekrypcji. Takie spojrzenie umożliwia także ich przekraczanie (Bagnasco 2016: 3). Gdy ma się na myśli ten aspekt religii, którą chcemy za R. Ciprianim definiować jako „dyfuzyjność”, procedura czysto socjologiczna wydaje się nie do przecenienia. Przyjrzyjmy się bliżej samej koncepcji, by następnie zidentyfikować jej manifestowanie się w różnorodnych kontekstach społecznych, politycznych, kulturowych, egzystencjalnych, nierzadko także silnie skorelowanych z jej lokalizacjami, z etnicznością, czy z narodowością.

Koncepcja *religione diffusa* wyłoniła się zasadniczo we włoskim kontekście społeczno-eklezyjalnym, z dominującą tam obecnością katolicyzmu. Jest jednak również osobliwa przez wzgląd na owo tło kulturowo-społeczne, co sprawia, iż mimo wszystko ja określić jako znacząco odmienną w swojej emergencji, niż można by dostrzegać to zjawisko w kontekście polskim. Jej conceptualizacja, podwalina empiryczna, próby jej testowania w odniesieniu do religijności i religii jako takiej ukazują sprzężenie pomiędzy specyfiką kontekstu a uniwersalizmem ponad-kontekstualnym w przypadku jej oddziaływania na jednostki i społeczeństwo. Można opisywać i analizować wspomnianą teorię także w atmosferze osobliwości socjologii włoskiej.

Istota koncepcji *religione diffusa* zawiera się w metaforycznie brzmiącej definicji / opisie autora, którą warto najpierw przytoczyć dosłownie i w oryginalnym brzmieniu:

[...] *rimane salda e costante quella sorta di involucro-contenitore, di guaina connettiva e tendenzialmente solidaristica, rappresentata dalla cosiddetta «religione dif-*

fusa», tipica di ambiti sociali in cui una specifica confessione-credenza ha investito molto del suo capitale a livello di forze militanti, istituti formativi, canali di informazione, attività simbolico-rituali

[jest obecny trwały i dobrze osadzony pewien typ, będący czymś w rodzaju opakowania-pojemnika, powłoki o tendencji łączącej i solidaryzującej, reprezentowany przez tak zwaną religię rozproszoną, typową dla środowisk społecznych, w których konkretna wiara-konfesja zdołała się utrwalić na poziomie sił dyscyplinujących, instytucji formacyjnych, kanałów przepływu informacji, aktywności o charakterze symboliczno-rytualnym; tłum. autor P. P. (Cipriani 1988: 11).

Z tej plastycznie brzmiącej deskrypcji wyłania się następujący obraz: religia w wymiarze jej rozpraszalności istnieje jako pewien rodzaj powłoki, otoczki, warstwy, które wciąż narastają. Jest ona żywa, dynamiczna sama w sobie wykazuje się zdolnością do wykonywania pewnej aktywności. Przypomina to rodzaj materii, która posiada tendencję do uniwersalnego wnikania w różne konteksty i rozciągania się na różnorodne podmioty społeczne, co dzieje się w miejscach jej dominującego operowania religijnego. Tym samym religia – z tej racji, iż zadomowiona jest tam od dłuższego czasu – wdziera się we wszystkie możliwe zakamarki heterogenicznej rzeczywistości społecznej, inwestując tam swój kapitał operacyjny. Dzieje się tak dlatego, iż wkomponowana jest w zinstytucjonalizowane formy, które nie tylko akceptują jej obecność, ale i otwarcie ją absorbują. Jest rodzajem narzędzia, zasobem treściowym, na którym instytucjonalne posługiwanie się sprawia, iż zasiedla ona wspomniane obszary. Jest ponadto swego rodzaju organem kontroli i bezpieczeństwa, a będąc instrumentem w posiadaniu instytucji odpowiedzialnych za formowanie i socjalizowanie oraz kanałem przepływu informacji i treści wychowawczych, symbolicznych i rytualnych, petryfikuje intensywnie swoje trwanie w tych miejscach. Czasami działa jawnie, kiedy podmioty społeczne otwarcie odnoszą się do religijnych wartości, a czasami niejawnie, kiedy dzieje się to bez czynienia odniesień religijnych (Cipriani 2017: 7). Wskazane metafory i symbole, którymi posługuje się autor, by opisać religię rozproszoną, sugerują, iż jej prerogatywą jest aktywność, dynamizm, kompulsywność. Do tego jako pewna osłona przed odmiennością, anomią i nieokreślonością mentalno-kulturową oraz wykazuje skłonność do amortyzowania, osłaniania i ochraniać kontekstów społecznych, biografii jednostkowych oraz idei pojawiających się w życiu społecznym.

Twórca idei *religione diffusa* przekonuje, że prawie każda nacja jest związana z określoną dominującą religią, która – ukształtowana w postaci zinstytucjonalizowanej – formuje ją i w pewnym sensie determinuje (Cipriani 1988: 9–10). Fakt ten decyduje o silnej mocy oddziały-

wania tak na samą strukturę państwową, wspólnotową, terytorialną, jak i na poszczególne jednostki, które w nich egzystują. Trwałość i ciągłość takiego nia operowania we wskazanych kontekstach sprawia, iż jednostki identyfikują się, czasem także nieświadomie, z jej zinstytucjonalizowanymi przejawami. Konsekwencje, które wylaniają się pod wpływem działania religii „dyfuzyjnej”, stają się faktycznie osobliwe, specyficzne, ponieważ jej siła działania wywołuje raczej nieporównywalne z innymi siłami oddziaływania skutki w spotkaniu z jej odbiorcami, wyznawcami, propagatorami (Ibidem: 10–11). Religia rozproszona będzie zarazem uniwersalnym mechanizmem oddziaływania w określonej przestrzeni społecznej, jak i pewnym specyficznym jej rodzajem, postacią, osobliwą instancją konfesyjną.

Religia, która rozprasza się i rozpraszała już dużo wcześniej, zawiera w sobie niejako naturalną skłonność do „interaktywności”. Nie należy jej jednak pojmować jako prostego mechanizmu reakcji *tu i teraz* na określone zdarzenia społeczne. Manifestacja owej cechy może dokonywać się z pewnym opóźnieniem, i w odmiennych – niż można by się spodziewać – uwarunkowaniach. Religia „dyfuzyjna” oddziałuje i daje o sobie znać zarówno w zinterioryzowanej przestrzeni jednostki, jak i w otaczających ją wymiarach instytucjonalno-społecznych, a także wtedy, kiedy podmioty (tak jednostkowe jak i zbiorowe) tego sobie nie uświadamiają i nie czynią owego faktu urefleksyjnionym.

Religia rozproszona nie jest oczywiście jakąś partykularną odmianą wierzenia, które miałoby swoją strukturę, instytucjonalność i wyznawców, którzy identyfikując się z nią, nie identyfikowaliby się z innym rodzajem religii. Jest to bardziej pewna cecha i atrybut działania religinego, który równie dobrze realizuje się w katolicyzmie, protestantyzmie, buddyźmie, czy islamie. Można by posłużyć się kolejną metaforą Ciprianiego, który wskazuje na istnienie pewnej silnej, wyrazistej nici, połączenia, prowadzącego ostatecznie do źródła oddziaływania religii, do jej jądra i centrum (Ibidem: 16).

W socjologicznych badaniach i analizach można dostrzec pewną specyficzną skłonność podmiotów społecznych do utożsamiania się z konkretnymi wartościami, które w toku socjalizacji i nabywanych kompetencji społecznych zostały zinternalizowane, nawet jeśli nadal pozostają domeną oddziaływania instytucjonalnego i owych instytucji wpływają jako prerogatywy i systemy aksjonormatywne. Kształtują one osobowość jednostek, które są permanentnie wyposażane w pewne sądy i wartości, i w tychże ugruntowane. Max Weber przekonywał: „[...] właśnie najgłębiej skryte składniki naszej ‘osobowości’, a więc najcenniejsze i ostateczne sądy wartościujące, które decydują o na-

szych poczynaniach i nadają naszemu życiu sens i znaczenie, są przez nas odczuwane jako coś ‘o b i e k t y w n i e’ wartościowego” (2011: 136). Siła oddziaływania religii rozproszonej polega właśnie na jej presji i rozłożonym w czasie procesie filtrowania, drażenia i kształtowania osobowości jednostki, nawet jeśli treści *stricte* religijne (doktrynalne, kazuistyczne, konfesyjne) schodzą nierzadko na dalszy plan.

Interesującym faktem działania religii rozproszonej jest zjawisko swoistego *zaniku religii* jako takiej, przy jednoczesnym utrwalaniu się pamięci etycznej nacechowanej i nasączonej określoną religią, która od dłuższego czasu dominuje w danym kontekście (Cipriani 1988: 36). Czy ów zanik religii – mimo iż kontynuowana jest „religijna pamięć” – jest jednoznaczny z erozją i kryzysem religii? Czy obie tendencje (zanik i dyfuzja) tkwiące w tym samym zjawisku (religia) są kołem zamachowym sytuacji, którą klasycznie opisuje się jako kryzys? Czy religia jest w kryzysie dlatego, iż rozprzestrzenia się i rozprasza pośród różnorodności kontekstualnej, wychodząc z typowych i zarezerwowanych dla niej obszarów (instytucje religijne, grupy modlitewne, centra formacji religijnej, Kościoły), i wciskając się w konteksty pozaeklezyjalne? Łatwiej, jak się wydaje, przeciwstawić się kryzysowi tej religii, która dysponuje większą siłą, chociażby w postaci ilości wyznawców – wówczas przeciwstawianie się mu jest niejako samoistne. Choć – co podkreśla R. Cipriani – także mniejsze religie, grupy religijne, są w stanie przetrwać kryzys, gdy jest on mądrze i sprawczo zarządzany (Ibidem: 33).

Specyfika dyfuzyjności religii polega i na tym, iż wciela się ona w rolę kontestatora religijności kościelnej i instytucjonalnej. Zanik religii – przy założeniu, że cecha dyfuzyjności pozostaje żywa i trwała – generuje dość specyficzną sytuację: powstaje *religijność kontra* religijności. Dzieje się to pod postacią kontrastu uwidaczniającego się pomiędzy właśnie religijnością rozproszoną a religijnością instytucjonalną. Jak się wydaje, uwidacznia się ów fakt dość wyraziście w rozproszeniu wartości, jakiemu podlegają również te, których proveniencja jest natury religijnej. W tym wypadku rozproszenie nie oznacza erozji i zaniku, a bardziej rozprzestrzenianie się, a nawet akcelerację ich żywotności. Taka tendencja sprawia, że wartości o proveniencji *stricte* religijnej, a nawet eklezyjalnej, wywłaszczając się z tego kontekstu, zbliżają się do wartości świeckich. Nie oznacza to jednak – jak twierdzi R. Cipriani – rozmywania ich treści i znaczenia. Jedne i drugie pozostają w stosunku do siebie nadal ewidentnie odmienne (Cipriani 2007: 1–25).

Kryzys religii oraz kryzys wiary uwidacznia się zazwyczaj głównie w zachowaniach i postawach młodych ludzi. Tendencja do kontestowania zastanego porządku rzeczywistości przenosi się także na krytyczną

postawę wobec instytucji religijnych. Kontestacja przejawia się w całym naturalnej postawie krytycyzmu i sceptycyzmu młodego pokolenia, które wobec transferowanych w ich sferę treści edukacyjno-socjalizacyjnych przez starsze pokolenie przyjmuje taką właśnie postawę. Niezwykle trafne i równie intrygujące jest dostrzeżenie faktu, iż opisana postawa kontestacji i buntu w jakimś sensie jest inspirowana, budowana i przeprowadzana z zastosowaniem narzędzi i technik pochodzących właśnie ze sfery rzeczywistości religijnej (Cipriani 1988: 35–36).

Kiedy dostrzega się te i podobne mechanizmy specyfiki oddziaływania religijnego, to należałoby zauważyć, iż religia nie jest w stanie dekompozycji, erozji, czy rzeczywistego zaniku. Jej przekształcanie się nie jest jedynie linearnie postępującym procesem – od silnie działającego i przeżywanego działania religijnego na życie jednostek oraz funkcjonowanie społeczeństwa, po coraz słabsze tego procesu natężenie. Jak się wydaje, proces ów jest czasem wręcz odwrotny. Twórca teorii *religione diffusa* przekonuje nawet, że religia – także poprzez tendencję rozpraszalności – posiada naturalną skłonność do kontynuacji i utrwalania się. Cipriani wyraża ów fakt już w samym tytule opublikowanego artykułu: *La religione continua*, czyli *Religia trwa* (Cipriani 2010: 9–18).

3. Biografie jednostkowe i konteksty społeczeństw – osobliwość *religione diffusa* w interpretacji socjologiczno-filozoficznej

W sugestywnym traktacie poświęconym analizie powiązania życia ludzi z rozumieniem transcendencji i Boga, zatytułowanym *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, jego autor Étienne-Gabriel Morelly stwierdza: „Zauważmy przede wszystkim, że Narody najokrutniejsze, te które przede wszystkim trudnią się rozbojem lub handlem i są szczególnie skłonne do zbrodniczości, mają niemal zawsze najstraszliwsze Prawa i najstraszliwszych Bogów” (1953: 109). Paradoksalnym wydaje się fakt że religijne doświadczenia oraz wymogi w nich zawarte zasadniczo nakłaniają do spokojnego, zrównoważonego i otwartego na innych życia. Wystarczy wskazać na podstawowe przesłanie chrześcijańskie z jego głównym wezwaniem, jakim jest miłość bliźniego. Przykazanie to ma definiować i scalać wszystkie inne wymogi oraz przepisy dotyczące codziennego życia. Tymczasem z doktryn religijnych wyinterpretowuje się w częstokroć niezrozumiały i niejasny do końca sposób wizję Bóstwa oraz wymogi codzienności, które w swej istocie są

zdecydowanie przeciwne tej zasadzie. Nierzadko – jak w sytuacji, którą opisuje Morelly – codzienność idzie w parze z koncepcją religijną i adekwatną do niej wizją Bóstwa. Czy w takim wypadku można także mówić, iż elementy religii rozproszyły się w praktyce życia, czy raczej życie wniknęło w religię i ją ukształtowało? Jak się wydaje, może dokonywać się ów proces w jednym, i w drugim kierunku.

Włoski badacz Cipriani testuje niejako swoją teorię w kontekście, który jest mu najbliższy, a tym samym najbardziej zrozumiały. Obecność religii we Włoszech, jej praktykowanie, dominacja katolicyzmu – wszystko to sprawia, że myślenie religijne jest myśleniem katolickim. A jednak, jak słusznie zauważa Cipriani, religia w tym kraju rozprasza się, przekraczając granice zarysowujące ortodoksyjną, doktrynalno-eklezyjastyczną rzeczywistość Kościoła. Dodatkowo motywy takiego wychodzenia poza nierzadką kontestację instytucjonalnego wymiaru religii powodowane są pobudkami nie innymi, jak natury religijnej właśnie. Przykładami mogą być zachowania i opinie włoskich katolików w kwestii rozwodów i aborcji. W tych sytuacjach bowiem religijne motywacje określają nierzadko postawę akceptacji (Cipriani 1988: 31).

Specyficzny i dość osobliwy jest kontekst włoski, w którym religia na zasadzie jej dyfuzyjności operuje w określony sposób. Cipriani twierdzi (Ibidem: 31), że

[...] *essa è diffusa giacché risulta essere precipitato, storico e culturale insieme, della presenza quasi bimillennaria dell'istituzione cattolica in Italia e della sua azione socializzante e legittimante*

[jest ona rozproszona, ponieważ osadzoną historycznie i kulturowo ze względu na dwutysięczną obecność katolicyzmu instytucjonalnego we Włoszech oraz za sprawą działań socjalizacyjnych i formalnych; tłum. autor P. P.] (Cipriani 2017: 21).

Jednym z elementów najbardziej charakterystycznych, które potwierdzają dyfuzyjność religii, jest chociażby modlitwa oraz pewna stała, naturalna skłonność podmiotów do aktów modlitewnych niejako niezależnie od rodzaju religii, od siły kontekstu instytucjonalnego, czy od specyfiki sytuacji społeczno-kulturowej.

Interesująco przedstawia się kwestia religijności rozproszonej w zachowaniach i przekonaniach młodzieży. Nierzadko postrzega się zdolność i wolę demonstrowania własnych przekonań, także w zakresie religijnym i moralnym – znacząco odbiegającym od wykładni instytucjonalnej – także jako kryzys, albo i nawet jako upadek wartości (Cipriani 2014).

Istnieje wiele obszarów i elementów dyfuzyjności religijnej, a zjawisko to jest obserwowalne i definiowalne. Można przyjąć – raczej słusznie – iż jedno z ważniejszych i skutecznie działających mechanizmów

dyfuzyjności religijnej stanowi jej przenikanie w sferę stratyfikacji społecznej za sprawą przynależności i identyfikacji religijnych (Cipriani 2015: 201), czy też w dziedzinę polityki. Wyraża się to głównie w oddziaływaniu na konstytuowanie się przepisów prawnych, na kształtowanie się legislacji, na formułowanie prawa stanowionego (Cipriani 2009a: 40–52). Warto dodać, że przepisy prawa, zasady, które powinny obowiązywać i regulować życie społeczne, wypływają z jakiegoś źródła, czyli z instancji, która ma w sobie skumulowane pokłady autorytetu i obdarzona jest powszechną estymą. W myśleniu religijnym (w rozproszeniu religijnym wyłania się ta kwestia w zasadniczy sposób) owa Instancja – zasadniczo Bóg – nie tylko określa zasady postępowania, stymuluje do tworzenia przepisów, prawa i moralności, ale i oczekuje rozpoznania, iż to właśnie Ona jest źródłem tych konstatacji prawnych i aksjonormatywnych. Takie jest przynajmniej myślenie i świadomość jednostek, o których twierdzić można, iż posiadają tendencję proreligijną. Trudno im wyobrazić sobie, iż Bóstwo mogłoby nie oczekiwać rozpoznania i uznania. Niełatwo także byłoby widzieć w Nim instancję obojętną, neutralną i zdystansowaną wobec postaw jednostek, które wybiórczo i fakultatywnie traktowałyby Bóstwo i Jego oddziaływanie na ich życie. Przekonująco pobrzmiwa konstatacja socjologów religii, którzy przekonują:

Ludzie nie potrafią wyobrazić sobie istot obdarzonych świadomością i pozbawionych pragnień. W bogach chcą widzieć partnerów wymiany zdolnych dostarczyć najwyższe nagrody, a partnerzy wymiany zawsze oczekują coś w zamian. Niedorzecznością byłoby zakładanie istnienia istot nadprzyrodzonych, które wpływają na losy świata, i przyjmowanie równocześnie, że w swoich działaniach nie kierują się one żadnymi intencjami (Stark, Bainbridge 2007: 108).

Religia rozproszona i rozpraszająca się stanowi platformę transmisji wartości, które uniwersalizują w jakimś sensie dążenie jednostek do uzyskania najważniejszych dla ich bytu dóbr i wartości. Rozproszenie w tym wypadku jest obarczone presją uniwersalizacji, wchodzeniem w świadomość wielojednostkową, wspólnotową. Można przyjąć, iż dyfuzyjny charakter religii powoduje identyfikację genetycznego podłoża ludzkości, uniwersalizację świadomości przynależności do jednego bytu w jego horyzontalno-wertykalnej formie, solidarnościową świadomość współzależności międzyludzkiej. Dlatego warto uwzględnić pogląd Norberta Eliasa, który perswaduje i przekonuje, że wraz z biegiem i rozwojem społeczeństwa identyfikacja z całą ludzkością będzie coraz intensywniejsza. Zastrzega jednak, że „[...] dla większości ludzi ludzkość jako punkt odniesienia dla tożsamości-my pozostaje białą plamą na ich emocjonalnej mapie” (Elias 2008: 241).

Religia rozpraszająca się w wielorakich wymiarach bytu jednostki i bytu społeczeństwa konstytuuje i wzmacnia je na zasadzie referencji do instancji, która nadaje sens i znaczenie. Postępowanie według reguł i wytyczonych trajektorii aksjonormatywnych i konfesyjnych daje poczucie bezpieczeństwa z racji przynależności oraz identyfikacji. Każdy byt jednostkowy i zbiorowy, jeśli podejmie refleksyjną drogę konceptualizowania siebie, szybko pojmie pewną istotną zależność, wynikającą z jego proveniencji: może istnieć (przedłużać swoje trwanie) bądź opaść w niebyt. Jakkolwiek, pomijając takie radykalne rozdzielanie, każdy byt doświadcza także świadomości swojego istnienia, które jest równocześnie zagrożone. Religijność dyfuzyjna odsłania konieczność oparcia się o jakąś instancję (ponadczasową, transcendentną), która uspokoi, ogładzi ów dysonans i kontrast oraz traumę egzystencjalną. Pouczająco brzmi refleksja Siergieja Bułgakowa:

Wszelki *materialny* byt, mając siłę pod jakimś względem, jest jednocześnie niebytem pod każdym innym względem [...]. Istnieje ciągle wzajemne przenikanie się bytu i niebytu, we wszystkie warstwy i warstewki bytu przenika albo może przenikać zjadliwa wilgoć niebytu, rozkładająca zawartość i ciągłość jego tkanki (2010: 352).

Idea *religione diffusa* prowokuje także do rozważenia kwestii, jakie miejsce w rzeczywistości zajmuje Bóg. Okazuje się, iż – podobnie jak wspomniany przed chwilą byt materialny – może cechować ją obecność i nieobecność. Czy rozprzestrzenianie się religii wynika z silnie wyeksponowanej i przeżywanej obecności Bóstwa, czy może jednak z braku takiego odniesienia? Daniel C. Dennet ironicznie stwierdza, że mówienie o religii jako o rzeczywistości bez Boga to mniej więcej to samo, co przekonywanie, że mogą istnieć kręgowce bez kręgosłupa (Dennet 2008: 31–32).

W religiach – zwłaszcza monoteistycznych i stosunkowo największych co do ich zasięgu oraz co do utożsamiania się z nimi ich wyznawców – występuje jakiś punkt centralny, pewnego rodzaju splot dążeń o charakterze religijnym, jądro koncentracji religijnej, odniesienie kultu religijnego. Jest to zazwyczaj idea Boga, czy nawet – jak to jest w chrześcijaństwie – Bóg osobowy. Niezależnie od różnic semantycznych i odmienności poszczególnych koncepcji religijnych w kwestii precyzyjnego definiowania Boga, za każdym razem jest to Byt przede wszystkim transcendentny, a tym samym występujący jako punkt odniesienia w kulcie religijnym. Jest on także rozpatrywany jako na tyle utożsamiony i powiązany z człowiekiem, że nawet przypisuje mu się naturę człowieka albo inaczej, naturę bosko-ludzką (idea Boga chrześcijańskiego – Jezus Chrystus). Tym samym czyni się Boga niejako bliższym człowiekowi, a skoro tak, to i możliwość kontaktu relacyjnego

także wydaje się ułatwiona. Prawda, o której mówi się, iż została objawiona, wpisuje się także w pewne naturalne tendencje ludzkiego umysłu oraz w skłonności, które człowiek – istota religijna – nosi w sobie. Dawid Hume przekonywał nie bez racji:

Ludzi znamionuje powszechnie tendencja, ażeby wszystko, co istnieje, ujmować na własne podobieństwo i nadawać każdej rzeczy takie cechy, z jakimi są obcy i doskonale obeznani. Widzimy twarze ludzkie na tarczy księżyca, wojsko w chmurach i wiedzeni naturalną skłonnością, jeżeli nie skoryguje je doświadczenie i refleksja, przypisujemy złą albo dobrą wolę wszystkiemu, co nam sprawia przyjemność lub przykrość (1962: 150).

W przestrzeni religijnej nierzadko rezygnuje się z uwzględniania koncepcji i obecności Boga. Roberto Cipriani, analizujący koncepcję Niklasa Luhmanna, wskazuje na funkcjonalistyczne wskaźniki religii. Religia wychodzi poza swoją zasadniczą rolę, jaką się jej przypisuje – wzajemne odniesienie Boga i człowieka, staje się reduktorem niepewności, lęku, kompleksów. Ponadto determinuje to, co jest niedeterminowalne, sprawiając, że to, co z zasady jest nieosiągalne, staje się osiągalne. Jednak – jak już wspomniano i co wydaje się dominujące w tej koncepcji – religia w takiej postaci jest systemem, w którym brakuje odniesienia do wymiaru transcendentnego, boskiego. Można stwierdzić, iż jest to sytuacja nieco parareligijna, ponieważ w tej rzeczywistości Dawca sensu i znaczenia egzystencji ukrywa się, jest nieobecny. Jedy- nym odniesieniem w owym systemie religijnym jest człowiek ze swoim transcendentnym wewnętrznym ukonstytuowaniem. Jest tym sposobem bytem autopojetycznym, autokreatywnym, autokonstruktywnym (Cipriani 2009a: 11). Okazuje się, że w przestrzeniach rozproszenia religii obecność Boga zostaje zmarginalizowana. Powoływanie się i odniesienia do instancji transcendentnej jest jakby drugorzędne wobec wynikających z religii powinności aksjonormatywnych.

Nie do zignorowania badawczego jest fakt, iż religia kształtuje i wpływa na losy jednostek i społeczeństw. Dyfuzja religijna potwierdza niezmienną tę prawdę. Religia wpływająca na biografie i historie zdaje się potwierdzać, iż posiada w sobie jakieś ontologiczne jądro, które zawsze kształtuje ustrukturowaną i sprawczo-podmiotową tkankę społeczeństwa oraz jednostek. Spójność wspólnot, zbiorowości, systemów społecznych jest nierzadko wzmacniana przez oddziaływanie religii. Przytaczane przez R. Ciprianiego badania potwierdzają silne przekonanie respondentów co do trafności takiego działania, np. wpływ parafii na kształtowanie rzeczywistości społecznej (Cipriani 2002: 831). Jest więc religia czynnikiem konstytuującym byt jednostkowy i społeczny. Być

może fakt ten należy postrzegać jako fundamentalną podstawę rozwinięcia teorii religii, która się rozprasza, rozsypuje, zasiedla różnorodne obszary świata, tworzy instytucje z nią związane (Cipriani 2013: 52).

Siła i ekspansywność religii wnikającej w struktury społeczne i w sprawczość jednostek, które próbują kształtować swoje losy, także w oparciu o wychylenie transcendentne, wyłania się jako fakt poznany naukowo. Roberto Cipriani wskazuje – w jednym ze swoich opracowań socjologicznych (*Religione e religiosità oggi*) – na przynajmniej dziesięć kryteriów, które mogą być zastosowane w analizie fenomenu religijnego (Cipriani 1992).

Z pewnością rozproszenie religii jest także efektem wydarzających się – nierzadko spektakularnych (uroczystości kościelne) – zdarzeń o charakterze religijnym, nadawaniem im takiego znaczenia, intepretowanie i przewidywanie biegu dalszych zdarzeń. Tak ważne dla chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmu) wydarzenia, jak wybór nowego najważniejszego zwierzchnika Kościoła, dokumentują i odzwierciedlają siłę rozproszenia religijnego, wywołując nie tylko szereg pytań, nadziei, niepokojów, ale prowokując do prób przewidywania przyszłości wydarzeń religijnych na podstawie *pierwszych symptomów*. Nie dziwi więc pytanie, które stawia Cipriani, próbując określić ukierunkowanie aktywności papieskiej (Jorge Mario Bergoglio – papież Franciszek) oraz je zdefiniować: transformacyjne czy reformatorskie (Cipriani 2016: 61–62)?

Zakończenie

Socjologia religii jest frapującą subdyscypliną socjologiczną i pozo-
stanie nią – *stricte* – o ile jeśli zachowa najważniejsze i intersubiek-
tywnie obowiązujące reguły procedury badawczej. Inaczej mówiąc,
praca nad jakąś teorią musi dokonywać się w zgodzie z tym podstawo-
wymi zasadami. Socjolog Cipriani według takich właśnie reguł pracuje
(2009b: 145), choć – jak sam zauważa – nie da się wykonypować
i zdefiniować w doskonały sposób teorii już na początku realizowanych
badań (Cipriani 2008: 198). Rozwija się ona wraz z prowadzoną nauko-
wą analizą. Kryteria takiej procedury powinny opierać się na poszano-
waniu zasady intersubiektywności, umiejętnym wiązania teorii z prak-
tyką, mądrym i powściągliwym korzystaniu z dobrze pojmowanej
reguły interdyscyplinarności. Ponadto – co warto przywołać za auto-
rem – socjologicznym celem w zajmowaniu się fenomenem religijnym
(idea *religione diffusa* stanowi tego szczególny przykład) nie jest po-
twierdzanie i gruntowanie istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej,

ale to, w jaki sposób jednostki i grupy żyją społecznym doświadczeniem religijnym (Cipriani 2006: 43).

Czy teoria *religione diffusa* jest rzeczywiście osobliwa i czy kontekst socjologiczny, w którym ona powstała, też charakteryzuje się taką cechą? Czy włoska socjologia zawiera w sobie tyle osobliwości, by na jej gruncie miały powstawać osobliwe teorie? (Cipriani 2012: 37). I przede wszystkim na czym polega osobliwość tkwiąca w samej religii rozproszonej? Zdaniem włoskiego badacza jest to głównie trwałość jej działania, rozpraszania się, emanowania elementami, które wykazują wciąż tę samą siłę, żywotność, zdolność absorbowania uwagi jednostek religijnych (Cipriani 2017: 65).

W idei *religione diffusa* wskazuje się przede wszystkim na silnie wyłaniający się i działający pierwiastek religijny, również tam, gdzie w powszechnym przekonaniu pojawić się nie powinien. Zwraca uwagę głównie na fakt, iż jej rozproszenie jest wynikiem sprzężenia świadomie i nieświadomie realizowanych działań propagujących wątki i rzeczywistość religijną. Nie brakuje w literaturze, którą można określić jako teologiczną, religijną, duchową, ascetyczną, takich elementów, z których bezpośrednio wyłania się wola rozpraszania religii w sposób sprawczy, bezpośredni, świadomy, celowy i jednoznaczny. Oto mały przykład:

A noi tocca soltanto far sì che questa vittoria di Cristo abbia a esercitare il suo influsso e a manifestare tutta la sua potenza salvifica dentro di noi e intorno a noi, nella nostra stessa società

[naszym zadaniem jest jedynie to, by zwycięstwo Chrystusa wpływało oraz realizowało się w całości swojej potęgi zbawczej wewnątrz nas i wokół nas, jak i także w samym społeczeństwie, tłum. autor P. P.] (Spezzibottiani 1996: 154).

Jednak tym, co określa teorię *religione diffusa* jako intrygującą poznaczco, jest jej *ukryty* i operujący dogłębnie w życiu jednostek i społeczeństwa charakter.

Idea *religione diffusa* jest z pewnością teorią, która rozwija się, będąc wciąż udoskonalaną – przynajmniej tak to rozumie sam autor (Cipriani 2017: 7). Osobliwość szeroko rozumiana – w tym wypadku odnosząca się do specyficznej włoskiej koncepcji oraz kontekstu – może stawać się silnym asumptem i prowokacją badawczą. W innych, odmiennych lokalnych kontekstach intelektualnych zawarte są cenne wartości poznawcze, które mogą znacząco ubogacić te dobrze znane, lokalne i bliskie. Nie wydaje się, aby była to tylko jakaś ogólna i pretensjonalna idea, którą być może wypada sformułować na okoliczność uzasadnienia własnych pragnień badawczych. Jakkolwiek jedną z istotnych przesłanek i pobu-

dek zarazem, aby przeprowadzić taką próbę, będzie silny bodziec wpływający z osobistych zainteresowań autora, prowadzącego regularne badania nad zasobami włoskiej myśli socjologicznej. One też motywują go, aby podejmować się próby ich integrowania, konfrontowania i komplementarnego analizowania owych badań w zestawieniu z zasobami polskiej myśli socjologicznej (Prüfer 2014: 7–11), zwłaszcza w niektórych konkretnych aspektach oraz stanowiskach reprezentantów tej dyscypliny (Prüfer 2015: 77–99).

Bibliografia

- Acquaviva S., Pace E. (1966), *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma.
- Bagnasco A. (2016), *Prima lezione di sociologia*, Editori Laterza, Torino.
- Bułgakow S. (2010), *Światło wieczności*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Cipriani R. (1992), *La religione dei valori*, Scascia, Caltanissetta – Roma.
- Cipriani R. (2002), *L'individuo comunitario*, „Rassegna di Teologia” 6: 821–841.
- Cipriani R. (2006), *Criteri per l'uso del concetto sociologico di religione*, [in:] *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, G. Giordan (a cura di), FrancoAngeli, Milano: 27–45.
- Cipriani R. (2007), *Religion, Values and Sustainable Development*, [in:] *Encyclopedia of Life Support System (EOLSS)*, Eolss Publishers, Oxford: 1–25.
- Cipriani R. (2008), *Dall'agiografia ai canti narrativi*, „Parola e Storia. Rivista dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Lorenzo da Brindisi dell'Arcidiocesi di Brindisi-Ostuni” 2: 187–211.
- Cipriani R. (2009), *La religione dei valori diffusi*, „La società degli individui” 34 (1): 40–52.
- Cipriani R. (2009a), *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Edizioni Borla, Roma.
- Cipriani R. (2009b), *Per una teoria della religione diffusa mediante valori*, „B@belonline/print” 7: 145–149.
- Cipriani R. (2010), *La religione continua. Valori ed atteggiamenti nella diocesi di Oristano*, [in:] *Sacro e religione*, R. Cipriani, C. Lanzetti (a cura di), Edizioni L'Arborense, Oristano: 9–18.
- Cipriani R. (2012), *Fede e cultura: diversità senza conflittualità*, „Studi storici e religiosi” 1: 85–90.
- Cipriani R. (2012), *La sociologia italiana nell'arena internazionale*, [in:] *L'identità sociale della sociologia in Italia*, C. Cipolla (a cura di), Franco Angeli, Milano: 37–49.
- Cipriani R. (2013), *Esperienza religiosa, ricerca di identità e movimenti*, „Dialoghi” 2: 51–57.
- Cipriani R. (2013), *Introduzione: dalla Big Society alla Bigger Society*, [in:] *Big Society. Contenuti e critiche*, F. Vespasiano, M. Simeoni (a cura di), Armando editore, Roma: 7–20.
- Cipriani R. (2014), *From Values to Religion*, <http://www.hipatiapress.com/hpjournals/index.php/rimcis/article/view/269/439> [accessed 17.06.2018].

- Cipriani R. (2015), *Postfazione*, [in:] F. M. Battisti, *Problemi di latenza nelle strutture sociali*, FrancoAngeli, Milano: 199–202.
- Cipriani R. (2016), *Francesco: un altro papa od un papa „altro“?*, [in:] *Studi Storici e religiosi*, F. Angelino (a cura di), Luciano Editore, Napoli: 61–62.
- Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Cham (eBook).
- Cipriani R. (2017), *Storia, esperienza e prospettive dell'analisi qualitativa. Bilancio d'un percorso vissuto di Roberto Cipriani*, [w:] *Człowiek sam dla siebie wyzwaniem*, P. Prüfer (red.), Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski: 13–26.
- Crespi F. (1998), *Le vie della sociologia. Problemi, teorie, metodi*, Società editrice il Mulino, Bologna.
- Dennett D.C. (2008), *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Elias N. (2008), *Spółczesność jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ferrarotti F. (2013), *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Società editrice dehoniana, Bologna.
- Hume D. (1962), *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Morelly É.-G. (1953), *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, przeł. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków.
- Prüfer (2015b), *Roberto Cipriani*, [w:] *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, J. Mariański (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków: 85–87.
- Prüfer P. (2014), *Integrowanie odmienności – osobliwość w komplementarności badawczej*, [w:] *Włoskie i polskie osobliwości. Relacja, komplementarność, integracja*, P. Prüfer, P. Słowiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski: 7–11.
- Prüfer P. (2015a), *Polsko-włoski dwugłos o kwestii kryzysu religii i religijności. Socjologiczne analizy Janusza Mariańskiego i Roberto Ciprianiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2, 7(43): 77–99.
- Spezzibottiani M. (1996), *Scuola di spiritualità per i politici*, Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato.
- Stark R., Bainbridge W.S. (2007), *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Weber M. (2011), *„Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, przeł. M. Holona, [w:] *Idem, Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań: 131–192.