



**Agnieszka Zduniak**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5349-7469>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

e-mail: [a.zduniak@uksw.edu.pl](mailto:a.zduniak@uksw.edu.pl)

## **Wizualne przedstawienia religii i nowej duchowości w przestrzeni publicznej – na przykładzie Olsztyna i okolic**

### **Abstrakt**

Kultura współczesna jest kulturą zdominowaną przez wszechobecność obrazów. Wizualne reprezentacje i manifestacje dotyczą także religii i duchowości. Celem artykułu jest prezentacja lokalnych przedstawień religii instytucjonalnej, religii sprywatyzowanej, nowej duchowości i religii kulturowej. Główną metodą badawczą jest analiza fotografii wykonanych w Olsztynie i okolicach miasta wiosną 2018 roku. Badania pozwoliły wyciągnąć wnioski m.in. o skonwencjonalizowanych obrazach religii.

**Słowa kluczowe:** socjologia wizualna, socjologia religii, religia instytucjonalna, religijność sprywatyzowana, nowa duchowość, religia kulturowa

### **Wprowadzenie**

Współczesne życie społeczne charakteryzuje się niespotykaną dotychczas koncentracją na komunikatach wizualnych, mówi się w tym kontekście o społeczeństwie obrazu, społeczeństwie wzrokocentrycznym. Oznacza to niespotykane wysoki stopień nasycenia wszelkich przejawów życia społecznego treściami wizualnymi. Za pośrednictwem obrazów następuje coraz większa część komunikacji międzyludzkiej, nowoczesne technologie umożliwiają nieograniczone reprodukowanie i rozpowszechnianie obrazów. Wydaje się jednak, że istotą społeczeństwa obrazów jest nie tyle ich wielość, co raczej fakt, że społeczna rola określonych wydarzeń, faktów czy zjawisk w coraz większym stopniu zależy od tego, na ile skutecznie będą one w stanie zaistnieć w społecznej ikonosferze.

Te z nich, które nie mają obrazowych przedstawień, albo też przedstawienia te są mało popularne, zaczynają odgrywać coraz mniejszą rolę w społecznej świadomości.

Pojawia się w związku z tym rodzaj przymusu – przymusu obecności, manifestacji, bycia reprezentowanym w sferze wizualności. Jeśli przywołać jeden z bardziej znanych cytatów z powiastki filozoficznej *Mały Książę*: „najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”, to w kontekście społeczeństwa obrazu można by go sparafrazować: to, co niewidoczne dla oczu, staje się mało ważne, wypada z głównego nurtu społecznej komunikacji, i na odwrót – niektóre obszary życia społecznego, wcześniej niezauważalne, mają szansę na zaistnienie właśnie dzięki swoim reprezentacjom w sferze wizualnej. Jak pisze Piotr Sztompka, „percepcja świata społecznego zostaje coraz bardziej upośredniona przez obrazy. Obraz konstruuje, artykułuje nasze postrzeganie świata” (Sztompka, 2005, s. 13). Dlatego też współczesna socjologia w coraz większym stopniu zdaje sobie sprawę z ważności wizualnych aspektów świata społecznego.

Dostrzeżenie przez socjologów wartości fotografii jako materiału źródłowego, który może służyć zarówno do formułowania nowych hipotez, jak i do ilustrowania już sformułowanych, w socjologii datuje się od lat siedemdziesiątych minionego wieku (słynne teksty Howarda Beckera i Rolanda Barthesa), ale status pełnoprawnej metody badawczej fotografia uzyskała w latach dziewięćdziesiątych; wtedy to też zaczęto mówić o ‘zwrocie ikonicznym’, ‘zwrocie obrazowym’ czy też ‘zwrocie wizualnym’ w socjologii (Sztompka, 2012, s. 21). Jest on uzasadniony tym, że społeczeństwo współczesne to „jakościowo nowe społeczeństwo, w którym zaciera się rozróżnienie na rzeczywistość i obraz, a życie codzienne podlega estetyzacji” (Featherstone, 2001, s. 307).

Coraz większe znaczenie wizualności można zauważyć we wszelkich przejawach życia społecznego; sfera religii nie stanowi tu wyjątku. Współczesne przemiany kulturowe pociągają za sobą zmiany sposobów manifestowania się *sacrum* w przestrzeni publicznej. Oprócz *sacrum* legitymizowanego instytucjonalnie, znajdującego silne oparcie w historii, obyczajowości oraz przesłankach teologicznych, pojawiają się jego nowe formy, bardziej sprywatyzowane, będące odzwierciedleniem nowych form duchowości i coraz bardziej popularnej religijności zindywidualizowanej, niepoddającej się instytucjonalnym regulacjom. To, co niegdyś przynależało do sfery *profanum*, może stać się nośnikiem treści religijnych i na odwrót: symbolika niegdyś religijna może zostać zawłaszczona przez różne formy kultury popularnej dla celów zupełnie niezwiązanych z obszarem religijności czy duchowości.

Niniejszy artykuł poświęcony będzie wizualnym przejawom zjawisk religijnych i quasi-religijnych obecnych w przestrzeni publicznej Olsztyna i okolicznych miejscowości. Za materiał źródłowy posłużą fotografie obiektów, a w kilku

przypadkach również sytuacji społecznych, które z punktu widzenia socjologii religii można zaliczyć do szeroko rozumianego 'pola religijnego'. Na tej podstawie sformułowanych zostanie kilka wniosków dotyczących form i treści zjawisk religijnych i okołoreligijnych w kontekście lokalnym; niektóre z tych wniosków mogą, być może, zostać włączone w nurt bardziej ogólnych refleksji na temat sytuacji religii we współczesnym społeczeństwie.

### **Metodologiczne założenia badania**

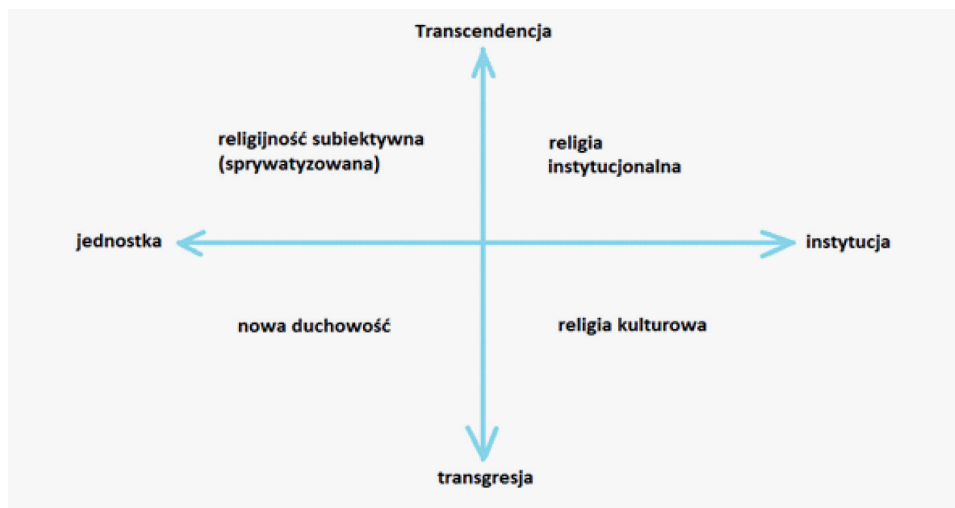
Badanie zostało przeprowadzone w okresie trzech miesięcy – od początku marca do końca maja 2018 roku. Miało charakter obserwacji etnograficznej przestrzeni publicznej miasta Olsztyna i okolic. W tym czasie zostało wykonanych ponad 150 zdjęć obiektów sakralnych, a także obiektów pełniących funkcje ekwiwalentne wobec religii lub nawiązujących w jakiś sposób do motywów kojarzonych ze sferą religii. Empiryczny obszar badania obejmował przestrzeń miejską Olsztyna oraz wybrane obszary wiejskie położone w promieniu około 20 km od granic miasta. Interesowały mnie wyłącznie obrazy obecne w otwartej przestrzeni publicznej o charakterze inkluzywnym, a więc pozbawionej jakichkolwiek, choćby nawet tylko symbolicznych, barier dostępu: widoczne z ulic, wiejskich dróg, placów, rynku, parku itp. Nie były brane pod uwagę obrazy widoczne jedynie w przestrzeni prywatnej lub przestrzeni publicznej o charakterze bardziej ekskluzywnym (np. place kościelne, wnętrza budynków). Uwzględniono również te przejawy wizualne, które wprawdzie nie znajdują się w przestrzeni publicznej, ale z jej perspektywy są wyraźnie widoczne.

Kryterium wyróżnienia obiektów, których fotografie posłużyły na potrzeby badania, miało charakter mieszany, odnosiło się bowiem zarówno do formy, jak i do funkcji. W ten sposób starano się uwzględnić obiekty, które pełnią funkcję substytutu religii, a nie zawierają motywów wizualnych kojarzonych z religią, ale też i obiekty, które takie motywy zawierają, a nie pełnią funkcji religijnych (lecz np. wyłącznie estetyczne). Fotografie nie tylko przedstawiają badane obiekty, lecz również dostarczają informacji o ich ułożeniu w przestrzeni fizycznej, a także – w niektórych przypadkach – o działaniach społecznych z nimi powiązanych. Obraz staje się w ten sposób narzędziem obserwacji. Interpretacja uzyskanego materiału badawczego dotyczy przede wszystkim społecznych znaczeń obiektów, chociaż uwzględnia również elementy kontekstu historycznego, kulturowego i estetycznego.

Cel badania nie był specyficznie wizualny, choć bazował na metodach wizualnych. Nie chodziło bowiem o analizę i interpretację obrazów jako takich. Sporządzanie fotografii w trakcie obserwacji posłużyło do udokumentowania

i przeanalizowania konkretnego aspektu życia społecznego, a mianowicie tego, w jaki sposób manifestuje się religia oraz jej zastępniki w przestrzeni publicznej. Przyjęto założenie, że wnioski pozyskane w ten sposób mogą przyczynić się do lepszego poznania sytuacji religii w kulturze lokalnej, przekształceń jej sposobów komunikowania się z poszczególnymi grupami lub środowiskami społecznymi. Fotografowane obiekty są w takim ujęciu zewnętrznymi, materialnymi oznakami współczesnych zjawisk religijnych lub religijnie ekwiwalentnych. Wskazują one na istotne dla współczesnej sfery religijnej reguły czy wartości kulturowe.

Strategia fotografowania pełniła funkcję podstawowego działania badawczego, służącego do pozyskania materiałów źródłowych, które następnie poddano analizie. Oprócz tego fotografie posłużyły jako egzemplifikacje określonych kategorii socjologii religii porządkujących współczesne pole religijne. Zestaw tych kategorii posłużył za teoretyczną podstawę badania. Opierało się ono na propozycji teoretycznej, łączącej w sobie funkcjonalne i substancjalne ujęcie religii, według której w zakres współczesnego ‘pola religijnego’ wchodzi cztery zasadnicze obszary wyróżnione według kryteriów: jednostka – instytucja oraz transcendentja – transgresja. Takie ujęcie pola religijnego włącza w jego obszar również zjawiska z dziedziny nowej duchowości oraz rozmaite przejawy przenikania się religii z innymi dziedzinami życia społecznego, takimi jak na przykład sfera polityki czy kultury popularnej. Wyróżnione obszary to: religia instytucjonalna, religijność sprywatyzowana, nowa duchowość oraz religia kulturowa.



**Rysunek 1.** Obszary zainteresowań współczesnej socjologii religii

**Źródło:** opracowanie własne na podstawie (Zduniak, 2017).



Jeżeli przyjąć taki podział, można sformułować hipotezę, że we współczesnej przestrzeni publicznej powinny być widoczne – choć prawdopodobnie w różnym stopniu – wszystkie z wymienionych form religii lub jej funkcjonalnych ekwiwalentów. Zdjęcia obiektów, które można by zaliczyć do wizualnych manifestacji tak zakreślonego pola religijnego, mają służyć z jednej strony do gromadzenia danych, które mogą zweryfikować przyjęte na początku założenie, z drugiej zaś mogą ewentualnie ukazać inne, nieoczekiwane formy manifestowania się współczesnych wersji *sacrum* w przestrzeni publicznej, służąc przez to celom eksploracyjnym, a nie tylko weryfikacyjnym (Banks, 2009, s. 32).

## **Religia i jej substytuty jako przejawy i przedstawienia wizualne**

### **Religia instytucjonalna**

Do tej sfery należą wszystkie obiekty architektoniczne i przedstawienia wizualne służące z założenia celom kultowym zgodnym z założeniami instytucjonalnie zdefiniowanej religii. Kościoły, niegdyś służące przede wszystkim celom sakralnym, obecnie coraz częściej postrzegane są jako atrakcje turystyczne, muzea, sale koncertowe, elementy pejzażu miasta stanowiące niejednokrotnie jego symbole lub punkty orientacyjne. O tym, że coraz więcej odwiedzających nie postrzega już kościołów jako przestrzeni kontaktu z *sacrum*, świadczą chociażby zakazy zwiedzania podczas nabożeństw umieszczane w najbardziej znanych zabytkowych kościołach.

Bardzo często spotykanymi obiektami o charakterze sakralnym są krzyże i kapliczki przydrożne, czyli tzw. mała architektura sakralna (rys. 2). Kapliczki są szczególnie charakterystyczne dla Warmii ze względu na uwarunkowania historyczne (Hochleitner, 2003; Kuprjaniuk, 2016; Kuprjaniuk, Liżewska, 2012; Popieliński, 2018). Na pozostałych terenach należących do Niemiec przed II wojną światową, gdzie mieszkali protestanci, kapliczki są nieliczne i pojawiły się dopiero po przesiedleniu na te tereny ludności polskiej. W północnej części Polski takie ich zagęszczenie to ewenement, znacznie częściej są one spotykane w Polsce południowej.

Kapliczki i krzyże przydrożne spełniały różne funkcje. Najbardziej oczywista była funkcja znaku sakralnego: były one – i nierzadko są do dziś – wyrazem wiary zarówno fundatorów, jak i tych, którzy później przejęli nad nimi opiekę i wykorzystują je jako miejsce kultu religijnego. Wiele z nich ma charakter pamiątkowy – powstały, aby zachować w pamięci lokalnej społeczności jakieś szczególne wydarzenie – np. historyczne, rodzinne czy religijne. Krzyże przydrożne (rys. 3), rzadziej kapliczki, są zwykle upamiętnieniem czyjejś śmierci, zwykle nieoczeki-



Rysunek 2. Kapliczka przydrożna

Źródło: Archiwum własne.



Rysunek 3. Krzyż przydrożny

Źródło: Archiwum własne.

wanej i nietypowej (na przykład te stawiane w miejscach wypadków). Kapliczki mają również charakter wotywny – stanowią formę podziękowania lub prośby, czasem formę ekspiacji. Zawierają religijne motywy wizualne, które odwołują się do uprawomocnionych historycznie i kulturowo standardów wizualnych (Rogowski, 2012, s. 119).

Ważnym elementem krzyży i kapliczek jest niejednokrotnie ich otoczenie floralne. Niektórzy badacze dopatrują się w nim ostatniego etapu ewolucji pogańskiego gaju ofiarnego (Paczos, 2011, s. 58). Stanowią one osłonę krzyża lub kapliczki, mają także wymowę symboliczną: wyznaczają swego rodzaju świętą przestrzeń wokół obiektu kultu, przestrzeń spokoju, kontemplacji, modlitwy, odpoczynku. Kwadrat ma swoją symbolikę – jest symbolem stabilności i trwałości. Tam, gdzie nie ma otoczenia floralnego, granice między przestrzenią *sacrum* a *profanum* są zaznaczane poprzez budowę ogrodzeń. Otoczenie kapliczek i krzyży nie stanowi zwykle przestrzeni statycznej, lecz wyznacza miejsce zdarzeń religijnych (modlitw, majówek) (rys. 4 i 5).

Kapliczki wprowadzają elementy sakralności do codziennego życia, na przykład skłaniając do wykonywania gestów wotywnych (skłanianie głowy, znak krzyża). Stwarzają ponadto przestrzeń do nabożeństw modlitewnych, przez co w lokalnej społeczności mogą pełnić funkcję integrującą, lecz jedynie w odniesieniu do starszego pokolenia z jego tradycyjnym modelem religijności (rys. 6). Taki model zwykle nie odpowiada przedstawicielom młodszego pokolenia.



**Rysunek 4.** Kapliczka przydrożna

Źródło: Archiwum własne.



**Rysunek 5.** Kapliczka przydrożna

Źródło: Archiwum własne.



**Rysunek 6.** Nabożeństwo modlitewne przy kapliczce

Źródło: Archiwum własne.



**Rysunek 7.** Przydrożny krzyż z inskrypcjami formułicznymi

Źródło: Archiwum własne.

Kapliczki są ozdabiane wstążkami i kwiatami, które stanowią symbol Maryi (szczególnie białe). Przystrajane są szczególnie w maju, z okazji świąt maryjnych oraz oktawy Bożego Ciała. Zadbana kapliczka podnosi prestiż społeczności, świadczy o jej pobożności i gospodarności. Obiekty takie aktualizują wspólnotę



(działania na rzecz estetyzowania wspólnego otoczenia: wspólne dbanie o kapliczkę, sprzątanie, odnawianie, ozdabianie postrzegane jako obowiązek mieszkańców) (Rogowski, 2012, s. 127–128).

Niekiedy intencja związana z wybudowaniem kapliczki jest wyrażona w formie zwerbalizowanej w postaci inskrypcji. Mogą być to inskrypcje formułkowe, czyli przybierające postać wezwania skierowanego do istoty świętej, fragment znanych powszechnie modlitw, pieśni lub cytat biblijny (rys. 7). Stanowią prośbę, której nadawca rzadko ma charakter skonkretyzowany, częściej natomiast możemy mówić o nadawcy uogólnionym (Wójcicka, 2011, s. 82). Wtedy kapliczka stanowi łącznik między *sacrum* a *profanum*.

Napisy nieformułkowe mają charakter informacyjny, okolicznościowy (np. na pamiątkę jakiegoś wydarzenia). Wówczas kapliczki mają charakter znaków pośredniczących między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością, będących nośnikami ważnych dla społeczności treści i wartości, środkiem komunikacji międzypokoleniowej (rys. 8).



**Rysunek 8.** Przydrożny krzyż z napisami nieformułkowymi

**Źródło:** Archiwum własne.



**Rysunek 9.** Przykościelny billboard

**Źródło:** Archiwum własne.

Oprócz tradycyjnych obiektów sakralnych pojawiają się nowe formy komunikowania instytucji religijnych z otoczeniem społecznym. Coraz częściej spotyka się komunikaty umieszczane na billboardach, na ogół w otoczeniu kościołów, ale tak, aby były widoczne z dużej odległości dla wszystkich, nie tylko wiernych (rys. 9). Zwrócone są bowiem często do osób, które nie identyfikują się z Kościołem instytucjonalnym, do osób poszukujących lub religijnie obojętnych. Niektóre billboardy przypominają reklamy; są więc przejawem adaptacji *sacrum* do współczes-

nych komercyjnych standardów (Stachowska, 2010). Kościół w tego typu komunikatach nie jawi się bynajmniej jako instytucja dla wszystkich. Wręcz przeciwnie, billboard komunikuje potrzebę podjęcia decyzji, zajęcia jakiegoś stanowiska wobec ofert stylu życia tak hojnie oferowanych przez współczesne społeczeństwo.

Ważną formą manifestowania się religii instytucjonalnej w przestrzeni publicznej są ceremonie i manifestacje religijne organizowane w miejscach publicznych ogólnodostępnych, a więc na placach i ulicach (rys. 10). Takie praktyki mogą być powiązane z tradycyjnymi świętami religijnymi (np. procesje Bożego Ciała), ale również mogą być podejmowane bez wyraźnej okazji, na przykład w celach ewangelizacyjnych.



Rysunek 10. Manifestacja religijna

Źródło: Archiwum własne.

Place publiczne nie stanowią przestrzeni religijnej, ale mogą nabrać takiego charakteru przez określone działania ludzi. Religijne emocje i działania mogą przekształcić przestrzeń świecką w obszar manifestowania się *sacrum*. Można to interpretować jako jeden z przejawów opisywanej przez Jose Casanovę deprivatyzacji religii, bowiem „świętość przestrzeni powstaje dzięki znaczeniom zbiorowym, które są jej przypisywane [...] oznaczanie przestrzeni za pomocą symboli nie dokonuje się «raz na zawsze»; przestrzeń nie tyle jest, co staje się święta, dzięki praktykom odtwarzania znaczeń do niej przypisanych” (Kowalewski, Kowalewska, 2011, s. 75).

## Religijność sprywatyzowana

Religijność sprywatyzowana to typ religijności ‘skrojonej na miarę’, dostosowanej do potrzeb jednostki, która traktuje prawdy wiary w sposób wybiórczy, dostosowując ich zestaw do własnych, indywidualnych potrzeb duchowych. Często ma ona charakter synkretyczny, a więc odwołuje się do konwencjonalnych przekonań religijnych, dołączając do nich elementy pochodzące z innych

systemów światopoglądowych, religii, tradycji przedchrześcijańskich, wierzeń magicznych, prywatnych objawień itp. Mała architektura religijna łączy się z formami religijności, które zaliczyć można do religijności typu ludowego, plasującej się na granicy między religią zinstytucjonalizowaną a religijnością sprywatyzowaną. Do tej pierwszej nawiązuje w formie, natomiast pod względem funkcji ma charakter sprywatyzowany i synkretyczny, łączy w sobie bowiem różne elementy, z których nie wszystkie przystają do oficjalnego nauczania Kościoła.

Mała architektura sakralna nierzadko łączy w sposób synkretyczny instytucjonalnie zdefiniowaną wiarę religijną oraz wierzenia magiczne, z których część odchodzi już w zapomnienie i z reguły jest nieuświadomiana. Kapliczki i krzyże często stawiane są na granicy jakiegoś terenu, np. wsi czy parafii lub po prostu na rozstajach dróg (rys. 11). Pełnią wtedy nie tylko funkcję delimitacyjną, lecz również funkcję magiczno-ochronną – poprzez sakralizację miejsca mają chronić przed działaniem złych sił o charakterze ponadnaturalnym (duchy, zjawy) lub naturalnym (epidemie, kataklizmy) (Adamowski, 2011, s. 17).

W wierzeniach ludowych za szczególnie niebezpieczne uważano miejsca czyjeś nagłej śmierci, ponieważ taka osoba mogła nie mieć czasu na pogodzenie się z Bogiem. Dlatego krzyże i kapliczki stawiane w miejscach wypadków samochodowych pełniły funkcję nie tylko upamiętniania ofiar, lecz również funkcję magiczną – uniemożliwiały duszy zmarłego powrót do społeczności, której po śmierci mógłby szkodzić (Zawidzka, 2005, s. 7).



Rysunek 11. Kapliczka na rozstaju dróg

Źródło: Archiwum własne.

Kapliczki-dzwonnice niegdyś strukturowały porządek dnia, wyznaczając godziny modlitw, ale też pracy i odpoczynku. Bicie w dzwon było sposobem komunikacji – zawiadamiało o zagrożeniu lub o śmierci kogoś z mieszkańców. Dzwonom przypisywano również właściwości apotropieczne – zabezpieczające przed złem i niebezpieczeństwem. Dlatego dzwono się zarówno wtedy, gdy przechodził kondukt pogrzebowy, jak i orszak weselny. Wierzono, że dźwięk dzwonu rozpędza chmury burzowe.

Charakterystyczną cechą religijności typu ludowego jest dążenie do oswojenia tego, co święte (domestykacji *sacrum*) poprzez przedmioty material-



ne, które umożliwiają doświadczanie za pomocą zmysłów: wzroku czy dotyku. Pojawia się w związku z tym zjawisko sensualizmu religijnego, czyli utożsamianie – częściowe lub niemal zupełne – wizerunku postaci z samą postacią. W ten sposób obrazy lub figury stają się ‘święte’, to znaczy stają się same w sobie przedmiotem kultu (Oleszkiewicz, 2011, s. 198–199; por. Czarnowski, 1948, s. 161), na przykład modlitwy kierowane są nie do Matki Boskiej w ogóle, tylko np. do Matki Boskiej Częstochowskiej.

Cechą religijności ludowej jest powtarzalność, która nie osłabia symbolicznej siły przekazu, lecz przeciwnie, wzmacnia ją: „w kulturze tej dosłownie naśladownictwo, zwielokrotnienie tego samego, nie zmniejsza, ale podwyższa rangę rzeczy, wyposażając ją w metrykę pochodzenia, w wiarygodność i jedyny probierz prawdy” (Tokarska-Bakir, 2000, s. 372). W wielu kapliczkach mamy do czynienia z kumulacją znaków sakralnych, co w wielu przypadkach może być odczytywane jako rodzaj intensyfikacji sakralności miejsca w celu pewniejszego uzyskania oczekiwanej odpowiedzi ze strony świata nadprzyrodzonego (rys. 12).

Niektóre z kapliczek są świadectwem indywidualnej pobożności – są to wciąż jeszcze spotykane kapliczki przydomowe, położone wprawdzie na terenie prywatnym, ale przeznaczone do ‘użytku’ publicznego – są one zwykle zwrócone frontem nie w stronę domu, lecz na zewnątrz, tak aby były dobrze widoczne dla przechodzących (rys. 13, 14). Są często materialną formą podziękowania Bogu



**Rysunek 12.** Prywatna kapliczka do ‘użytku’ publicznego

Źródło: Archiwum własne.



**Rysunek 13.** Prywatna kapliczka do ‘użytku’ publicznego

Źródło: Archiwum własne.



za jakąś łaskę istotną dla rodziny, czasem pamiątką prywatnego objawienia. Mogą mieć formę domków, kolumn, ale również skrzynek lub obrazów zawieszonych na drzewie. Rzadziej występują w postaci małych wnęk w ścianach domów. Umieszczane w nich figurki lub obrazy są przeważnie wytworami masowej produkcji, często zakupione podczas pielgrzymek lub w sklepach z dewocjonaliami, o wiele rzadziej spotyka się rzeźby drewniane.



**Rysunek 14.** Prywatna kapliczka do 'użytku' publicznego

**Źródło:** Archiwum własne.



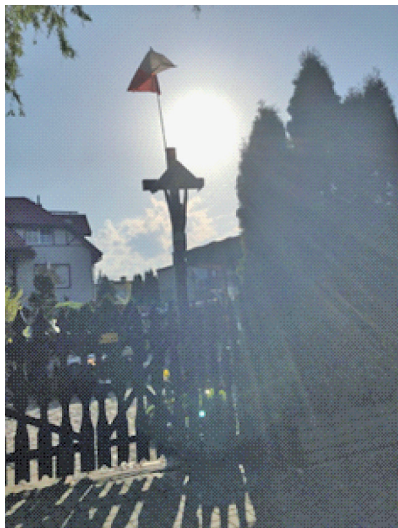
**Rysunek 15.** Napis na prywatnym budynku

**Źródło:** Archiwum własne.

Indywidualna pobożność może znajdować wyraz w niekonwencjonalnych formach. Na rysunku 15 przedstawiona jest inskrypcja na drewnianym budynku w miejscowości Unieszewo. Umieszczenie jej na ścianie od strony ulicy świadczy o tym, że skierowana jest do potencjalnie szerokiego kręgu odbiorców.

Do prywatnych form manifestacji wiary religijnej należy również naklejanie na samochodach symbolu ryby – symbolu przynależności religijnej, ale takiej z wyboru, a nie z tradycji. Owe formy służą manifestowaniu własnej tożsamości, ale również rozpoznawaniu osób o podobnych poglądach w przestrzeni publicznej. Jest to inicjatywa oddolna, która nie została zapoczątkowana w instytucjonalnych strukturach kościelnych, ale cieszy się ich akceptacją.

Niektóre formy prywatnej pobożności łączą wiarę religijną z symboliką narodowo-wolnościową. Flaga z krzyżem jest symbolem tożsamości narodowej, za której istotny składnik uważana jest religia katolicka. Współwystępowanie motywów religijnych



Rysunek 16. Symbolika religijna i narodowa

Źródło: Archiwum własne.

i patriotycznych stanowi przykład łączenia ze sobą różnych systemów znaczeń i nawiązanie do religijnie uzasadnianych zobowiązań jednostek wobec wspólnoty narodowej (rys. 16).

## Nowa duchowość

Odnalezienie wizualnych form wyrazu tego obszaru pola religijnego nastręczyło najwięcej trudności nie dlatego, żeby w przestrzeni publicznej było szczególnie mało tego typu przedstawień, lecz ze względu na metodologiczną trudność odróżnienia przedstawień quasi-religijnych od takich, które nie pełnią takiej funkcji. Do tego obszaru należy zaliczyć te obiekty i przedstawienia wizualne, które stanowią odzwierciedlenie wartości i dążeń pełniących wobec jednostek lub grup funkcję transgresji (a nie transcendencji), a więc tego,

co uważają one za ‘święte’ dla siebie, ale co nie ma odniesienia do sfery rzeczywistości pozaempirycznej. Egzemplifikacją tego, jak bardzo ‘to, co święte’ dla współczesnego człowieka może różnić się od tradycyjnych wyobrażeń świętości, mogą być badania przeprowadzone kilka lat temu w Niemczech wśród młodzieży, dla której świętością jest miłość, przyjaźń, rodzina, ale niekoniecznie Bóg, wiara czy Kościół.

*Sacrum* nowej duchowości nie jest więc tym samym *sacrum*, które w koncepcji Rudolfa Otto (1968, s. 41–73) budziło uczucia zachwyty i przerażenia jednocześnie. Mieści się z powodzeniem w sferze rzeczywistości empirycznej, może być składnikiem życia każdego. Ci, którzy tak definiują *sacrum*, nie muszą wcale zaprzeczać istnieniu rzeczywistości pozaempirycznej; nowoczesne *sacrum* nie jest areligijne, jest jednak religijnie indyferentne. Jako egzemplifikacja tego, jak współcześnie można rozumieć *sacrum*, niech posłuży dyskusja pod hasłem ‘*sacrum*’ na stronie internetowej słownika języka polskiego: „dla mnie *sacrum* to coś wyjątkowego, takim czymś jest miłość, lecz może być coś innego, coś bardzo osobistego i cennego dla nas”; „*sacrum* to jakieś ważne dla nas miejsce, ważna rzecz, osoba [...] Każdy ma inne upodobania, więc mogą być różne *sacra* [...]”; „*sacrum* to takie coś, co dla nas jest najważniejsze na świecie, przy którym, gdy jesteśmy obok, czujemy że mamy wszystko”; „*sacrum* to ważna rzecz w życiu, coś do czego dążymy, co wyjaśnia nasze cele [...] np. jestem daleko poza krajem, chcę wrócić do Polski – moje *sacrum* to Polska” (<https://sjp.pl/sacrum>).

Obserwacje przeprowadzone na terenie Olsztyna i okolic mogą dać pewne wyobrażenie na temat tego, co współczesny człowiek może definiować jako sferę prywatnego *sacrum*. Egzemplifikacją tego, w jaki sposób tak rozumiana nowa duchowość manifestuje się w obszarze przestrzeni publicznej, są dwa obszary: reklama oraz graffiti – jedno i drugie możliwe do zaobserwowania o wiele częściej w przestrzeni miejskiej niż na obszarach wiejskich. W sferze reklamy często napotykamy na wizualne przedstawienia wartości, które dla współczesnego człowieka mogą być tak istotne, że pełnią funkcję ekwiwalentu religii (rys. 17), tzn. stanowią cel najwyższy, sens życia i przedmiot dążeń. Główne motywy to samorealizacja, miłość oraz rodzina.

W sferze graffiti możemy spotkać się z manifestacjami przywiązania do określonych grup, na przykład społeczności lokalnych lub klubów piłkarskich. W literaturze socjologicznej, również polskiej, powstało wiele opracowań, których lektura upewnia w przekonaniu, że również sfera sportu, zarówno tego uprawianego osobiście, jak i tego, w którym uczestniczy się pośrednio, może stanowić formę nowoczesnej duchowości, a więc czynnika organizującego rzeczywistość, wpływającego na obraz świata, wyznawane wartości, dostarczającego niezwykłych przeżyć i doznań, a nawet stanowiącego cel i sens życia. W tym kontekście analizowane były na przykład wielkie wydarzenia sportowe (igrzyska olimpijskie). W Polsce niewątpliwie taką rolę może pełnić 'kult' drużyn piłkarskich. W przestrzeni wizualnej miasta można bardzo często spotkać się z inskrypcjami umieszczanymi na murach stanowiącymi swoiste 'wyznanie wiary' kibiców piłki nożnej. Napisy sławiące klub piłkarski Stomil Olsztyn i jego kibiców można napotkać, z różną częstotliwością, we wszystkich dzielnicach miasta, najczęściej w przestrzeni 'niczyzej' – na wiaduktach kolejowych, terenach przemysłowych, niezagospodarowanych placach itp. (rys. 18).



Rysunek 17. Reklamowany ekwiwalent religii

Źródło: Archiwum własne.



Rysunek 18. 'Kult' piłki nożnej

Źródło: Archiwum własne.

Poszukiwanie wizualnych form wyrazu nowej duchowości nie jest zadaniem łatwym, ponieważ zawsze obarczone jest ryzykiem zbytńskiego rozszerzania obszaru badawczego i doszukiwania się nowej duchowości we wszystkich formach zainteresowań i dążeń. W ten sposób łatwo można narazić się na zarzut postrzegania wszelkich obiektów wizualnych, obecnych w przestrzeni publicznej, pod kątem zawartego w nich potencjału religijnego lub quasi-religijnego. Wydaje się, że z perspektywy badacza znaczenie niektórych komunikatów wizualnych z tej kategorii musi pozostać niedookreślone. Badacz nie zawsze jest w stanie stwierdzić, czy np. kibicowanie, podróżowanie lub kult bohaterów narodowych w określonym przypadku jest formą transgresji nadającą cel i strukturę życiu, czy jedynie jednym z wielu obszarów zainteresowań. Podobnie jest z wieloma innymi potencjalnymi nośnikami transgresji: kultem ciała, zdrowia, samorealizacji i podobnymi.

## Religia kulturowa

O religii kulturowej można mówić wówczas, gdy dochodzi do interferencji między religią a innymi sferami życia społecznego, przy czym w wyniku tej interferencji religia przestaje być traktowana w sposób autoteliczny, zyskuje natomiast funkcję instrumentalną. Widać to na przykład w sferze polityki, gdy wykorzystuje się symbolikę religijną do 'uświatniania' jakichś wydarzeń lub budowania poczucia wspólnoty narodowej czy lokalnej. W sferze kultury popularnej symbolika religijna może posłużyć do celów niemających żadnych religijnych konotacji. W niektórych przedstawieniach wizualnych określone idiomy wizualne, inspirowane ikonografią religijną służą na przykład w celach wyłącznie estetycznych lub nadawane jest im znaczenie diametralnie różniące się od pierwotnego (Drozdowski, 2006, s. 106). W przedstawionym graficie (rys. 19) widać zapożyczenia symboliki nawiązującej do wyobrażeń religijnych pełniące funkcję ozdobnika.



**Rysunek 19.** Nawiązanie do symboliki religijnej w miejskim graficie

**Źródło:** Archiwum własne.

Retoryka o proveniencji religijnej pojawia się w kontekstach świeckich (rys. 20, 21).

Do nurtu religii kulturowej zaliczyć można również społeczny dyskurs o religii, jej społecznym znaczeniu i granicach społecznego wpływu. Graffiti na ścianie kościoła (rys. 22) może być interpretowane jako rodzaj retoryki antysystemowej – jeżeli jako system potraktujemy religię instytucjonalną.





Rysunek 20. Reklama z retoryką o religijnym pochodzeniu

Źródło: Archiwum własne.



Rysunek 21. Reklama z retoryką o religijnym pochodzeniu

Źródło: Archiwum własne.



Rysunek 22. Graffiti na kościele

Źródło: Archiwum własne.



Rysunek 23. Postać świętego – świecki znak firmowy

Źródło: Archiwum własne.

Nawiązanie do motywów religijnych, w szczególności do postaci świętych, pojawia się również tam, gdzie podejmowane są próby integracji społeczności lokalnej. W takich przypadkach postaci świętych (w formie figur, rzeźb, wizerunków malowanych) nie są przedmiotem kultu religijnego, lecz stanowią 'znak firmowy' miejscowości, niekiedy punkt orientacyjny, służący często celom turystycznym i marketingowym, powielany na pocztówkach, folderach itp. (rys. 23).

## Zakończenie

Obiekty o charakterze sakralnym i quasi-religijnym wypełniają w przestrzeni publicznej miast i wsi różnorodne funkcje – nie tylko kultowe, lecz również kulturowe i społeczne. Są stałym elementem krajobrazu kulturowego. Można więc przyjąć założenie, że obserwowalne formy, w jakich manifestuje się dziś religia oraz jej funkcjonalne ekwiwalenty, mogą dostarczyć wielu cennych informacji na temat tego, co we współczesnym społeczeństwie jest przedmiotem szczególnej uwagi, jak przedstawia się sytuacja tradycyjnych form religijności instytucjonalnej, jak ewoluują formy i treści tego, co ludzie uważają za święte, co ma dla nich zasadnicze znaczenie w określonym czasie i miejscu.

Wizualne przedstawienia nawiązujące do motywów religijnych lub na pozór zupełnie świeckie, ale spełniające funkcje quasi-religijne, są z jednej strony produktem historii miasta i jego okolic, odziedziczonym po minionych pokoleniach. Z drugiej jednak pojawiają się formy zupełnie współczesne, po części w sposób zaplanowany, po części spontaniczny. Formy te na pierwszy rzut oka mogą nie mieć nic wspólnego z religią; co więcej, niektóre z nich mogą nawet budzić podejrzenia profanacji, jeśli wykorzystują motywy religijne do celów zupełnie niewspółgrających z tradycyjnie pojmowaną religią. Jednak jeśli spojrzeć na nie okiem socjologa świadomego tego, że współczesne pole religijne jest coraz bardziej różnorodne, że pojawiają się w nim wciąż nowe formy 'tego, co święte', to warto zastanowić się, czy nie wyrażają one – czasem być może w sposób prowokacyjny – *sacrum* współczesnych ludzi, poszczególnych środowisk, grup czy społeczności lokalnych.

Niektóre obiekty są nośnikami *sacrum* wąsko pojętego, wyraźnie zdefiniowanego, zamkniętego w granicach instytucjonalnych. Niektóre jednak budzą wątpliwości i poddają się różnym interpretacjom. Można założyć, że wyznaczenie wyraźnych granic sakralności nie jest możliwe, że dychotomia *sacrum* – *profanum* jest daleko idącym uproszczeniem w szybko zmieniającym się świecie, w którym następują przemiany kultury, świadomości i stylów życia. *Sacrum*, niegdyś wyraźnie wydzielone przez treść, formę i przestrzennie ograniczone, staje się obecne w zupełnie nieoczekiwanych formach i miejscach. Mamy do czynienia z rozproszeniem pierwiastka religijnego, tak jak opisywała to Danièle Hervieu-Léger (1999): „jako powstawanie nowych przestrzeni sakralnych, poza przestrzeniami, które w społecznej świadomości mają konotacje religijne”. Podobnie uważa Janusz Mariański: „Współczesne miasta, w których ze szczególnym nasileniem występują procesy dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji, tworzą dogodne warunki dla kształtowania się różnych form religijności i duchowości. Prognozowane przez Harveya Coxa miasto bez Boga

staje się współcześnie – wbrew przewidywaniom zwolenników tezy sekularyzacyjnej – miastem z wieloma bóstwami. Wędrujące i wszędziebylskie *sacrum* nie zna granic. Nawet tam, gdzie wydawało się wyparte, powraca niepostrzeżenie za sprawą duchowości” (Mariański, 2011, s. 74).

Na podstawie analizy fotografii przedstawiających obiekty sakralne Warmii, a także obiekty będące wyrazem prywatnego *sacrum* pozbawionego konotacji pozaempirycznych, można wyciągnąć kilka wniosków:

Z wykonanych fotografii wyłania się obraz religii jako zjawiska, które nie jest ograniczone tylko do tego, co instytucjonalnie zdefiniowane, jednak warto zauważyć, że zdecydowana większość komunikacji religijnej następuje w formach rzadko wychodzących poza konwencje obrazowe kojarzone z religią. Należałoby przemyśleć to, na ile są one zrozumiałe dla człowieka nowoczesnego, przystające do jego mentalności, na ile potrafią go zainteresować, zaskoczyć. Wydaje się, że większość komunikatów wizualnych obecnych w przestrzeni publicznej nie ma tego potencjału. Brak jest np. nowatorskich form wyrażania doświadczenia religijnego, a w szczególności form, które mogłyby zainteresować człowieka niezwiązanego z instytucją Kościoła, poszukującego, wątpliwego. Nasuwa się więc pytanie o skuteczność tego rodzaju komunikatów. Warto pamiętać, że największym problemem religii w społeczeństwie współczesnym jest nie wrogość wobec niej, lecz obojętność.

Indywidualnych form odniesienia do religii, choćby w formie kontestacji, spodziewałam się w różnych formach graffiti. Oprócz nielicznych wyjątków, takie formy trudno jest zaobserwować. W obszarze graffiti zdecydowanie najczęściej pojawiający się motyw to inicjały – nie te zamieszczane jako podpisy, ale same dla siebie jako forma autoreprezentacji, zaznaczania własnej, jednostkowej obecności w przestrzeni publicznej. Nasuwa się tu refleksja, czy rzeczywiście mamy do czynienia z ‘pokoleniem ja’, skoncentrowanym na sobie, niezdolnym do nawiązywania relacji, w tym również relacji z Bogiem? Bez względu na to, co pokaże przyszłość, zadaniem tych, którym zależy na religii, będzie opracowanie nowych metod komunikacji, również wizualnej, z tymi, którzy na razie nie są zainteresowani religią jako taką. Ważne wydaje się to, żeby taka komunikacja następowała nie tylko ‘odgórnie’, ale również, a może przede wszystkim, z inicjatywy oddolnej.

Przyjęty za podstawę badania model teoretyczny ma dużą moc zawierania: pozwala na rozszerzenie perspektywy, na dostrzeżenie elementów religii i duchowości tam, gdzie trudno byłoby się ich spodziewać, natomiast nie zawsze pozwala na wykluczanie zjawisk, które do pola religijnego nie należą. Jednak socjolog badający współczesne pole religijne ma do czynienia z wieloma zjawiskami *in statu nascendi*, które warto jest potraktować jako przynajmniej potencjalnie religijne lub quasi-religijne, choć nie ma wcale pewności, że zjawiska takie staną



się rzeczywiście składnikiem pola religijnego. Wtedy łatwo narazić się na zarzut nadinterpretacji, postrzegania wszystkiego przez 'religijne' okulary. Wydaje się jednak, że dążenie do tego, aby nie przeoczyć nowych, ważnych aspektów współczesnego pola religijnego, usprawiedliwia podjęcie takiego ryzyka.

## Bibliografia

- Adamowski, J. (2011). Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.) *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci* (s. 17–41). Wyd. UMCS.
- Banks, M. (2009). *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*. PWN.
- Czarnowski, S. (1948). *Kultura*. Spółdzielnia Wydawnicza Książka.
- Drozdowski, R. (2006). *Obraza na obrazu. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Wyd. UAM.
- Featherstone, M. (2001). Koncepcje kultury konsumenckiej. W: B. Heilbrunn, G. Foxall, M. Lambkin, F. Raajj (red.) *Zachowania konsumenta. Koncepcja i badania europejskie* (s. 305–323). PWN.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Nomos.
- Hochleitner, J. (2003). Warmińska sakralizacja przestrzeni – krzyże, kapliczki i figury religijne, *Echa Przeszłości*, 4: 51–66.
- Kowalewski, M., Kowalewska, D. (2011). Katedry, kościoły, kaplice – co dzieje się z „symbolami Europy?” W: M. Kowalewski, A.M. Królikowska (red.) *Miasto i sacrum* (s. 75–86). Nomos.
- Kuprjaniuk, S. (2016). *Mała architektura sakralna na Warmii od 1945 roku ze szczególnym uwzględnieniem kapliczek*. Mantis.
- Kuprjaniuk, S., Liżewska, I. (2012). *Warmińskie kapliczki*. Stowarzyszenie Wspólnota Kulturowa Borussia.
- Mariański, J. (2011). Nowe formy religijności i duchowości we współczesnym mieście. W: M. Kowalewski, A. M. Królikowska (red.) *Miasto i sacrum* (s. 55–74). Nomos.
- Oleszkiewicz, M. (2011). Kapliczki z wizerunkiem Matki Bożej jako ludowa forma kultu maryjnego. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.) *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci* (s. 198–199). Wyd. UMCS.
- Otto, R. (1968). *Świętość. Elementy racjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. KiW.
- Paczos, J. (2011). Floralne otoczenie przydrożnych krzyży. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.) *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci* (s. 57–67). Wyd. UMCS.
- Popieliński, P. (2018). Przydrożne kapliczki na Warmii jako element dziedzictwa kulturowego regionu. *Język. Religia. Tożsamość*, 2: 283–297.
- Rogowski, Ł. (2012). Niewidzialne miasto jako przestrzeń synkretyczna i kulisy życia społecznego. Na przykładzie kategorii *sakralne*. W: M. Krajewski (red.) *Niewidzialne miasto* (s. 117–132). Fundacja Bęc Zmiana.

- Stachowska, E. (2010). Konsumpcja a religia. Komercjalizacja sacrum we współczesnym świecie. *Przegląd Religioznawczy*, 2(236): 119–147.
- Sztompka, P. (2005). *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*. PWN.
- Sztompka, P. (2012). Wyobrażenia wizualna i socjologia. W: M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka (red.) *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej* (s. 11–41). Znak.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Universitas.
- Zawadzka, I. (2005). *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w powiecie bocheńskim*. Muzeum im. Stanisława Fischera.
- Zduniak, A. (2017). Religijność, duchowość, nowa duchowość. Próba teoretycznego rozgraniczenia kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii. *Przegląd Religioznawczy*, 2(264): 159–170.

\*

## **Visual representations of religion and new spirituality in public space – an example of Olsztyn and the surrounding area**

### **Abstract**

Contemporary culture is a culture dominated by the ubiquity of images and the visual representations and manifestations concern religion and spirituality as well. The aim of the article is to present local representations of: institutional religion, privatized religion, new spirituality and cultural religion. The main research method is the analysis of photographs taken in and around Olsztyn in the spring of 2018. The research made it possible to draw conclusions about, among other things, conventionalized images of religion.

**Keywords:** visual sociology, sociology of religion, institutional religion, privatized religion, new spirituality, cultural religion