

Radosław Tyrała

asystent na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie
e-mail: rtyrała@agh.edu.pl

Ślub humanistyczny po polsku – konteksty i konsekwencje¹

Żywotność polskiego katolicyzmu stanowi niewątpliwy socjologiczny fenomen. O ile Europę postrzegać można jako wyspę na morzu desekularyzującego się, czy też może lepiej, nigdy nie zsekularyzowanego świata, Polska na tle Europy jest swego rodzaju wysepką religijności (zob. Berger 1999; Davie 1999). Polacy w zdecydowanej większości, tak bowiem odpowiada około 90% z nich, deklarują przywiązanie do katolicyzmu, można by więc sądzić, że mamy w naszym kraju do czynienia z sytuacją względnie ustabilizowanego monopolu wyznaniowego. Niektórzy socjologowie religii wskazują jednak na pewne rysy na tym jednolitym obrazie. Rysy raczej niewykrywalne przy zastosowaniu ogólnych pytań o autodeklarację wyznaniową, ale dające się zauważyć dzięki użyciu metod pozwalających uzyskać „gęstszy” opis badanej rzeczywistości.

Polska ostoją rytuału

Jeszcze zanim Emil Durkheim sformułował swoją słynną definicję religii (zob. 1990: 31-42), za dwa podstawowe komponenty każdej religii uznawano wierzenia i rytuały. Wiek XX przyniósł uszczegółowienie tego obrazu, zwłaszcza gdy pod koniec lat sześćdziesiątych Rodney Stark i Charles Y. Glock rozbili zmienną „religijność” na kilka wymiarów: ideologiczny, rytualny, doświadczeń, intelektualny i konsekwencji (zob. Stark, Glock 2003), sugerując, że rzetelne badanie religii skupiać się powinno na każdym z nich. Widzimy jednak, że i tu wierzenia i obrzędy zajmują miejsce centralne.

Bliższe przyjrzenie się wynikom badań socjologicznych dotyczących tych dwóch wymiarów religijności w Polsce stawia pod znakiem zapytania deklarowaną religijność Polaków, a przynajmniej jej jakość mierzoną stopniem zgodności z doktryną. Jeśli chodzi o wymiar ideologiczny, daje do myślenia znacznie niższy niż 90% odsetek Polaków

¹ Praca ta powstała w ramach programu „Mistrz” Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Jako referat wygłoszona 27 listopada 2008 r. w ramach IX Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Sacrum i profanum w codziennym i odświętnym życiu rodziny polskiej na tle aktualnej zmiany społecznej” zorganizowanej przez Zakład Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

bezw warunkowo wierzących w chrześcijańską koncepcję Boga osobowego, w boskość Jezusa Chrystusa oraz w chrześcijańską wizję życia pośmiertnego (zob. Borowik, Doktor 2001: 95-124). Irena Borowik dopatruje się w tym deinstytucjonalizacji i prywatyzacji ideologicznego wymiaru religijności w Polsce (zob. tamże: 122). Jak widać tak charakterystyczny dla krajów Zachodu pluralizm kulturowy, na którego działanie Polska została wystawiona po roku 1989, również tu odcisnął swoje piętno.

W tekście tym chciałbym się jednak skupić na rytualnym wymiarze polskiej religijności, zwłaszcza zaś w kontekście pewnych nowych zjawisk z jakimi mamy tu do czynienia. Przy czym nie sposób oczywiście, z uwagi na jej bogactwo i różnorodność, wziąć „pod lupę” całej sfery polskiej obrzędowości. Władysław Piwowarski (zob. 2000: 208-212; por. Baniak 1992) w swojej klasyfikacji rytuałów wyróżnia cztery ich rodzaje². Jako pierwszy wymienia rytuał religijny, który definiuje jako „czynność symboliczną, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, artykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu” (tamże: 221). W ramach rytuałów religijnych wyróżnia trzy podgrupy: rytuały roku kościelnego (kościelne – na przykład Adwent, Wielkanoc czy Boże Ciało, lokalne – na przykład sypanie owsa czy święcenie pól, rodzinne – na przykład dzielenie się opłatkiem czy śpiewanie kolęd), rytuały związane z przyjmowaniem sakramentów świętych (kościelne – na przykład eucharystia, ślub kościelny, religijno-kulturowe – na przykład wesele czy stypa) oraz sakramentalia (na przykład święcenie domów czy pojazdów). Drugim rodzajem rytuałów w klasyfikacji Piwowarskiego są rytuały estetyczne. Ich główną funkcją jest zaspokajanie estetycznych potrzeb człowieka, kreowane są zaś przede wszystkim przez instytucje kulturalne. Obejmują one liczne sfery kultury, takie jak muzyka, taniec czy malarstwo, ale też sport czy kino. Należy tu też zauważyć, że nie stanowią kategorii rozłącznych z rytuałami religijnymi. Trzecią kategorią rytuałów są rytuały cywilne. Tutaj zaliczyć można rozmaite rytuały polityczne, narodowe, regionalne, społeczno-zawodowe. W przeciwieństwie do rytuałów religijnych, akcentują one świeckie wymiar ludzkiego doświadczenia, zaś ich kreowaniem zajmują się świeckie instytucje. Nie *sacrum*, ale *profanum* jest tu w centrum uwagi. Ostatnia, czwarta kategoria to rytuały cyklów i kryzysów życia, inaczej zwane rytuałami rodzinnymi. W ramach tej kategorii mieszczą się: rytuały przejścia, czyli praktyki jednorazowe (chrzest, ślub, pogrzeb), rytuały związane z

² Podział ten opiera się na, jak je nazywa Piwowarski, kryterium kompleksowym, na które z kolei składają się trzy podkryteria: rodzaj doświadczenia, dziedzina życia i społeczna struktura wspierająca rytuał (zob. Piwowarski 2000: 208-209).

kryzysami życiowymi i ich przezwyciężeniem (choroba/zdrowie), rytuały wprowadzające w rolę płciowe czy w końcu rytuały związane z biografią jednostki (urodziny, imieniny). Jak pisze Piwowarski:

wszystkie one pozostają w ścisłym związku z procesami biologicznymi – wzrostem i umieraniem ciała ludzkiego. Stanowią one zarazem ważne kryterium odnoszenia się szerszego i węższego otoczenia do życia jednostki ludzkiej. Narodziny, inicjacja, zmiana stanu, choroba i śmierć stanowią ważne procesy biologiczne i społeczne, jakie występują w tych sytuacjach (tamże: 212)

Klasyfikacja ta nie jest ani wyczerpująca, ani rozłączna, niemniej może stanowić poręczne narzędzie porządkujące niezmiernie rozbudowaną rytualną sferę działalności ludzkiej.

Niemal sto lat temu, w roku 1909, francuski etnolog i folklorysta Arnold van Gennep (zob. 2006), wyróżnił specjalną grupę rytuałów – obrzędy³ przejścia (*rites de passage*). W klasyfikacji Piwowarskiego odnajdujemy je w różnych grupach, chociażby w rytuałach religijnych czy w rytuałach rodzinnych, co może świadczyć o ich płynnym i niejednoznacznym statusie (albo o niedoskonałości tejże klasyfikacji). Są to jednorazowe uroczystości, które wyznaczają przekroczenie granicy między fazami życia jednostki. Van Gennep ujmuje to w sposób następujący:

Życie jednostki niezależnie od typu społeczności zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego. Tam, gdzie ten podział jest wyraźny, przejściu towarzyszą specjalne akty, którym w naszych społeczeństwach odpowiada na przykład tradycja terminowania u mistrza danego rzemiosła. W społeczeństwach mniej cywilizowanych akty te wyrażają się w ceremoniach, bowiem, żaden akt nie jest tam wolny od aspektu duchowego. [...] Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do kolejnej w taki sposób, że życie jednostki staje się seria etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie (tamże: 30)

³ Choć w literaturze antropologicznej można się spotkać z rozróżnieniem znaczeniowym terminów „rytuał”, „obrzęd” i „ceremoniał” (zob. Burszta 1998: 101-120), na potrzeby niniejszego tekstu będę ich używał wymiennie.

Jak pisze Wojciech J. Burszta (zob. 1998: 105), *rites de passage* pełnią podwójną funkcję – proklamowania następującej zmiany oraz magicznego powodowania tego faktu. A przynajmniej tak było w społeczeństwach tradycyjnych. Obecnie, jakkolwiek obrzędy przejścia wciąż są masowo praktykowane i to w przeróżnych formach (o czym zresztą będzie niniejszy artykuł), ich funkcja została ograniczona do symbolicznego oddzielania poszczególnych etapów życia czy też zmian statusu. Magiczna interpretacja samego przejścia została wyparta przez interpretację religijną, zwłaszcza w wersji chrześcijańskiej. W zsekularyzowanej Europie Zachodniej zaś rytuał w znacznej mierze odarty został ze swojej sakralnej otoczki.

Wydaje się jednak, że nie dotyczy to Polski. Badania parametru rytualnego prowadzi się w naszym kraju stosunkowo często i obraz, jaki z nich wynika jest dość jednoznaczny – o ile, jak już wspomniałem, w sferze wierzeń religijnych (oraz norm społecznych katolickiej etyki seksualnej) Polacy stają się coraz bardziej selektywni, powoli, acz systematycznie, nadrabiając dystans do Zachodu, to sfera rytualna jest wciąż bardzo mocno zamocowana religijnie. Janusz Mariański (zob. 2007: 183-187) po przeanalizowaniu wielu różnych statystyk na temat praktyk religijnych Polaków dochodzi do wniosku, że na przełomie lat 90-tych XX wieku oraz początku XXI wieku poziom tychże praktyk był względnie stały. Odsetek Polaków regularnie (czyli przynajmniej raz w tygodniu) uczęszczających na mszę świętą wynosi 45-60%, co sytuuje nas w tym względzie w europejskiej czołówce. Co jednak najbardziej interesujące, zdaniem mniej więcej 90% z nich jest bardzo ważne, aby rytuałom przejścia, takim jak chrzest, ślub czy pogrzeb towarzyszył obrządek chrześcijański (zob. Borowik, Doktor 2001: 130-131; CBOS, maj 2006: 6-8). Tak silne przywiązanie Polaków do rytualizacji życia religijnego sprowokowały Irenę Borowik (zob. Borowik, Doktor 2001: 126-127) do postawienia pytania czy czasem nie jest tak, że w Polsce praktyki religijne traktowane są jako wartość sama w sobie, częściowo niezależna od ideologii katolickiej, do której powinny odsyłać. Wskazywać na to może chociażby często obserwowane zjawisko, polegające na tym, że odsetek niepraktykujących jest niższy niż odsetek osób niereligijnych. Dlaczego zatem w warunkach polskich wydaje się, że rytuał nie wymaga wiary? Zdaniem Borowik częściowym wytłumaczeniem rytualistycznej mentalności polskiego społeczeństwa może być silne zakorzenienie w modelu religijności ludowej, w którym to właśnie praktyki zajmowały centralną rolę (zob. tamże: 142). Poza tym, być może, mamy tu również do czynienia z presją społeczną na uczestnictwo w praktykach, wywieraną przez katolicka kulturę dominującą. W tym sensie dla wielu osób udział w praktykach mógłby być albo

wyrazem ich konformistycznej – względem (liczebnej i kulturowej) większości – postawy, albo też przejawem działającej na zasadzie siły bezwładu tradycji.

Świecka alternatywa

Nie znaczy to jednak, że brak w Polsce poważnej alternatywy dla religijnych obrzędów przejścia. Pojawiła się w 2007 roku, kiedy zaczęto w naszym kraju udzielać ślubów humanistycznych. Z inicjatywą taką wyszło Polskie Stowarzyszenie Racjonalistów – zdecydowanie najbardziej aktywna polska organizacja zrzeszająca niewierzących, czy też – jak sami o sobie najczęściej mówią – humanistów, racjonalistów (zob. Tyrała 2008).

Sześć ceremonii⁴

Ślub pierwszy⁵. Wszystko zaczęło się 9 grudnia 2007 roku w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu 66. Nawet adres został dobrany nieprzypadkowo, gdyż to właśnie tam 8 grudnia 1907 roku w Sali Muzeum Przemysłu i Rolnictwa odbył się I Krajowy Zjazd Wolnomysłcielstwa Polskiego. Sto lat później pierwszy ślub humanistyczny w Polsce stał się jednym z punktów programu konferencji „Państwo świeckie a idea Nowego Oświecenia”, upamiętniającej tamte wydarzenia. Punktem w pewnym sensie najważniejszym.

Państwo młodzi – Monika Szmidt i Miłosz Kuligowski, 23-letni psychologowie z Gdańska. Ślubu udzielili humanistyczni celebranci – Krzysztof Tanewski z ramienia Polskiego Stowarzyszenia Racjonalistów oraz Jane Bechtel z ramienia Humanist Society of Scotland. Pan młody nie miał na sobie fraka ani garnitur, ale zwykłą marynarkę, panna młoda zaś, zamiast w tradycyjnej bieli lub ecru, wystąpiła w zieleni. Całość uroczystości miała niezwykle nastrojową oprawę – Kanon D-dur Pachelbela zagrany na skrzypcach, ponad sto świec o zapachu wanilii, kompozycja z orchidei. Nad tym wszystkim zaś górowała zdobiona Salę Odczytową inskrypcja „Polska znaczyć będzie tyle ile jej nauka i sztuka” oraz logo PSR. Zamiast czytań z Pisma Świętego przyjaciele pary młodej odczytali wybrane przez Monikę i

⁴ Tyle ślubów humanistycznych odbyło się w Polsce do listopada 2008 roku.

⁵ Ślub ten stał się wydarzeniem medialnym, dzięki czemu zgromadzeni na nim dziennikarze stanowili całkiem pokaźny odsetek gości. Nietrudno więc zrekonstruować przebieg całej uroczystości choćby w oparciu o relacje medialne (zob. Łuniewska 2008; Marczak, Wał 2007; Zawadzka 2008; informację o ślubie podała Polska Agencja Prasowa, a za nią przedrukowała ją, często obudowując własnymi tekstami, większość polskich dzienników, tygodników i głównych portali internetowych; również główne stacje telewizyjne i radiowe komentowały całe wydarzenie). Kopalnią informacji na temat ślubu jest strona internetowa PSR, wraz z szeregiem publikacji Mariusza Agnosiewicza oraz z dostępnym na niej nagraniem wideo (<http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5647/q,MM.Pierwszy.w.Polsce.slub.humanistyczny>). Również autor niniejszego tekstu, obecny na uroczystości, jest w posiadaniu własnych nagrań wideo i audio oraz zdjęć.

Miłosza fragmenty *Kociej kołyski* Kurta Venneguta i *Mszy wędrującego* Edwarda Stachury. Potem zaś nastąpiło to, co najważniejsze – wymiana obrączek, podpisanie przez młodych i celebriansów „Świadectwa ślubu”, no i wzajemna przysięga małżeńska podobnej treści. Przysięga, choć w formie przypominająca tę ze ślubów kościelnych lub cywilnych, to w treści całkiem od nich odmienna. To był chyba najistotniejszy wkład pary młodych w całą uroczystość, układali ją bowiem sami. Monika przysięgała:

Drogi Miłoszu, przysięgam Ci że będziesz mógł się o mnie troszczyć, być obok mnie w chwilach radości i smutku, w momentach moich porażek i sukcesów. Obiecuję Tobie, że będziesz mógł słuchać moich wrażeń dnia codziennego, robić mi poranne kawy, piec ciasta i nosić moje ciężkie torby, obok mnie zasypiać i obok mnie się budzić. Przymierzam Ci, że będziesz mógł mnie przytulać, całować, witać i żegnać każdy wspólny dzień.

Złość się na mnie, jeśli to konieczne i przebaczać jeśli to możliwe. Jeśli tylko chcesz to w chwilach mojej nieobecności tęsknij – kiedy wyjadę lub kiedy wyjdę do drugiego pokoju...

Obiecuję Ci, że będziesz mógł oglądać ze mną filmy i śpiewać, i tańczyć, i śmiać się, i płakać, i podjadać mi moje batony, i przysięgam, że będziesz mógł się dzielić ze mną wszystkim: myślami, materiałem genetycznym, zasobami....czym tylko zapragniesz...

Jak dopowiada Mariusz Agnosiewicz: „zrezygnowali z wyidealizowanych przysięg związku do końca życia. Jako humaniści ślubowali sobie związek do końca miłości. W przysiędze zawarli afirmację codzienności i tego, co realnie buduje ich miłość” (*M&M. Pierwszy w Polsce ślub humanistyczny*).

Ślub drugi. Zawarli go 29-letnia Ewelina i 35-letni Paweł Lenkiewiczowie w trzy miesiące po pierwszym ślubie – 9 lutego 2008 w małej knajpce w Starachowicach. Ona – ateistka, on – deista, oboje zadeklarowani humaniści. Ona myśli o apostazji, on już jej dokonał. Ślub cywilny wzięli 5 dni wcześniej. Jak stwierdził Paweł: „Ślub cywilny jest dla mnie potwierdzeniem powagi mojej decyzji o wspólnym życiu z Ewelina, ślub humanistyczny – spełnieniem marzeń. Uzewnętrznieniem tego, co czuję do niej, zjednoczeniem z nią” (Rosmanowska 2008).

Ewelina przysięgała Pawłowi poszanowanie jego wolności, przestrzeni i dialog i to, że będzie z nim podążać tą samą drogą. Paweł przysięgał Ewelinie mądrą miłość, opartą na rozumie, woli i uczuciu, to, że jej życie będzie jego życiem, a jej potrzeby jego potrzebami oraz że zawsze z nią będzie, mimo ewentualnych przeciwności i pokus (zob. tamże).

Ślub trzeci. Para młoda to Alicja Wyrzykowska i Marco de Lisi. Zawarty został 8 marca 2008 w Sali Czerwonej w Ratuszu Gdańskim. Nowością jest fakt, że jest to ślub humanistyczno-buddyjski. Na stronie internetowej portalu Racionalista.pl możemy o nim przeczytać:

Ślub będzie humanistyczno-buddyjski, gdyż będą w nim mocno obecne zarówno elementy humanizmu, jak i buddyzmu, w interpretacji Marco bardzo humanistycznej i antropocentrycznej filozofii życiowej. W trakcie ceremonii będziemy mówić zarówno o idei wolnomyślicielskiego humanizmu, jak i buddyzmu (m.in. nauki buddyjskie o małżeństwie). Muzyka jaka towarzyszyć będzie ceremonii zawarcia tego związku będzie buddyjska. (<http://www.racionalista.pl/pliki/biuletyn/marzec.html>)

Ślub czwarty. Ten z kolei był rowerowym ślubem humanistycznym. 10 maja 2008 około 50 osób na rowerach towarzyszyło parze młodej – Agni i Adrianowi – w, stanowiącym integralną część uroczystości, przejeździe przez Warszawę. Zakończył się on w ogrodach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie celebans PSR Krzysztof Tanewski, udzielił parze młodej ślubu. Jeden z ich przyjaciół poproszony został o wygłoszenie podczas ceremonii krótkiej mowy na temat związków łączących ich z rowerami. Warto przytoczyć zwłaszcza jeden jej fragment, będący ciekawą analogią małżeństwa i wspólnej jazdy na rowerze:

Wszyscy wiecie, jak wiele wzajemnego zaufania wymaga wspólne jeżdżenie. Tylko pozornie każdy jedzie oddzielnie, ale przecież wszyscy bardzo od siebie zależymy. Podczas wspólnej jazdy trzeba dbać o towarzyszy i mieć do nich pełne zaufanie. W razie awarii roweru, wypadku, braku sił – dopomóc. Ostrzegać przed niebezpieczeństwami, dbać, żeby komuś z towarzyszy nie zajechać drogi, nie jechać zbyt szybko... (<http://www.pancygaro.fotolog.pl/rowerowy-slub-agni-i-adriana,1529602,link.html>)

Ślub piąty. Był o tyle oryginalny, że odbył się w kinie. Konkretnie zaś w Warszawskim kinie Muranów. Poprzedzony był emisją filmu, po której młodzi – Anna Komorowska i Jerzy Modzelewski – odegrali scenę z niego. Działo się to 28 czerwca 2008 roku. Uroczystość ta, podobnie jak trzy poprzednie, miała jak najbardziej prywatny charakter, a jakiegokolwiek wzmianki o niej znaleźć można tylko na portalu społecznościowym Nasza-klasa.pl.

Ślub szósty. Ten znów był szczególny i podobnie jak pierwszy stał się wydarzeniem medialnym, był to bowiem pierwszy w Polsce ślub humanistyczny pary tej samej płci. Miał on miejsce w Warszawie dnia 2 sierpnia 2008. Scenariusz tej uroczystości, z uwagi na jej precedensowy charakter, był inny niż czterech poprzednich ślubów. Pary homoseksualne nie mogą w myśl polskiego prawa zawierać ślubów cywilnych, ani w myśl prawa kanonicznego Kościoła katolickiego ślubów kościelnych. Mimo to Katarzyna Formela i Sylwia F., jako – jak się określają – wierzące humanistki, ślub miały podwójny – religijno-humanistyczny⁶. W ten sposób chciały wyrazić pełnię swojej osobowości. Ślubu humanistycznego udzielił im celebrans z PSR, zaś religijnego prezbiter z Reformowanego Kościoła Katolickiego⁷. Przysięga małżeńska, jaką sobie nawzajem złożyły, była może nieco mniej nietypowa niż przysięga Moniki Szmidt i Miłosza Kuligowskiego, ale i ona różniła się od standardowej przysięgi składanej podczas ceremonii katolickiej czy cywilnej. Brzmiała następująco:

Ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że Cię nie opuszczę aż do śmierci.

Ślubuję Ci szacunek każdej doby, dbałość o nienaruszanie Twojej godności jako człowieka, kobiety, oraz starania, by otaczano szacunkiem naszą rodzinę.

Ślubuję troszczyć się o Ciebie, otaczać opieką w każdy czas: w radości, smutku, zdrowiu i chorobie.

Ślubuję Ci, iż dołożę wszelkich starań by Miłość nas łącząca rozkwitała na nowo każdego dnia. (Formela 2008)

Konteksty

Z socjo-antropologicznego punktu widzenia istotne są zwłaszcza dwa pytania dotyczące ślubów humanistycznych. Dlaczego w ogóle się w Polsce pojawiły oraz czym się różnią od innego typu ślubów świeckich, jakim są śluby cywilne?

⁶ PSR, choć jest organizacją zrzeszającą przede wszystkim niewierzących i w ich imieniu się wypowiadającą, nie wyklucza takiej możliwości. Jak wyjaśnia Mariusz Agnosiewicz: „Śluby humanistyczne nie są bynajmniej tylko dla niewierzących (choć dla nich są najbardziej oczywiste), lecz także dla wierzących, jeśli uważają się za humanistów i w szczególności jeśli uważają, że Boga niekoniecznie muszą do małżeństwa mieszać. Oczywiście osoby głęboko wierzące będą potrzebowały związania swego związku przed Bogiem. Jednak nie wszyscy, zwłaszcza ci co bardziej indywidualistycznie nastawieni” (*Ślub humanistyczny – FAQ*).

⁷ Reformowany Kościół Katolicki, zwany też kościołem starokatolickim, powstał w roku 2000 w Stanach Zjednoczonych. Uznaje od dostępność święceń kapłańskich zarówno dla kobiet jak i mężczyzn oraz nie uznaje, że kogokolwiek można pozbawić sakramentów (co pociąga za sobą zgodę na śluby par homoseksualnych). W Polsce jak dotąd ma cztery małe wspólnoty w Warszawie, Poznaniu, Wrocławiu i Gorzowie Wielkopolskim, z uwagi jednak na niewielką ilość członków jak dotąd nie został wpisany do *Rejestru kościołów i związków wyznaniowych działających w RP* prowadzonego przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji.

Jeśli chodzi o sens ich pojawienia się, inicjatywa ta pomyślana jest jako przeciwwaga dla obrzędowości religijnej, która zdaniem członków PSR, nadmiernie zmonopolizowała sferę rytuałów w Polsce. PSR – jako instytucjonalny głos mniejszości kulturowej, jaką są w polskich warunkach niewierzący – upomina się w ten sposób o ich prawa. Założyciel i prezes stowarzyszenia Mariusz Agnosiewicz podczas spotkania inauguracyjnego działalności krakowskiego oddziału ujął sprawę następująco:

[...] humanistyczne ceremonie. W szczególności ślubne, pogrzebowe, narodzinowe. Uważam, że ceremonie humanistyczne są potrzebne, piękne i głębokie same w sobie i należy je promować tylko z uwagi na tę ich wartość. Niemniej jednak, to że pojawia się to jako jeden z priorytetów na obecnym etapie rozwoju stowarzyszenia wynika także z przekonania, że ceremonie te są bardzo istotne, aby niwelować sztuczne bariery rozwoju ruchu laickiego w Polsce, a z drugiej strony — dużą liczbę fikcyjnych katolików. (Agnosiewicz, *Kraków racjonalistyczny*)

Kampania na rzecz promocji rytuałów świeckich jest jedną z najważniejszych prowadzonych obecnie przez stowarzyszenie (zob. Agnosiewicz, *Sprawozdanie Zarządu z działalności PSR w roku 2007*)⁸. Z punktu widzenia niewierzących jest to krok jak najbardziej konsekwentny. Jeśli chodzi o wierzenia, mogą wyznawać wszystko, na co tylko mają ochotę. Tu jedynym ograniczeniem mogą być osoby z ich bezpośredniego otoczenia, które mogą mieć do ich poglądów różnoraki, w tym i negatywny, stosunek. Całkiem inaczej przedstawia się jednak kwestia rytuałów. Tu już dochodzą obiektywne bariery w postaci ograniczonej palety dostępnych ceremonii. O ile niewierzący mogą wierzyć w cokolwiek zapragną, niekoniecznie przekłada się to na możliwość publicznego zaimplementowania ich poglądów poprzez udział w odpowiednich rytuałach. Dotychczas bowiem kodeksy cywilny i kanoniczny nie przewidywały istnienia „profilowanych” ceremonii ślubnych, których odbiorcami byłyby osoby bezwyznaniowe. Stąd też inicjatywa PSR. Organizując tego typu obrzędy, stowarzyszenie stara się zapełnić tę lukę⁹.

⁸ Inne co znaczące inicjatywy to kampania „Ateo Coming Out”, która polegała na stworzeniu Internetowej Listy Ateistów i Agnostyków (<http://lista.racjonalista.pl/>), kampania „Zmieniamy Artykuł 196 Kodeksu Karnego” (<http://art196kk.psr.org.pl/>), promowanie zajęć z etyki w szkołach i przedszkolach (akcja „Etyczna szkoła”) czy akcja informacyjna na temat apostazji. Mają one na celu ujawnienie i mobilizację jak największej ilości osób popierających te postulaty. Powyższe fakty, jak sądzę, uprawomocniają twierdzenie, że mamy tu do czynienia z rozwijającym się ruchem społecznym.

⁹ Nie tylko jednak zapełnienie luki w podaży ceremonii skłania PSR do organizowania tego typu ceremonii. Innym motywem jest budowanie tożsamości grupowej członków rodzącego się ruchu.

Innym ciekawym zagadnieniem jest kwestia motywów zawarcia tego typu małżeństwa. Ślub humanistyczny nie jest przecież jedyną dostępną w Polsce opcją świeckiego rytuału ślubnego. Od 1945, kiedy to ujednolicono w Polsce prawo małżeńskie (jeszcze w czasach II RP, jako porozbiorowy spadek, funkcjonowało w Polsce sześć odmiennych systemów prawa małżeńskiego – zob. Bardach, Leśnodorski i Pietrzak 2003), dostępny jest przecież ślub cywilny, który ma charakter jak najbardziej świecki. Dlaczego niektórym niewierzącym on nie wystarcza? Z wypowiedzi Mariusza Agnosiewicza jasno wynika, że jakkolwiek obie te ceremonie mają świecki charakter, to jednak znacznie więcej je różni niż łączy. Wskazuje on na trzy podstawowe różnice:

1. Co do istoty, ślub cywilny jest jedynie formalizacją węzła z delikatnym odcieniem ceremoniału, nie jest natomiast — z antropologicznego punktu widzenia — klasycznym rytuałem przejścia, czyli ceremonią odciskającą w psychice jej podmiotów pewien doniosły fakt wiążący się z fundamentalną zmianą w życiu danych jednostek. Stąd też wielu niewierzących woli pozostać w Kościele dla samego pustego (dla nich) rytuału ślubnego czy pogrzebowego niż pozbawiać się go, gdyż ślub cywilny nie jest alternatywą dla ślubu kościelnego. Dla bardzo wielu osób ceremonia cywilna jest zbyt płytka i licha, by zadowalała ich estetycznie i emocjonalnie. Dopiero ślub humanistyczny jest taką alternatywą.
2. Ślub cywilny jest nie tylko płytka, ale i przeraźliwie szablonowy. Niektórzy muszą walczyć nawet o to z urzędnikiem, aby puścić coś innego niż Marsz Mendelssohna. Ślub humanistyczny jest całkowicie niesablonowy. Można w nim w pełni wyrazić swoją osobowość i pragnienie takiej a nie innej estetyki. Ceremonia ma być dopasowana do potrzeb głównych jej aktorów, nie zaś aktorzy podporządkowani ceremonii. Młodzi są współreżyserami takiej ceremonii. A sama ceremonia jest małym dziełem sztuki. Od strony rytualnej i symbolicznej taką uroczystość kształtują głównie sami zainteresowani. Oczywiście clue tej personalizacji jest przysięga. Całkowicie niesablonowa. Młodzi sami sobie wymyślają do czego się wzajemnie zobowiązują. Mogą przysięgać sobie wzajemnie to samo, albo każde z nich może inną przysięgę wypowiedzieć.
3. Ślub cywilny jest w zasadzie wyprany z treści ideologicznych. Natomiast humanistyczny, jak nazwa wskazuje, związany jest z ideologią humanistyczną. To ideologia antropocentryczna — człowiek i ludzkie wartości umieszczone są w centrum.

Widać to w wypowiedzi Mariusza Agnosiewicza dotyczącej warunków, jakie musi spełniać para ubiegająca się o udzielenia im ślubu humanistycznego. Jak twierdzi: „Światopogląd zainteresowanych powinien być zgodny z tym co rozumie się przez humanizm” (Agnosiewicz, *Ślub humanistyczny – FAQ*). Chętni do wzięcia udziału w takim ślubie, zanim dojdzie do ceremonii, przechodzą pod tym kątem swoistą weryfikację.

Człowiek jednak nie abstrakcyjny, mityczny, lecz konkretny. Z jego systemem konkretnych wartości, bagażem doświadczeń i pragnień. Dla nas oczywiście ten czynnik jest w zasadzie najważniejszy. (Agnosiewicz, *Ślub humanistyczny – FAQ*)

Jasno wynika z tego, że ślub humanistyczny jest konkurencją względem ślubu religijnego, zaś ze ślubem cywilnym się z konieczności uzupełniają. Dzieje się tak z uwagi na funkcje, jakie pełnią poszczególne typy ślubnych ceremonii. W Polsce do roku 1998, czyli do momentu wprowadzenia ślubów konkordatowych podział funkcji był jasny. Ślub kościelny pełnił funkcję „tożsamościotwórczą” – był znakiem przynależności do określonej zbiorowości społecznej, charakteryzującej się własną historią, tradycją i systemem aksjonormatywnym. Nie pociągał jednak za sobą konsekwencji prawnych (takich jak na przykład możliwość dziedziczenia majątku po współmałżonku), ta funkcja była bowiem zarezerwowana dla ślubów cywilnych. Ceremonię cywilną zawierało się więc po to, aby uregulować stosunki z państwem polskim. W celu niedopuszczenia do sytuacji zawarcia ślubu kościelnego bez ślubu cywilnego, w 1958 roku wprowadzono obowiązek udzielania małżeństw sakramentalnych dopiero po zawarciu małżeństwa świeckiego. Przedstawiciele PSR, odpowiadając więc na zarzut o brak prawnego usankcjonowania ślubów humanistycznych wskazują, że śluby kościelne do roku 1998 posiadały identyczny status. Status obrzędu przejścia, wydarzenia rozgrywającego się w wymiarze społeczno-antropologicznym, ale nie prawnym.

Ślub cywilny ma moc prawną, ale z uwagi na jego szablonowość brak mu z kolei znaczenia klasycznego *rite de passage*. Przez bezwyznaniowych krytyków uznawany jest za bezduszny, zdepersonalizowany, estetycznie kiczowaty i nastawiony na „masowego” odbiorcę. Bardziej przypomina wizytę u urzędnika państwowego w celu podpisania kilku dokumentów, niż ceremonię, która ma symbolicznie wyznaczać tak istotną granicę w biografii pary młodej. Jest raczej rodzajem kontraktu, a nie rytuału. Śluby humanistyczne w zamyśle ich „reżyserów” mają stanowić dokładną tego odwrotność, co zresztą daje się zauważyć z ich powyższych opisów. Są to ceremonie doskonale spersonalizowane i sprywatyzowane, dopasowane do indywidualnych tożsamości, poglądów, emocji, upodobań estetycznych ich uczestników. Duża w tym rola samego celebransa, zresztą specjalnie przeszkolonego, który na długo przed samą ceremonią ustala z parą młodą najdrobniejsze detale przebiegu ceremonii.

Swego rodzaju ideałem dla animatorów obrzędowości humanistycznej w Polsce byłby ślub humanistyczny, który pociągałby za sobą konsekwencje prawne, tak jak to ma obecnie miejsce w przypadku małżeństw konkordatowych. Jak dotąd bowiem pary zawierające ślub

humanistyczny, w celu jego prawnego usankcjonowania muszą odwiedzać również Urząd Stanu Cywilnego¹⁰. PSR jako jeden z priorytetów wymienia zabieganie w przyszłości o usankcjonowanie cywilnoprawne ślubów humanistycznych (zob. Agnosiewicz, *Ślub humanistyczny – FAQ*), choć nie brak również w obrębie samego stowarzyszenia głosów krytycznych względem podejmowania tego typu inicjatyw (zob. Sankari, *Na humanistyczną tacę?*). Wzorem dla polskich aktywistów humanistycznych są w tym względzie kraje takie jak Szkocja czy Norwegia, gdzie branża ceremonii humanistycznych (nie tylko ślubów, ale i chrzcin, czy też może lepiej uroczystości nadania imienia oraz pogrzebów¹¹) rozwija się od lat dynamicznie, a śluby humanistyczne mają moc cywilnoprawną. Zresztą celebrantką podczas pierwszego polskiego ślubu humanistycznego była Jane Bechtel z Humanist Society of Scotland. PSR w ramach przygotowań do wprowadzenia do Polski tego typu ceremonii poprosił o pomoc i wymianę doświadczeń swojego szkockiego odpowiednika. Stowarzyszenie to ma na tym polu duże doświadczenie, gdyż w Szkocji ilość świeckich ceremonii między rokiem 1998 a 2006 wzrosła o 27%, zaś ilość samych ślubów aż o 300%. W 2006 udzielono około 2500 tego typu ceremonii, z czego 1850 stanowiły humanistyczne pogrzeby¹² (zob. Bechtel 2007: 9).

Wiąże się z tym kwestia źródła, z jakiego czerpali twórcy i propagatorzy pomysłu ślubów humanistycznych. Źródeł takich można próbować doszukiwać się w dwóch tradycjach. Pierwszą jest tradycja PRL-owskiego państwa socjalistycznego, które przy pomocy wprowadzanego stopniowo, bardzo rozbudowanego kalendarza świąt świeckich próbowało kontrolować społeczeństwo. O różnych obliczach tego zjawiska bardziej szczegółowo pisze Justyna Jaworska:

Święta i ceremonie państwowe II Rzeczypospolitej nie wypierały jednak dotychczasowego kalendarza, istniały raczej obok niż zamiast. Dopiero po drugiej wojnie światowej nastąpiła w tym względzie rewolucja. Nowy porządek społeczny powoływał

¹⁰ Z opisanych powyżej sześciu par ślub cywilny na pewno wzięły dwie pierwsze. Na temat dwóch pozostałych autor nie posiada tego typu informacji. Z kolei, jeśli chodzi o parę piątą, prawodawstwo polskie nie zezwala na małżeństwa cywilne par homoseksualnych.

¹¹ Również PSR zamierza w przyszłości rozszerzyć zakres świadczonych usług rytualnych o humanistyczne wersje tych dwóch obrzędów przejścia.

¹² Ciekawe opisy humanistycznych pogrzebów, jakie odbywają się w Stanach Zjednoczonych przytacza Paul Kurtz, jeden z najbardziej znanych i zasłużonych amerykańskich działaczy humanistycznych (zob. Kurtz 2007). Z kolei o bogatej w tym względzie tradycji Norwegów opowiada tekst Vinjara Tufte i Yngvild Kvaale (zob. *Pogrzeby humanistyczne w Norwegii*), a o doświadczeniach Szkotów Jane Bechtel (Bechtel 2007).

do życia nowe rytuały, albo – co ciekawsze – dokonywał przechwycenia dotychczasowych. (2008: 352)

Przy pomocy różnych strategii – powoływania nowych świąt, przechwytywania albo wymazywania starych – budowano nową świecką tradycję, której głównym celem było wykorzenienie tradycji chrześcijańskiej. Wprowadzano nowe święta państwowe (Dzień Manifestu PKWN, Rocznica Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej), święta pracownicze (Dzień Górnika, Dzień Metalowca, Dzień Hutnika czy Dzień Rybaka), święta odnoszące się do ról społecznych (Dzień Kobiet, Dzień Dziecka, Dzień Matki, Dzień Babci, Dzień Dziadka), zawłaszczano święta chrześcijańskie albo próbowano zmienić ich skonwencjonalizowane znaczenie (na przykład próba zastąpienia Świętego Mikołaja Dziadkiem Mrozem, nieudana zresztą), wreszcie próbowano wskrzeszać tradycje starosłowiańskie (Andrzejki, topienie Marzanny, uroczystości dożynkowe). Co najistotniejsze w kontekście niniejszej pracy, wprowadzono również cały szereg świeckich obrzędów przejścia: ślubowania uczniowskie, harcerskie, przedszkolne, przysięgi w wojsku, „pasowanie na wyborcę” czy uroczyste wręczanie indeksów i legitymacji partyjnych (zob. Jaworska 2008: 357; por. Żygulski 1981: 271-283). Celem wszystkich tych zabiegów było doprowadzenie do przyjęcia przez społeczeństwo areligijnych postaw światopoglądowych, w myśl koncepcji „człowieka socjalizmu” (zob. Adamski 1993: 32-49). Nie przypadkiem to właśnie PRL był też okresem kiedy unormowano kwestię świeckiego prawa małżeńskiego, o czym już wspominałem.

Druga możliwa tradycja, na którą mógł się powołać polski ruch wolnomyślicielski tworząc projekt ślubów humanistycznych, to (po)nowoczesna tradycja zglobalizowanego Zachodu, reprezentowana przez kraje takie jak wspomniane powyżej Szkocja czy Norwegia, gdzie sfera świeckich ceremonii nie została odgórnie narzucona przez państwowe regulacje, ale oddolnie wywalczona. W tej tradycji traktuje się rytuały humanistyczne nie jako symbol posłuszeństwa wobec władz państwowych, ale jako możliwość autoekspresji jednostki, wyrażenia własnej indywidualnej i niepowtarzalnej tożsamości.

Choć może się wydawać, że PSR przynajmniej częściowo będzie się powoływał na istotność owej pierwszej tradycji jako punktu odniesienia działań jego członków, tak nie jest. Uciekając od etykiety organizacji wywodzącej się w prostej linii z okresu socjalizmu stowarzyszenie próbuje unikać jakichkolwiek skojarzeń z tym okresem w historii Polski. Podkreślił to wyraźnie w mowie wygłoszonej podczas pierwszego ślubu humanistycznego Krzysztof Tanewski:

[...] obecność Jane Bechtel podkreśla nie tylko afirmację równouprawnienia kobiety i mężczyzny w małżeństwie i społeczeństwie przez humanistów, ale i wskazuje, iż **ślub humanistyczny w Polsce nie jest tworzeniem nowej świeckiej tradycji** (podkr. – R.T.), lecz naturalnym procesem globalizacji i przenikania do Polski tradycji obecnych na Zachodzie.

Jest to bardzo istotny punkt w procesie budowania nowego, bardziej odpowiadającego aktualnym trendom kultury euroamerykańskiej, wizerunku. Mamy tu do czynienia z celowym zabiegiem redefiniowania znaczeń przypisywanych polskim niewierzącym za czasów PRL, kiedy to kojarzono ich raczej z posłuszeństwem wobec socjalistycznych władz, niż z postawą nonkonformistyczną. Nowe etykiety, z którymi chcą, aby ich kojarzono, takie jak indywidualizm, podmiotowość, nonkonformizm, humanizm czy oświecenie, mają zdecydowanie pozytywny wydźwięk. Jest to jasny komunikat, że współcześni polscy niewierzący nadążają za zmianami społeczno-kulturowymi, jakie niesie ze sobą postępująca ponowoczesność. W tle czai się też sugestia, że być może nadążają sprawniej niż reszta społeczeństwa. W ten sposób – poprzez konstruowanie wrażenie bycia swego rodzaju kulturową awangardą – zwiększa się atrakcyjność ruchu w odbiorze zewnętrznym, co może mieć dwójakiego rodzaju konsekwencje: przyciągać do ruchu nowych członków oraz zwiększać poczucie satysfakcji z przynależności tych już w nim obecnych.

Ku sekularyzacji rytuału w Polsce

Śluby humanistyczne kierowane są przede wszystkim do określonej zbiorowości społecznej – do niewierzących, deklarujących przywiązanie do pakietu wartości humanistycznych. Głównym powodem ich wprowadzenia było wypełnienie luki w podaży świeckich rytuałów. Co ciekawe nawet za czasów PRL, mimo tak licznie wtedy wprowadzanych świeckich świąt i ceremonii, ówcześni niewierzący korzystali z religijnych rytuałów przejścia. Częściowym wyjaśnieniem tak niekonsekwentnej postawy jest na pewno brak równowartościowej świeckiej alternatywy. Z badań Franciszka Adamskiego (zob. 1993: 137-141), które przeprowadził na zbiorowości niewierzących działaczy laickich pod koniec lat 80-tych XX wieku wynika, że 64,7% z nich zdecydowało się na ślub kościelny, a niemal trzy czwarte z nich ochrzciło swoje dzieci. I miało to miejsce w czasie, gdy klimat polityczny nie tylko sprzyjał bojkotowaniu katolickich obrzędów, ale wręcz za uczestnictwo w nich groziły negatywne sankcje. Wskazywałoby to na silnie zakorzenioną w Polsce kulturową

tendencję do uczestnictwa w religijnych rytuałach przejścia, ale i na silnie konformizującą presję społeczną, jaka wywierana jest na osoby niewierzące przez ich religijne otoczenie¹³. Sami niewierzący nie czują się w takiej sytuacji komfortowo i pozytywnie podchodzą do możliwości świeckiej alternatywy. Świadczą o tym wyniki sondy, którą przeprowadzono wśród użytkowników portalu Racjonalista.pl (na bazie tego portalu ukonstytuowało się środowisko PSR)¹⁴, w której zadano pytanie: „czy potrzebne są nam świeckie humanistyczne ceremonie?”. 55,9% respondentów widzi potrzebę organizowania tego typu pogrzebów, 52,5% ślubów, zaś 40,1% świeckich ceremonii nadania imienia. Jak widać, istnieje zapotrzebowanie na takie obrzędy.

Można by na tym zakończyć i w podsumowaniu stwierdzić, że jakkolwiek rzeczywiście istnieje w Polsce zbiorowość osób, która znacznie częściej niż statystyczny Polak zdecyduje się na udział w humanistycznym rytuale przejścia, to jednak, z uwagi na ich niewielką reprezentację, w skali kraju jest to zjawisko o charakterze peryferyjnym, żeby nie powiedzieć marginalnym. Sądzę jednak, że istnieją przesłanki, aby pójść o krok dalej. Być może na pojawienie się w Polsce humanistycznych rytuałów można spojrzeć jako na odzwierciedlenie pewnego znacznie szerszego trendu, mianowicie postępującej sekularyzacji sfery rytuału, w tym i ślubnego, w Polsce. I to nie tylko w odniesieniu do niewierzących. Być może Polacy stopniowo zaczynają odchodzić od tak mocno wdrukowanych w naszą kulturę i mentalność wzorców zrytualizowanej religijności ludowej¹⁵. Co zresztą jest naturalną konsekwencją szybko zachodzących w Polsce zmian społecznych (zwłaszcza procesów pluralizacji i indywidualizacji) i zostało już odnotowane przez socjologów (zob. Baniak 1992: 104-110). Na rzecz takiej tezy przemawiałyby wyniki dwóch badań socjologicznych.

Pierwsze z nich to badanie *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego* przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej w

¹³ Jak pisze Irena Borowik: „Bycie nieochrzczonym w kraju o tak silnej dominacji katolicyzmu oznacza świadome kalkulowanie różnych trudności, których dziecko może doświadczyć w toku szkolnej socjalizacji a także później, w układaniu sobie życia” (Borowik, Doktor 2001:129).

¹⁴ Sondę zamieszczono na portalu 30.08.2007, a do 15.09.2008 oddano w niej w sumie 3561 głosów (<http://www.racjonalista.pl/index.php/s.8>).

¹⁵ Irena Borowik stawia hipotezę, że sukces rytuału w Polsce wiąże się z jego, relatywnie większą niż w przypadku skomplikowanej doktryny, łatwością w przyswojeniu. Z uwagi na tę łatwość – niedzielne uczestnictwo w mszy świętej charakteryzującej się niezmiennym scenariuszem nie angażuje intelektualnie w sposób nadmiernie przesadny – rytuał religijny jest o wiele skuteczniejszym niż doktryna narzędziem masowej socjalizacji religijnej (Borowik, Doktor 2001: 144-145). Rytuały humanistyczne pod tym względem byłyby swoistym zaprzeczeniem ceremonii religijnych – każdy z nich ma inny przebieg, ich uczestnicy są jednocześnie ich kreatorami, co wymaga od nich znacznie większego wysiłku i kompetencji niż samo tylko uczestnictwo w odgórnie narzuconym schemacie rytuału. Rytuał humanistyczny, z myślą o odróżnieniu go od standardowego rytuału religijnego, celowo jest więc rytuałem „urefleksyjnionym”.

marcu 2008 roku na reprezentatywnej próbie losowej 1137 dorosłych Polaków (CBOS, marzec 2008). Interesujące w kontekście niniejszej pracy jest zwłaszcza pytanie: „Ostatnio coraz więcej par decydujących się na małżeństwo zawiera wyłącznie ślub cywilny, rezygnując ze ślubu kościelnego lub odkładając go na późniejszy termin. Które stwierdzenie najbliższe jest Pana(i) poglądom?”. Respondentom dano do wyboru 5 opcji odpowiedzi: pierwsza – najważniejszy jest ślub kościelny, który niesie ze sobą skutki prawne (tzw. konkordatowy), druga – wprawdzie ślub cywilny jest wystarczający, ale małżonkowie powinni zawrzeć również ślub kościelny, trzecia – rodzaj ślubu jest bez znaczenia, decyzja o nim powinna należeć do osób pobierających się, czwarta – ślub cywilny jest najważniejszy, ślub kościelny nie ma większego znaczenia i piąta – trudno powiedzieć. Rozkład odpowiedzi na poszczególne opcje wyglądał następująco: pierwsza – 33%, druga – 27%, trzecia – 32%, czwarta – 5% i piąta – 3%. Można wnioskować, że respondenci, którzy wybrali opcję czwartą rekrutują się przede wszystkim spośród zbiorowości niewierzących – nawet rozkład procentowy (5%) mniej więcej się zgadza (czynnikiem najsilniej różnicującym rozkład odpowiedzi jest poziom religijności mierzony częstotliwością uczestnictwa w praktykach religijnych). Zastanawia jednak bardzo duża ilość wyborów opcji trzeciej – aż 32%! Przecież zdecydowana większość tych osób to na pewno nominalni katolicy (nie może być inaczej skoro według wszelkich badań katolicy stanowią przynajmniej 90% populacji Polski). W sumie więc aż 37% Polaków deklaruje, że ślub kościelny wcale nie musi pieczętować małżeństwa¹⁶. Co więcej wśród zwolenników ślubu kościelnego dominują osoby w wieku 65 lat i starsze, mieszkańcy wsi i renciści, natomiast respondenci, którzy wybrali opcję trzecią to przede wszystkim osoby w wieku od 25 do 34 lat, osoby z wyższym wykształceniem, zwłaszcza pracownicy umysłowi niższego i wyższego szczebla oraz robotnicy niewykwalifikowani. Rozkład wiekowy wskazuje więc, że z czasem (zakładając, że nie zmieniają swoich poglądów) odsetek Polaków przedkładających ślub cywilny nad kościelny będzie się powiększał.

Drugie z tych badań, a w zasadzie cały kompleks badań przeprowadzonych przy użyciu różnych technik na przestrzeni wielu lat, jest autorstwa Józefa Baniaka i zaowocowało jego obszerną pracą *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce* (zob. Baniak 2007). Po szczegółowym i wielostronnym przebadaniu stosunku Polaków do różnych

¹⁶ W badaniu tym nie ma co prawda mowy o ślubach humanistycznych, w związku z czym nie sposób stwierdzić jak respondenci odnieśliby się do tej opcji. Instytucja ślubu cywilnego, funkcjonująca w Polsce od wielu dekad, jest czymś powszednim i oswojonym, czego nie można powiedzieć o ślubie humanistycznym. Gwoli intelektualnej przyzwoitości nie można jednak również stwierdzić, że również i one, na wzór cywilnych, się w Polsce w przyszłości nie przyjmą.

aspektów praktyk niedzielnych, praktyk wielkanocnych, chrztu, pierwszej spowiedzi i komunii, bierzmowania, ślubu kościelnego i pogrzebu religijnego, Baniak formułuje jednoznaczną tezę: mamy w Polsce do czynienia z procesami powolnej desakralizacji wszystkich tych przejawów kultu religijnego. Najwięcej miejsca poświęca właśnie ślubom (zob. tamże: 293-425). Nie chodzi tu już jednak o ślub kościelny, ale o potrzebę zawierania ślubów w ogóle. Już struktura odpowiedzi na jedno z pierwszych pytań koresponduje z wynikami wyżej omawianego badania CBOS-u¹⁷. Na pytanie o zapotrzebowanie na ślub małżeński w dzisiejszych czasach i warunkach życia, rozkład odpowiedzi wskazujących na brak zapotrzebowania na tego typu śluby (suma kategorii „niepotrzebny” i „całkiem zbędny”) wśród poszczególnych kategorii respondentów wygląda następująco: nauczyciele – 35,5%, nupturienicy – 30,7%, studenci – 47,1%, uczniowie – 46,1% (w sumie – 42,2%). Bardzo widoczny jest więc trend znacznie mniejszego przywiązania wagi do instytucji ślubu, a przez to zgody na wolne związki, wśród osób młodych (zob. tamże: 336-338)¹⁸. Nie przypadkiem Baniak całe swoje studium kończy słowami:

Trend laickości szeroko i szybko upowszechnia się w środowisku dzieci szkolnej i młodzieży licealnej, którzy najczęściej przykład laickich postaw i zachowań biorą od własnych rodziców i od innych znaczących osób dorosłych. Doświadczenie obecności świeckich elementów w strukturze sacrum na tym etapie biografii młodych jednostek, najprawdopodobniej będzie kontynuowane na kolejnych etapach rozwoju ich religijności i moralności. (tamże: 518)

Innych przejawów owej powolnej desakralizacji instytucji ślubu małżeńskiego Baniak doszukuje się między innymi w: wyobrażeniach respondentów na temat istoty ślubu małżeńskiego, stosunku respondentów do miłości, trwałości i zdrady małżeńskiej, stosunku respondentów do takich zjawisk jak rozwody, płodność małżeństwa, antykoncepcja i aborcja, związków między ślubem sakramentalnym a weselem. We wszystkich tych aspektach, przy pomocy wielu bardzo szczegółowych pytań, wskazuje na trafność tytułowej tezy. W każdym z tych przypadków mamy bowiem do czynienia ze znaczącym rozdziwieniem pomiędzy tym,

¹⁷ Choć oczywiście należy pamiętać, że pytanie o potrzebę zawarcia jakiegokolwiek formy ślubu i pytanie o potrzebę zawarcia ślubu religijnego to dwa całkiem różne pytania.

¹⁸ Jako jedno z podstawowych wyjaśnień tego faktu podaje się na ogół charakterystyczną zwłaszcza dla ludzi młodych tendencję do uciekania od odpowiedzialności, z jaką nieodłącznie wiąże się wejście w związek małżeński. Nie jest jednak wykluczone, że jednym z powodów tego faktu jest niezgoda na dominujący w naszym kraju model ślubu, jakim jest właśnie ślub religijny.

jak jest, czyli tym, co faktycznie robią i myślą Polacy, a tym, jak być powinno, czyli tym, co na dany temat mówi doktryna katolicka¹⁹.

Wszystkie te szczegółowe kwestie, które bada Baniak można traktować jako swego rodzaju nitki, łączące człowieka z *sacrum*. Im ich więcej – w im większej ilości różnych kwestii doktrynalnych lub moralnych człowiek przestrzega oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego – tym większą zadzierzga z *sacrum* więź. Zdaniem Baniaka w Polsce współczesnej mamy jednak do czynienia z sytuacją odwrotną – z desakralizacją, również w sferze rytualnej. Przypomina to nieco opisany swego czasu przez Petera Bergera (zob. 1997: 155-157) jeden z mechanizmów sekularyzacji. Berger pisał o załączkach sekularyzacji tkwiących u samych podstaw różnych zachodnich tradycji religijnych, skupiając się na protestantyzmie. W przeciwieństwie do katolicyzmu, protestantyzm, zwłaszcza w wersji kalwińskiej, rezygnuje z ogromnej ilości środków religijnego oddziaływania, takich jak sztuka sakralna, sakramenty, kult świętych. Jak to ujął Berger: „w porównaniu z «pełnią» katolickiego uniwersum, protestantyzm jawi się jako radykalne ścięcie, zredukowanie do «esencji», kosztem ogromnego bogactwa religijnych treści” (tamże: 155). Protestantyzm, poprzez swoje ascetyczne samoograniczenie, sam siebie niejako skazał na szybką sekularyzację. Można tu zatem snuć pewne analogie z polską desakralizacją opisywaną przez Baniaka: coraz częstsze i bardziej zdecydowane przerywanie poszczególnych nitek ortodoksji doktrynalno-moralnej nieuchronnie prowadzi Polskę w kierunku postępującej desakralizacji. Pojawienie się w Polsce ślubów humanistycznych można potraktować jako kolejną taką przerwana nitkę. W ten sposób zjawisko, które z uwagi na jego ograniczoną skalę, wydawałoby się peryferyjne, okazuje się być przejawem procesów rozgrywających się w samym centrum systemu społecznego.

¹⁹ Tu można postawić Baniakowi istotny, bo dotyczący jego podstawowych założeń badawczych, zarzut. Przede wszystkim jego badania mają charakter przekrojowy, a nie dynamiczny, ciężko tu więc cokolwiek orzekać na temat trendów (a przecież postulowana przez Baniaka desakralizacja jest właśnie przykładem trendu). Poza tym zastrzeżenia budzi bardzo częste posługiwanie się przez Baniaka argumentacją odwołująca się do pewnego idealnego punktu zero, w którym postawy i działania Polaków były zsakralizowane (zgodne z katolicką doktryną) w stopniu niemalże doskonałym. Tego typu wspierający teorie sekularyzacji argument w ciekawy sposób skrytykował w swoim znanym artykule *Secularization, R.I.P.* Rodney Stark (1999). Poprzez analizę dokumentów historycznych doszedł on do wniosku, że wbrew obiegowym opiniom, ludzie we wcześniejszych epokach, również w średniowieczu, wcale nie byli tak religijni, jak to się im obecnie przypisuje. Tok argumentacji Starka byłby więc następujący: sekularyzacja (u Baniaka – desakralizacja) rozumiana jako stopniowe zmniejszanie się poziomu religijności tak naprawdę nigdy nie miała miejsca, ponieważ ludzie nigdy nie byli aż tak religijni, jak się to współczesnym jej piewcom wydaje.

Rytuał, czy to religijny, czy świecki, traktuje się często jak emanację stanu społecznego. „Kult powstaje w splocie z życiem społecznym ludzi i w jakiś sposób jest jego odzwierciedleniem”, pisze Józef Baniak (2007: 15). Można więc potraktować obrzędowość danej kultury czy społeczności jako swego rodzaju papierek lakmusowy zarówno jej aktualnego stanu, jaki i zmian, jakie w niej właśnie zachodzą. Jasne jest, że owa funkcja „detekcyjna” rytuału nie działa w sposób niezawodny – sfera rytualna charakteryzuje się stosunkowo dużą inercją w porównaniu chociażby do sfery wierzeń czy norm społecznych – można jednak próbować wnioskować na podstawie zachodzących w jej obrębie zmian o szerszych trendach czy procesach względem niej zewnętrznych, aczkolwiek powiązanych z nią cienką i splątana nicią zależności.

Próby takiej podjął się chociażby Clifford Geertz (2006) w swojej analizie przypadku dezorganizacji rytuału pogrzebowego – *slametanu* – z którym zetknął się podczas badań antropologicznych prowadzonych w Modjokuto na Jawie. Opisuje on w jaki sposób konflikt o podłożu religijno-strukturalnym rozdzierający wyspę w owym czasie, konflikt między zbiorowościami *santri* i *abangan*, skupił się niczym w soczewce w pojedynczym wydarzeniu – pogrzebie małego chłopca. Pogrzebie, który mało co nie doszedł do skutku. Jak komentuje to sam Geertz: „ten przerwany pogrzeb był w rzeczywistości jedynie przykładem w skali mikro szerszych konfliktów, rozpadu struktur i prób powtórnej integracji, które w takiej czy innej formie, są charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa indonezyjskiego” (tamże: 220). W tym przypadku funkcja „detekcyjna” rytuału zadziałała – na podstawie pojedynczego, zdawałoby się peryferyjnego, wydarzenia udało się dojść autorowi do uogólnień dotyczących całego systemu społecznego.

Czy do podobnych wniosków można dojść na podstawie tych kilku ślubów humanistycznych, które jak dotąd miały miejsce w Polsce? Próbowałem argumentować, że tak. Jak sądzę, nie są one jedynie peryferyjnymi zjawiskami, które pojawiły się gdzieś na obrzeżach naszej kultury, ale jest dokładnie na odwrót – jak najbardziej wpisują się, odzwierciedlają, a może nawet stają się jednym z mikro-motorów zmian sięgających samej istoty współczesnego społeczeństwa polskiego. Społeczeństwa coraz bardziej spluralizowanego.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski, Franciszek. 1993. *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Agnosiewicz Mariusz. *Kraków racjonalistyczny*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5624/q,Krakow.racjonalistyczny>, strona przejrzana: 13.09.2008.
- Agnosiewicz Mariusz. *M&M. Pierwszy w Polsce ślub humanistyczny*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5647/q,MM.Pierwszy.w.Polsce.slub.humanistyczny>, strona przejrzana: 2.09.2008.
- Agnosiewicz Mariusz. *Sprawozdanie Zarządu z działalności PSR w roku 2007*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5648>, strona przejrzana: 13.09.2008.
- Agnosiewicz Mariusz. *Ślub humanistyczny – FAQ*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,6015/q,Slub.humanistyczny.8211.FAQ>, strona przejrzana: 2.09.2008.
- Baniak Józef. 1992. *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, w: „Studia Socjologiczne” nr 1-2, s. 91-111.
- Baniak Józef. 2007. *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków: NOMOS.
- Bardach Juliusz, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak. 2003. *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Bechtel Jane. 2007. *Humanist Funerals*, w: “Humanism Scotland”, Vol 4 No 6, s. 8-9.
- Berger Peter Ludwig. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: NOMOS.
- Berger Peter L.. 1999. *The Desecularization of the World: A Global Overview*, w: Peter L. Berger (ed.), „The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politisc“, Washington: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 1-18.
- Borowik, Irena, Tadeusz Doktor. 2001. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków: Nomos
- Burszta Wojciech J.. 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- CBOS, maj 2006. *Komunikat z badań: Znaczenie religii w życiu Polaków*, na: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_081_06.PDF.
- CBOS, marzec 2008. *Komunikat z badań: Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego*, na: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_054_08.PDF.
- Davie Grace. 1999. *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, w: Peter L. Berger (ed.), „The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politisc“, Washington: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 65-83.
- Durkheim, Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN.
- Formela Katarzyna. *Pierwszy w Polsce ślub humanistyczny pary tej samej płci*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5994/q,Pierwszy.w.Polsce.slub.humanistyczny.pary.tej.samej.plci>, strona przejrzana: 2.09.2008.
- Geertz Clifford. 2006. *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, w: Marian Kempy i Ewa Nowicka (red.), „Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje”, Warszawa: WN PWN, s. 217-239.
- Gennep Arnold van. 2006. *Obrzędy przejścia*, Warszawa: PIW.

- Jaworska Justyna. 2008. *Świeckie święta*, w: Małgorzata Szpakowska (red.), „Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach”, Warszawa: Wydawnictwo WAB, s. 351-358.
- Kurtz Paul. 2007. *In Defense of Rites of Passage*, w: “Free Inquiry” Vol 27, No 6, na: http://www.secularhumanism.org/index.php?section=fi&page=kurtz_dwd.
- Łuniewska Luiza. 2008. *Sylwester kontra Nowy Rok*, w: „Newsweek” nr 1. s. 92.
- Marczak Izabela, Katarzyna Wal. 2007. *Ślub w obrzędku racjonalnym*, w: „Dziennik” nr 288, s. 8.
- Mariański, Janusz. 2007. *Nowe wymiary zróżnicowania religijności w Polsce*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Andrzej Kojder (red.), Kraków: WAM, PAN, s. 177-204.
- Piwowarski Władysław. 2000. *Socjologia religii*, Lublin: RW KUL.
- Rosmanowska Monika. 2008. *Ślubowali sobie... wolność*, w: „Gazeta Wyborcza. Kielce” 16.02.2008, na: <http://miasta.gazeta.pl/kielce/1,35255,4933865.html>.
- Sankari Nina. *Na humanistyczną tacę?*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5736/q,Na.humanistyczna.tace>, stronę przejrano: 2.09.2008.
- Stark Rodney. 1999. *Secularization, R.I.P.*, w: “Sociology of Religion” Vol 60, No 3, s. 249-273.
- Stark Rodney i Charles Y. Glock. 2003. *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: Władysław Piwowarski (red.), „Socjologia religii. Antologia tekstów”, Kraków: NOMOS, s. 182-187.
- Tufte Vinjar, Yngvild Kvaale. *Pogrzeby humanistyczne w Norwegii*, na: <http://psr.racjonalista.pl/kk.php/s,5990/q,Pogrzeby.humanistyczne.w.Norwegii>, stronę przejrano: 7.09.2008.
- Tyrała Radosław. 2008. *O polskich niewierzących i ich (relatywnym) statusie mniejszościowym*, w: Janusz Mucha i Bożena Pactwa (red), „«Status mniejszościowy» i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych”, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe, s. 209-227.
- Zawadzka, Anna. 2008. *Mit ręką ludzką uczyniony*, w: „Gazeta Wyborcza” nr 1, s. 8-9.
- Żygulski Kazimierz. 1981. *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.

Humanist wedding à la polonaise – contexts and consequences

Summary

The aim of my article is to show a new phenomenon connected with a ritual dimension of Polish religiosity – humanist weddings. First of them was taken place in Poland in 2007. That kind of weddings is designed rather for nonbelievers. Apart from civil weddings they are a secular alternative for religious weddings (which are usually catholic), the most frequent in our country. I want to show the course of previous ceremonies, the genesis of its appearing in Poland and the features make them different from other forms of wedding. In the next step I am going to consider more general problem – are the humanist wedding, because of their rarity, just the peripheral social phenomenon in Poland? In my opinion they are not, because I treat appearing this kind of wedding in our country rather as a one more manifestation of processes which are taken place not on the periphery but in the center of social system, I mean especially process of desacralization of the religious cult.

Streszczenie

Celem mojego artykułu jest przedstawienie nowego zjawiska związanego z rytualnym wymiarem polskiej religijności – ślubów humanistycznych. Pierwszy taki ślub zawarto w Polsce w 2007. Kierowane są przede wszystkim do osób niewierzących. Obok ślubów cywilnych stanowią obecnie świecką alternatywę dla najczęściej zawieranych w naszym kraju ślubów religijnych (na ogół katolickich). Przedstawić pragnę zarówno przebieg sześciu dotychczasowych uroczystości, genezę ich pojawienia się w Polsce oraz cechy różniące je od innych form ślubu. Następnie pragnę rozważyć problem o bardziej ogólnym charakterze – czy śluby humanistyczne, z uwagi na ich wciąż ograniczoną skalę, stanowią w Polsce zjawisko o charakterze peryferyjnym? Moim zdaniem tak nie jest, pojawienie się bowiem tej formy ślubu w Polsce traktuję raczej jako jeszcze jeden przejaw procesów zachodzących w samym centrum systemu społecznego, zwłaszcza procesu desakralizacji kultu religijnego.

Słowa kluczowe / Key words

ślub humanistyczny / humanist wedding; rytuały przejścia / rites of passage; niewierzący / nonbelievers; desakralizacja kultu religijnego / desacralization of the religious cult.