

Ewa Kozik

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-1129-0536>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.04>

Obecność *sacrum* w przestrzeni domowej – na przykładzie Ruchu Szensztackiego w gminie Suszec

.....

The presence of the *sacrum* in the homespace – based on the Schönstatt Movement in the Municipality of Suszec

Abstract: The purpose of this article is an anthropological and phenomenological description of religious experience among members of the Catholic vangelistic Schönstatt Movement, centered on the miraculous representation of Our Lady of Triflescence, which began its activity in 1914 on the initiative of Josef Kentenich, and which today develops on every continent by setting the task of joining religiosity with everyday life. The main religious practice of the Schönstatt Movement is to move chapels with copies of the miraculous picture from home to home. The text concerns the community of the Municipality of Suszec in Upper Silesia, where the author conducted field research, i.e. conversations with members of the Schönstatt Movement and participating observations in their parish. The reflection covers issues related to the mutual relations between the *sacrum* and the *profanum* and the way they are perceived by people associated with the Movement. In particular, attention is devoted to specific religious behavior resulting from the sense of the presence of the sacred in a space more strongly associated with the profane, i.e. at home. The accounts of Schönstatt Movement members and their attitudes towards this form of religiosity are presented. The text refers to the theories popular in the anthropology of religion and religious studies, which enable the recognition of the phenomenon of the sacred and a description of its features.

Keywords: everyday life, *sacrum*, religious experience, religiosity, Marian cult, sensualism

Słowa kluczowe: codzienność, *sacrum*, doświadczenie religijne, religijność, kult maryjny, sensualizm

.....

Szensztat wynaleziony

Celem niniejszego tekstu jest opis praktyk religijnych w gminie Suszec na Górnym Śląsku, związanych z zaangażowaniem jej mieszkańców w Ruch Szensztacki. W swoich rozważaniach chciałabym skupić się przede wszystkim na prezentacji zachowań o charakterze religijnym, które realizują się w przestrzeni domowej, a zarazem obrazują charakter współczesnej polskiej religijności. Fenomeny zaobserwowane pod-

czas uczestnictwa w życiu religijnym suszczan zostaną poddane próbie wyjaśnienia na podstawie kilku teorii przez antropologów religii, antropologów codzienności oraz fenomenologów.

Szensztat to katolicki ruch ewangelizacyjny założony w 1914 roku przez młodego niemieckiego duchownego Josefa Kentenicha, pracującego wówczas jako wychowawca w seminarium pallotyńów w niemieckiej miejscowości Schönstatt w Nadrenii-Palatynacie. Wśród członków Ruchu Szensztackiego powtarzana jest opowieść o tym, jak Josef Kentenich, członek Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (pallotyń) i ojciec założyciel Ruchu, podczas przeglądania katolickiej prasy został zainspirowany historią sanktuarium w Pompejach oraz działalnością adwokata Bartolo Longo, który ożywił życie duchowe i religijne wokół pompejańskiej bazyliki. Josef Kentenich stwierdził wtedy, że Schönstatt powinien zająć się tym samym co Pompeje, a mianowicie skupić się na postaci i kulcie Matki Boskiej, prosząc ją o wybaczenie i opiekę nad Europą, nad którą krążyło widmo rychłej wojny¹. Josef Kentenich najpierw sam powierzył Matce Boskiej swoje życie, a następnie stworzył osobny kult Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej.

Pallotyń zachęcał swoich uczniów oraz innych duchownych do wspólnego oddawania czci Maryi w kapliczce św. Michała Archanioła, w której spotykała się działająca już w Schönstatt Sodaliczka Mariańska. Jego gorliwość doprowadziła do faktycznej intensyfikacji kultu maryjnego, czego zwieńczeniem było zakupienie w miejscowym antykwariacie przez Kentenicha wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus na rękach. Dzieciątko Jezus na obrazie Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej rękami obejmuje Maryję, wtulając się w nią, zaś Maryja trzyma Dzieciątka na wysokości pasa. Matka na obrazie nie podtrzymuje dziecka od dołu, w rezultacie nogi Dzieciątka Jezus opadają swobodnie, a jego twarz skierowana w stronę patrzącego na obraz wyraża dziecięcą ufność i spokój (zob. fot. 1).

Współbraciom Josefa Kentenicha trudno było zrozumieć, dlaczego wybrał akurat ten wizerunek i dlaczego wokół niego miał od tamtej pory skupiać się ewangelizacyjny Ruch Szensztatu. Natomiast sam jego inicjator twierdził, że zakupiony obraz jest znakiem Bożej łaski oraz jej przychylności wobec rozpoczętych w Schönstatt działań. Maryja na obrazie uzyskała tytuł Matki Trzykroć Przedziwnej Zwycięskiej Królowej Szensztatu, a pod obrazem zamieszczono słowa: „Sługa Maryi nigdy nie zginie”. Przez następne lata kult wspomnianego obrazu, nazywanego w późniejszym czasie cudownym, rozwijał się bardzo szybko, co można wyjaśnić nie tylko głęboką wiarą jego założyciela i jego wychowanków, ale również potrzebami duchowymi osób znajdujących się w okolicy

1 Ruch Szensztacki w Polsce, <https://szensztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].

miejsowości Schönstatt, którzy, przeczuwając wybuch I wojny światowej, potrzebowali oparcia, poczucia bezpieczeństwa i wspólnotowości, co odnajdywali, uczestnicząc w rozwijającym się Ruchu².



Fot. 1. Matka Boska Trzykroć Przedziwna, źródło: parafiakryry.pl [dostęp: 10.12.2022].

Posługując się terminologią antropologiczną, zapoczątkowany przez Josefa Kentenicha ruch religijny można określić mianem tradycji wynalezionej, której cechą charakterystyczną jest tworzenie narracji o dziedzictwie kulturowym w taki sposób, że stosunkowo nowe fenomeny zaczynają funkcjonować w potocznym wyobrażeniu jako trwała, znacząca i istotna dla danej grupy społecznej tradycja (Hobsbawm, Ranger, 2008: 9–23). Nieznany wcześniej obraz Matki Boskiej i zorganizowanie jego kultu było działaniem, które zaowocowało powstaniem tradycji religijnej. Okazała się ona konstytutywna dla pałatynatu w Schönstatt.

Josef Kentenich nie wymyślił kultu maryjnego jako takiego, jednak jego inicjatywa będzie tutaj rozpatrywana jako przykład tradycji wynalezionej, która pojawiła się w najodpowiedniejszym dla siebie czasie, skutecznie odpowiadając na potrzeby wiernych. Eric Hobsbawm i Terrence Ranger tradycjami wynalezionymi nazywali te, których trudno doszukać się w historii danej grupy etnicznej, narodowej lub religijnej. Część z nich czerpie inspiracje z wydarzeń historycznych, jednak interpretuje je w nowatorski sposób, dopasowując wybrane treści do własnych po-

² *Ruch Szentszacki w Polsce*, <https://szensztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].

trzeb (Hobsbawm, Ranger, 2008: 9–23). Josef Kentenich również tego dokonał, stworzył kolejną odsłonę kultu maryjnego, nadając mu status prawdziwości ustanowionej odwiecznością istnienia, choć wszystkie swoje działania koncentrował wokół nieznanego wcześniej obrazu.

Innym wyróżnikiem wynalazczości Ruchu Szensztackiego są jego założenia, którymi kieruje się do dzisiaj, a jest rozpowszechniony na każdym kontynencie. Szukając informacji na temat Ruchu, dowiadujemy się przede wszystkim, że ma on na celu łączenie życia religijnego z życiem codziennym. Stąd też wziął się zwyczaj przenoszenia licznych kopii obrazu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej w pielgrzymiej wędrówce od domu do domu i jej „odwiedzin” w rodzinach, które dołączywszy do Ruchu, deklarują chęć przyjęcia Maryi do siebie na dwa lub trzy dni w każdym miesiącu. Emblematem Ruchu Szensztackiego jest kapliczka w kształcie domu umieszczona w okręgu, z którego rozchodzą się cztery promienie odpowiadające czterem stronom świata, co ma podkreślać pielgrzymkowy i ewangelizacyjny charakter działalności osób skupionych wokół wędrującego wizerunku Matki Boskiej (zob. fot. 2). Mowa o „wędrującej” kapliczce, ponieważ ze względu na ewangelizacyjny wymiar Ruchu Szensztackiego przyjęto w nim praktykę przekazywania sobie kapliczek z kopiami cudownego obrazu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej pomiędzy członkami.

Ruch Szensztacki dotarł do Polski w 1946 roku dzięki Instytutowi Sióstr Maryi, założonemu na terenie Otwocka-Świdra (koło Warszawy), którego celem było rozszerzenie kultu w krajach Europy zgodnie z ideą Josefa Kentenicha. Kult ten zaczął rozszerzać się po założeniu Instytutu Ojców Szensztackich w 1981 roku. Sam zwyczaj nawiedzania wiernych przez wizerunki maryjne jest znany od lat 50. XX wieku. Wówczas to odbyła się peregrynacja Matki Boskiej Częstochowskiej i towarzyszyły jej uroczystości nawiedzenia. Pierwsza peregrynacja odbyła się 26 sierpnia 1957 roku. Podczas tej uroczystości miało miejsce symboliczne dotknięcie oryginalnego obrazu z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej z jego kopią, która następnie była przewożona i pokazywana w różnych kościołach na terenie Polski, rozpoczynając od archikatedry warszawskiej. Celem wędrówki kopii częstochowskiego wizerunku Matki Boskiej było duchowe przygotowanie wiernych do obchodów Jubileuszu Chrztu Polski. Pomysłodawcą peregrynacji i uroczystych nawiedzin był kardynał Stefan Wyszyński.

Szensztacki cel łączenia codzienności z *sacrum* jest przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście, w którym chciałabym przedstawić, w jaki sposób mieszkańcy gminy Suszec na Górnym Śląsku w powiecie pszczyńskim interpretują własne doświadczenie religijne będące wynikiem uczestnictwa w Ruchu Szensztackim. Z perspektywy antropologii codzienności chciałabym przybliżyć, jak interpretują oni obecność

sacrum w przestrzeni domowej oraz jak opisują własne doświadczenie religijne wynikające z poczucia bliskości z Matką Bożą Trzykroć Przedziwną, której symbolem stał się jej wędrujący wizerunek. Swoje rozważania oprę na koncepcji religijności współczesnej oraz wynikach obserwacji uczestniczących i wywiadów fokusowych przeprowadzonych wśród członków Ruchu Szensztackiego w gminie Suszec, które zostały wykonane w marcu i kwietniu 2018 roku.



Fot. 2. Emblemat Ruchu Szensztackiego, źródło: misjonarzesopot.pl [dostęp: 10.12.2022].

Gmina Suszec ma charakter wiejski, a precyzyjniej: rolniczo-górnictwa, a na jej terenie znajduje się pięć parafii rzymsko-katolickich. Pod względem kultury religijnej słynie z szeroko rozwiniętego kultu maryjnego. Poza omawianym tutaj Ruchem Szensztackim, na terenie gminy Suszec powszechny jest między innymi kult tzw. Branickiej Maryjki, ogniskujący się wokół historii cudownie ocalałego z nawałnicy leśniczego Johana Łukasza. Rozpowszechniony jest również kult Matki Boskiej Fatimskiej, której kapliczka znajduje się na osiedlu w Suszcu, a przy której każdego trzynastego dnia miesiąca wierni gromadzą się, by wspólnie odmawiać *Różaniec*.

Obserwacja uczestnicząca polegała na przebywaniu w domach członków Ruchu Szensztackiego podczas przyjmowania przez nich wędrującej kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, a co za tym idzie: udział w rodzinnych modlitwach przy kapliczce i obserwację zachowań respondentów w stosunku do przedmiotu peregryna-

cji. W wywiadach fokusowych wzięło łącznie udział dwadzieścia osób³, z czego cztery nie były członkami Ruchu Szensztackiego, niemniej chciały wyrazić swoją opinię na temat tej praktyki religijnej. Przeprowadzono dwa wywiady fokusowe. W pierwszym udział brało trzynaście osób, które łączyły stosunki sąsiedzkie oraz koleżeńskie. Były to osoby związane z parafią św. Stanisława w Suszcu oraz z parafią pw. M.M. Kolbego w Rudziczce. W drugim wywiadzie wzięło udział siedem osób związanych z parafią św. Stanisława w Suszcu, której dawny proboszcz Krzysztof Winkler wprowadził do parafii kult Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, Królowej Szensztatu. Wywiady odbyły się w domach respondentów, gdzie w swobodnej i miłej atmosferze podjęto refleksję na temat sposobu interpretowania obecności świętego wizerunku w przestrzeni domowej. Wszyscy respondenci znali badaczkę – parafiankę z Suszca, dlatego rozmowy były przeprowadzone w atmosferze szczerości, akceptacji i zrozumienia. W celu zachowania anonimowości osób biorących udział w rozmowach, wypowiedzi zostały opatrzone skrótem „SUZ” (oznaczającego tutaj mieszkańca gminy Suszec) oraz numerem odpowiadającym każdemu z rozmówców.

Antropologia codzienności i fenomenologia *sacrum*

Antropologia codzienności, pomimo swojej rosnącej popularności wśród młodych badaczy zajmujących się kulturą żywienia, nowymi mediami i szeroko rozumianym „stylem bycia”, pozostaje nadal nieoczywistą przestrzenią naukowych rozważań. Dzieje się tak dlatego, że codzienność, czyli to, co „tu i teraz” jest zawsze naszym tłem, jest przezroczysta, dlatego potrzebuje niezwykle wnikliwego oka, które dostrzeże jej bogactwo (Sulima, 2000). Pierwsze, intuicyjne skojarzenia z codziennością naprowadzają na trop zwyczajności, nieuniknionej namacalności doświadczeń i wrażeń. Religioznawcy sferę opisywaną przez antropologię codzienności zwykli nazywać *profanum*, często używając tej kategorii w opozycji do *sacrum*, czyli elementów rzeczywistości, którym przypisuje się transcendentny wymiar/elementów rzeczywistości charakteryzujących się transcendentnym wymiarem i które wymykają się doświadczeniu codzienności oraz mają znamiona cudowności (Kehrer 1996). W literaturze *sacrum* jest definiowane w tak różnorodny sposób, że chcąc posługiwać się tym pojęciem, najlepiej wskazać czynnik,

3 Ze względu na ochronę danych osobowych respondentów nie podaję szczegółowych danych dotyczących ich wieku oraz wykonywanego zawodu. Społeczność suszczan jest mocno zintegrowana, dlatego podanie większej ilości informacji mogłoby przyczynić się do niespełnienia warunku anonimizacji osób biorących udział w badaniu.

w stosunku do którego (lub pod wpływem którego) opisywana świętość nabiera właściwych sobie cech.

Takimi czynnikami lub elementami rzeczywistości, za pomocą których możemy wskazać sferę *sacrum*, mogą być na przykład przestrzeń i poczucie obecności sił nadprzyrodzonych w obecności określonych przedmiotów lub w danych sytuacjach. Architektura sakralna, opisy doświadczeń religijnych dokonujących się w świątyniach i innych przestrzeniach posiadających charakter *sacrum*, udowadniają, że w takich miejscach wyraźnie odczuwa się inne napięcie, odmienny *genius loci* od sfery *profanum*. Nie jest ono konstytuowane przez jakiekolwiek mierzalne lub weryfikowalne charakterystyczne cechy, lecz przez samo nastawienie i doświadczenie osób odwiedzających dane miejsce o charakterze sakralnym, chciałoby się powiedzieć: „przeżywających dane święte miejsce”. Patrząc z antropologicznej perspektywy, można powiedzieć, że to człowiek staje się twórcą swoich świętych miejsc, których atmosfera oraz samonarzucający się kod postępowania sprzyja modlitwie i przeżywaniu wiary, doświadczaniu obecności bóstwa (Zimnica-Kuzioła, 2013; Otto, 1999).

Takie święte miejsca są tworzone przez człowieka również w przestrzeni domowej, w której odbywają się najbardziej prozaiczne z ludzkich czynności. Dom to przede wszystkim miejsce prywatne, które nie powinno wymuszać jakiegokolwiek innego zachowania osób w nim mieszkających, poza spontanicznymi odruchami mającymi zaspokoić ich podstawowe potrzeby. Dom, czyli miejsce, w którym się budzimy, przygotowujemy do pracy, gotujemy, dbamy o higienę, gdzie przeklinamy i nie wstydzimy się głośno śmiać. Modlitwa w domu jest zgoła czymś innym od tej w świątyni, jednak etnografia odnotowała wiele przykładów, w których niektóre materialne fenomeny *sacrum* z powodzeniem odnajdywały swoje miejsce w przestrzeni domowej. Wystarczy wspomnieć o figurkach św. Wawrzyńca stawianych nad kuchenką, wizerunkach św. Floriana (Bielak, 2017: 7–11), mającego chronić dom przed pożarami i powodzią, oraz o tak zwanych „świętych kącikach”, które jeszcze sto lat temu znajdowały się w każdej chłopskiej chacie, co dziś chętnie reprodukowane jest w muzeach etnograficznych i skansenach. Dany fragment przestrzeni domowej posiadający cechy świętości sprawia, że domownicy w jego pobliżu zaczynają zachowywać się inaczej, wywiera swoisty wpływ na użytkowników danej przestrzeni. W Suszcu znajduje się wiele przydrożnych kapliczek, a w domach respondentów, poza wspomnianym wędrującym wizerunkiem Matki Boskiej z Szensztatu, znajdują się liczne przedstawienia Matki Boskiej, świętych (m.in. św. Floriana) oraz wizerunek Jezusa Miłosiernego. Jednak stosunek do wspomnianych wizerunków okazuje się różny w zależności od tego, czy jest symbolem *sacrum*, obrazu zawieszonego na jednej ze ścian, czy „odwiedza” dom tak jak kapliczka Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej.

To, czym jest w danym kontekście *sacrum*, zależy do tego, z czym je porównujemy, co stanowi tło oraz punkt odniesienia wobec tego, co zostaje przez nas zinterpretowane jako wyjątkowe, czyli w pewnym sensie obce, odmienne od tego, co znamy i z czym stykamy się na co dzień (Kajfosz, 2009: 159–160). *Sacrum* i *profanum* istnieją w stałej zależności, jedno ustanawia drugie na podstawie sposobu, w jaki człowiek odbiera świat, co dyktowane jest przez kulturę, język i religię. Dlatego też *sacrum* nie może być utożsamiane z niczym stałym, nieustanna relacja z tym, co profaniczne, uniemożliwia ulokowanie go gdziekolwiek na stałe. Wszystko zależy od konkretnego kontekstu i sytuacji, w której znajduje się człowiek i w której rozpoznaje coś jako zwykłe albo jako wyjątkowe, wykraczające poza granice jego codziennego doświadczenia (Kajfosz, 2009: 160). Jedno można jednak uznać z całą pewnością: *sacrum* i jego egzemplifikacje w postaci obrazów, figur czy kapliczki, bez względu na to, w jakim kontekście się znajduje, czy jest to świątynia, kapliczka przy drodze, cmentarz czy dom, ma wpływ na zachowanie oraz samopoczucie osób, które funkcjonując w określonym uniwersum symbolicznym, rozpoznają dane fenomeny jako świętość napełniającą ich niecodziennymi doznaniem (Hemka, Olędzki, 1990).

Dokładnie na tym chciałabym się skupić w dalszej części tekstu: na fenomenologicznym opisie odczuć, wrażeń i zachowań, jakie w mieszkańcach gminy Suszec wywołuje obecność *sacrum* w ich własnych domach. Wydaje się, że ze względu na niestały charakter *sacrum* tylko w ten sposób możemy podejmować się prób jego charakterystyki (Csordas, 1997). W tym momencie korzystam z metod, jakimi posługiwał się również Alfred Schütz, fenomenolog, który w swoich analizach, skupiających się na życiu codziennym, nie ograniczał się do samego opisu zjawisk, ale starał się również zrozumieć sposoby ich percepcji oraz wskazać ich wzajemne koherencje (Schütz, 1962). W ten sam sposób chciałabym przystąpić teraz do opisu fenomenu *sacrum* w postaci domowych, mobilnych kapliczek z obrazem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, funkcjonującego w codzienności mieszkańców gminy Suszec.

Tym, co sprowokowało niniejszą refleksję nad codziennością w odniesieniu do poczucia obecności *sacrum*, jest nastawienie członków Ruchu Szensztackiego do obrazu Matki Boskiej, który przyjmują pod swój dach, a także sposoby ich zachowania oraz osobiste relacje, w których w niezwykle wymowny sposób ujawnia się ludzka potrzeba waloryzowania przestrzeni. W trakcie czasowego goszczenia w domu cudownego obrazu sfera *profanum* i *sacrum* przenikają się. Kontekst uczestnictwa w Ruchu Szensztackim sprawia, że w odczuciu jego członków przestrzeń domowa zostaje zawłaszczona przez ów materialny symbol *sacrum*, którym jest wędrujący wizerunek Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej (zob. fot. 3).



Fot. 3. Przykład umiejscowienia kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej w przestrzeni domowej, źródło: <https://szensztat.katowice.pl/2018/11/18/suszec-odwiedziny-matki-bozej-w-polskim-auxiliarze/> [dostęp: 21.03.2023].

Gość w dom, Bóg w dom?

Celem rozmów przeprowadzonych z członkami Ruchu Szenszackiego w Suszcu było odnotowanie specyficznych zachowań w przestrzeni domowej wywołanych obecnością *sacrum*, które „odwiedza” (SUZ 4)⁴ dom i „gości” (SUZ 16) w nim. Cudzyśłów nie jest tutaj przypadkowy. Mieszkańcy Suszca używają specyficznego dyskursu, mówiąc o przyjmowaniu wędrującej kapliczki. Sfera językowa ujawnia ich nastawienie wobec tego fenomenu odczucia obecności *sacrum*, które za sprawą udostępnienia Maryi miejsca w swoim domu, znosi niektóre aspekty świętości, o których pisał Rudolf Otto. Dwa przeciwstawne bieguny doświadczenia religijnego, *misterium tremendum* i *misterium fascinans* (Otto, 1999), tracą moc swojego oddziaływania. Ci sami ludzie, którzy w kościele wołają wspólnie „Matko Boska!”, zwracając się do Maryi z szacunkiem i bojaźnią – w domu, przy wędrującej kapliczce Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, mówią „nasza Maryjka” (SUZ 2); „mamy gościa” (SUZ 7); „Maryjka siedzi sama” (SUZ 1); „Trzeba jej zrobić miejsce na stole, bo pijemy teraz kawę” (SUZ 1).

Przytoczone przykłady zaczerpnięte są z licznych obserwacji uczestniczących, podczas których pierwszym zdumieniem było niezwykle oso-

⁴ Tekst ujęty w cudzyśłów stanowi przykład wypowiedzi informatorów. Transkrypcje zostały wykonane zgodnie z gwarą śląską, która dominuje wśród mieszkańców gminy Suszec.

bowe i poufałe traktowanie Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej na obrazie umieszczonym w wędrującej kapliczce. Okazało się, że goszczenie u siebie Matki Boskiej poprzez przyjmowanie pod swój dach wędrującej kapliczki, nie jest traktowane symbolicznie, a raczej dosłownie. Goszczenie „Maryjki” opisywano jako swoisty obowiązek, ponieważ gość to zawsze gość: wymaga więc uwagi, poświęcenia mu czasu, porzucenia dla niego codziennych zajęć lub włączenia go w nie. Ten wymiar *sacrum* oraz zachowania, jakie wywołuje ono wśród członków Szensztatu, nie przypomina tego, co obserwujemy w kościele podczas nabożeństw. Tam również „Maryjka”⁵ wysłuchuje swoich wiernych, jednakże według relacji suszczan ich wyznania nie dotyczą wtedy tego, o czym mają odwagę opowiedzieć w swoim domu, wówczas gdy „przy kawie” usiądą przed wędrującym obrazem i w myślach lub na głos zdecydują się opowiedzieć gościowi o prozie życia.

Jedna z młodszych członkiń Ruchu Szensztackiego (zajmująca się na co dzień pracą biurową) opowiedziała mi, jak po całym dniu pracy, kiedy reszta rodziny poszła już spać, nalała sobie lampkę czerwonego wina z zamiarem odprężenia się i odpoczynku po długotrwałym stre-sie. Wyznała, że tamtego wieczoru nie czuła, że jest sama, więc usiadła naprzeciwko cudownego obrazu i, pijąc wino, zaczęła w myślach zwierzać się „Paniynce” ze spraw, którymi na ogół nie zajmowała się w codziennych modlitwach (SUZ 13). Starsze osoby przyznawały, że preferują ustalone modlitwy, takie jak *Różaniec*, *Anioł Pański* lub *Koronka do Miłosierdzia Bożego*, jednak ze względu na domową przestrzeń ich modlitwy stawały się bardziej „swojskie” (SUZ 14), bliższe codziennym troskom, w pewnym sensie bardziej błahe, a zarazem bliższe życiu ze względu na swoją nieustającą aktualność i namacalność.

Poczucie realnej obecności Matki Boskiej w domostwie za sprawą goszczenia u siebie jej wizerunku, przyjmowana jest jako pewnik. Sam wizerunek, niewyróżniający się od innych przedstawień ikonicznych, traktowany jest zatem jak żywa osoba. Dlatego Matka Boska nie może stać tyłem do domowników i powinna być odwrócona od ekranu telewizora, na którym przecież mogą wyświetlać się nieestosowne sceny. Większość członków Ruchu preferuje przenoszenie kapliczki z miejsca na miejsce, żeby „Maryjka” nie była sama.

„I czasami to jo tak grzesza, bo przichodzi wieczór, chca se siednąć i godom: »Paniynko, a chcesz też piwa?«” (SUZ 5)

„I my się tu razem do ni modlmy, ale jak przidzie pora, to babka bierze Jom pod pachę i idymy na *M jak miłość*.” (SUZ 3)

5 Tak powszechnie mówi się w Suszczu o Matce Boskiej Szensztackiej, ale również o figurze Matki Boskiej w lesie na Branicy.

Ludzie zwracają się do niej bezpośrednio, niejako dyskutując o codziennych sprawach. Moi rozmówcy przyznawali, że rozmowy te trudno by nazwać modlitwami czy aktami strzelistymi (Szczych, 2014). Obrazowi Matki Boskiej w przestrzeni domowej towarzyszą uczucie bliskości, poczucie przynależności, jak gdyby za jego sprawą „Maryjka” stawała się kolejnym członkiem rodziny i gościem honorowym.

Jedynie cztery osoby przyznały, że regularnie przygotowują specjalne miejsce dla kapliczki, swego rodzaju ołtarze ze świecami i kwiatami. Członkowie Ruchu twierdzą, że zawsze pojawia się u nich potrzeba stworzenia takiego miejsca, jednak w praktyce „wołą mieć Maryjkę obok siebie” (SUZ 2), dlatego nawet w przypadku tworzenia dla niej honorowego miejsca, które sprzyjałoby ciszy i modlitwie, „Maryjka brana jest pod pachę” (SUZ 16), by „czynnie” uczestniczyć w życiu domowników. Podczas wywiadu jedna z respondentek zwróciła się do bliskiej osoby tymi słowami:

„Prziniyś Jom [Maryjkę – E.K.] tu, niech posłucho!” (SUZ 2)

Zjawisko to nie jest niczym nowym, bo to, co udaje się zaobserwować wśród członków Ruchu Szentszackiego, to obraz współczesnej, katolickiej religijności, która poprzez zanurzenie w codzienności tworzy wyjątkowy rodzaj doświadczenia religijnego. Możemy je właśnie definiować jako poczucie obecności *sacrum*, a jednocześnie próby jego oswojenia.

Interpretacje

Z relacji moich respondentów wynika, że podczas tych kilku dni, kiedy wędrująca kapliczka jest w ich domach, czują, jak zmienia się przestrzeń, zdają sobie sprawę, że domostwo nabiera wtedy jak gdyby innych właściwości, choć trudno jest im je zdefiniować. Ta konstatacja przychodzi często dopiero wtedy, gdy „Maryjka” zostaje odprowadzona do kolejnego domu, mija wtedy poczucie obecności *sacrum*. Według relacji członków Ruchu, doświadczają oni w tych momentach uczucia pustki i osamotnienia.

Podczas wywiadu osoby te zgodnie przyznały, że trudno jest mówić im o wędrującej kapliczce jedynie jako o przedmiocie, ponieważ opisywane tutaj doświadczenie obecności *sacrum* określali jako zbyt narzucające się i niemożliwe do zignorowania. Z jednej strony przyznawali, że podczas odwiedzin kapliczki w ich domach zadawali sobie pytania, jak mogliby pić alkohol, przeklinać, a czasem nawet i pracować, skoro „Maryjka się patrzy” (SUZ 7), z drugiej zaś strony, jak pokazały wcześniejsze przykłady, wielu z nich zachowuje się w obecności wizerunku Matki Bożej swobodnie, włączając obecność *sacrum* do codziennych czynności,

również towarzyskich. Relacja ta sprzyjała przemianie sformalizowanej modlitwy w zwierzenia, jak odpowiadała o tym młoda pracowniczka biurowa (SUZ 13). Przenoszenie wędrującej kapliczki w różne miejsca w swoich domach uzasadniano też tym, że „Maryjka” nie może być sama.

Jednakże to domowe doświadczenie religijne ma również inne odśłony, niekoniecznie idące w parze z popularyzacją kultu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej. W gminie Suszec znalazły się bowiem osoby przeciwne takim formom kultu maryjnego, które wyznawały: „nie lubię takiej szopki” (SUZ 8). Kilka relacji wskazywało, że „goszczenie w domu Matki Boskiej” (SUZ 15) kojarzy się z profanacją, a dom odbierany jest jako miejsce niegodne świętości. Jedna z rozmówczyń, utrzymująca samodzielnie swojego uzależnionego od alkoholu brata, powiedziała wprost, że „nie chce gorszyć Maryjki” (SUZ 9). Inne osoby twierdziły też, że zawsze po odwiedzinach kapliczki mają wyrzuty sumienia, że mogli zrobić dla niej coś więcej, przyjąć ją bardziej godnie i lepiej się zachowywać.

Znaleźli się również i tacy, którzy instynktownie wyczuwali wynalazczość owego kultu i otwarcie zadawali pytanie: „W czym Matka Boska wędrująca w postaci licznych kapliczek może być lepsza od Matki Boskiej Częstochowskiej lub Licheńskiej” (SUZ 10)? Te rozważania dotyczą problematyki kultu maryjnego w ogóle, który ma tak wiele odmian, że zajmując się nim badawczo, chciałoby się mówić nie o kulcie, lecz o kultach. Jednakże na potrzeby niniejszego tekstu zostaliśmy przy tym, że mowa o jednym, choć niezwykle zróżnicowanym kulcie skupionym wokół osoby Matki Jezusa Chrystusa.

W poruszonym tutaj zagadnieniu szczególną uwagę zwracają refleksje członków Ruchu Szentsztackiego, które nie były wolne od wątpliwości. Ich wypowiedzi wskazywały na to, że stając się częścią Szentsztatu, zmuszeni byli do samodzielnej interpretacji tego rodzaju praktyk religijnych. Niezwykle obrazowy był dla mnie dialog trzech członków Ruchu Szentsztackiego, emerytów z gminy Suszec związanych z górnośląską kulturą górniczą:

SUZ 19: „No i też tak Baśka godała, że ona to yno w częstochowską wierzy...”

SUZ 8: „Zwłaszcza, że ta jest niemiecka!”

SUZ 6: „To wszystko jest jedna Paniynka, tylko, że ta nas nawiedzo... tak se chodzi od chałpy do chałpy”.

W tych wypowiedziach ujawnia się charakter współczesnej religijności katolickiej, którą dawniej nazwalibyśmy religijnością ludową. Być może najodpowiedniejszym określeniem byłaby „religijność codzienna”. Jest to rodzaj przywiązania i sposób odczuwania sfery *sacrum* oraz aktywne, automatyczne i intuicyjne włączanie jej w przestrzeń codzienności, której symbolem jest dom. Jest to specyficzna relacja pomiędzy *orbis*

interior a orbis exterior – sensualizm doświadczenia religijnego, w którym ukazuje się złożoność religijności typu ludowego, która ma zdolność do prostego, intuicyjnego przekraczania granic pomiędzy *sacrum* a *profanum* (Stomma, 1986). Współczesna religijność katolicka ma zdolność łączenia sprzecznych elementów w spójną całość, wiara niweluje różnice, tworząc w religii synkretyzm zdolny funkcjonować w dowolnym środowisku (Zimnica-Kuzioła, 2013). Jest to rodzaj religijności bardzo luźno związanej z dogmatami, religijności, która pozwala członkom Ruchu Szensztackiego poczuć obecność *sacrum* w przestrzeni domowej.

Zróżnicowane relacje członków Ruchu Szensztackiego są przykładami tego, co Alfred Schütz nazywał wiedzą potoczną, pozwalającą spontanicznie łączyć ze sobą różne punkty widzenia, które w refleksji mogłyby okazać się sprzeczne (Schütz, 1962). W perspektywie fenomenologicznej trudno oprócz tego mówić o rzeczy samej w sobie, jako że sposób, w jaki jest ona postrzegana, określony jest przez sytuację, w której znajduje się odbiorca i która określa jego sposób percepcji zjawiska (Niżnik, 1977).

Reasumując tę część rozważań, trzeba stwierdzić, że możemy wyróżnić dwa rodzaje przeżywania „odwiedzin” (SUZ 3) wędrującej kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej. Pierwszy z nich polega na traktowaniu tego symbolu *sacrum* w kategorii gościa, któremu należy się specjalne traktowanie, któremu należy przygotować specjalne miejsce, zapalić świece i przynieść świeże kwiaty. Osoby reprezentujące ten punkt widzenia przyznawały, że unikają używania wulgaryzmów w obecności Maryi, a nawet powstrzymują się od wykonywania prozaicznych czynności podczas kilkudniowego goszczenia wędrownej kapliczki z obrazem. Mają tutaj na myśli takie czynności jak rozmowy na trywialne, codzienne tematy, przebieranie się, słuchanie muzyki oraz spożywanie posiłków w tym samym pomieszczeniu, w którym znajduje się kapliczka. Wedle drugiej strategii wizerunek Matki Bożej był traktowany w sposób personalny, jak członek rodziny, z którym rozmawia się o wszystkim i przy którym można wykonywać różnorakie czynności. Bez względu na sposób interpretacji i sposób przeżywania tego doświadczenia, obecność wędrującej kapliczki wymaga od członków Ruchu Szensztackiego ponownego odniesienia do codzienności, czyli tego, jak w codzienności mogą realizować różne wymiary religijności.

Religia przeżywana a przestrzeń

Ze względu na to, że zdecydowana większość moich rozmówców zdradzała, że „Maryjka” podczas odwiedzin traktowana jest jak członek rodziny i przyjaciółka, a zarazem ktoś, w obecności kogo czujemy się nieswojo, zauważam potrzebę pochylenia się nad tym, co w literaturze

określane jest jako religia przeżywana, która odwołuje się zarazem do praktyki, ponieważ obejmuje zarówno zewnętrzne wymiary religijności, takie jak udział w nabożeństwach, przywiązanie do materialnych manifestacji i konceptualizacji *sacrum*, jak i do przeżycia, czyli doświadczenia religijnego (Niedźwiedź, 2014: 331). W religii przeżywanej uwzględnia się również jej wpływ na stosunki społeczne, tożsamość oraz identyfikację z innymi członkami danego wyznania. Związki społeczne oraz stosunki pomiędzy wyznawcami tej samej religii wyrażają się w symbolach charakterystycznych dla tej grupy oraz w sytuacjach i zachowaniach religijnych (Niedźwiedź, 2014: 332). Koncepcja religii przeżywanej odwołuje się też do doświadczenia ciała oraz jego związku z przestrzenią, jego odniesień do danej przestrzeni. Wszystko, o czym była mowa do tej pory, dotyczy procesu sakralizacji przestrzeni, w tym wypadku domowej (*orbis interior*), która poprzez styczność z *sacrum* prowokuje nowe zachowania religijne (Niedźwiedź, 2015). Stefan Czarnowski, opisując religię, zaznaczył, że kult obrazów znaczy dla wyznawców coś o wiele większego niż samo skupienie wokół wizerunku. Liczy się to, że staje się on symbolem w najczystszej postaci, ponieważ wizerunki w percepcji osoby wierzącej stają się streszczeniem przedstawianych postaci, tym samym mają one udział w ich istocie. Ujmuje to tak:

W tym zespole przedstawienia rzeczy świętej z jej wizerunkiem, tak daleko idącym, że dochodzącym nieomal do utożsamienia, przejawia się niewątpliwie pewna mentalność religijna, mało lub zupełnie niezdolna do rozróżnienia rzeczy świętej od jej wyrazu, czynności obrzędowej od wywołanego przez nią lub towarzyszącego jej wzruszenia, symbolu lub reprodukcji od treści istotnej i wzoru (Czarnowski, 1956: 100).

Sensualizm doświadczenia religijnego zakłada, że będzie ono także doświadczeniem realnym, namacalnym, dziejącym się w jakiejś przestrzeni i determinującym zarazem jej charakter. Pojęcie sensualizmu religijnego pozwala nam lepiej zrozumieć relacje członków Ruchu Szensztackiego, którzy w różnorodny sposób próbowali poradzić sobie z poczuciem obecności *sacrum* w przestrzeni domowej, które wynikało przecież z zaobserwowania pewnych różnic, które dokonywały się w ich zachowaniach, potrzebach, refleksjach, ale też w trudnym do opisu wrażeniu, które zazwyczaj mamy, mówiąc, że czujemy się gdzieś „jak w domu”. Dom odwiedzany przez materialną manifestację świętości przechodzi przemianę, która nie jest jednak odnotowywana na podstawie rozbudowanych przemyśleń czy dyskusji, ale zawiera się w odczuciach natury percepcyjnej, poprzez dostrzeżenie, że „w domu jest jakoś inaczej” (SUZ 7), „bez Maryjki jest pusto” (SUZ 5), „dom jest spokojniejszy i cichszy, kiedy nas odwiedza” (SUZ 6). Przeżywanie religii w ten sposób dotyczy percepcji

w takim stopniu, w jakim dotyczy ono przestrzeni, o której wspominałam wcześniej, wskazując, czym różni się *sacrum* w miejscu intencjonalnie dla niego przeznaczonym, czyli w świątyni, od *sacrum* realizującego się w przestrzeni domowej.

W zrozumieniu tego materialnego fenomenu *sacrum*, jakim są wędrujące kapliczki Matki Boskiej Trzykróć Przedziwnej, może pomóc pojęcie sensualistycznej nierozróżnialności, wprowadzone przez Joannę Tokarską-Bakir, która rozwinęła koncepcję Stefana Czarnowskiego, zarazem kwestionując ją z fenomenologicznego punktu widzenia (Tokarska-Bakir, 2000). Nierozróżnialność ta wyjaśnia, dlaczego członkom Ruchu łatwiej jest się zwracać do wędrujących kapliczek niż do wiszącego „od zawsze” na ścianie w sypialni wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej, dlaczego to właśnie temu wizerunkowi nadawane są cechy ludzkie, a nawet traktuje się go jak członka rodziny. „Wędrowanie” wspomnianego wizerunku, inaczej nazywane „odwiedzunami” lub „wizytą Paniynki” nadaje mu cech ludzkich, w wyniku czego zaciera się poczucie, że wędruje jedynie wizerunek, a nie sama świętość.

Zachodzi nierozróżnialność pomiędzy znakiem a jego przedmiotową formą, która sprawia, że wędrujące kapliczki Matki Boskiej Trzykróć Przedziwnej nie są odbierane jako znak obecności *sacrum*, ale jako *sacrum* w swej istocie. Wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, który „od zawsze” znajduje się na ścianie, jest znakiem, który może znajdować się w takiej przestrzeni jak małżeńska sypialnia, natomiast według relacji respondentów Matka Boska Trzykróć Przedziwna odbierana jako gość w przestrzeni domowej, nie powinna znajdować się w miejscach takich jak sypialnia, gdzie mogłaby „być świadkiem” niestosownych sytuacji. W myśl semiotyki Charlesa Peirce’a obraz „Paniynki” występuje tutaj jako znak ikoniczny, co znaczy, że odbierany jest jako tożsamy z tym, co przedstawia (Peirce, 1958). Reprezentacja Maryi w szensztackim obrazie w percepcji odbiorcy jest rzeczywistą Maryją.

Religijna legitymizacja sprawia, że wędrujące kapliczki, przechodząc z rąk do rąk, stają się realnymi, namacalnymi elementami życia społecznego w danym kręgu sąsiedzkim, a tym samym są bliżej codzienności. Matka Boska w opisywanym obrazie przestaje być kimś obok lub ponad ludźmi i ich codziennością, a staje się częścią rodziny i społeczności. Według relacji członków Ruchu, Madonna wkraczająca w codzienność uświęca ją, jednocześnie nabierając cech charakterystycznych dla tej codzienności, dla świata życia. Nie tylko więc przestrzeń zawłaszczana jest przez *sacrum*, ale również samo *sacrum* staje się od tej przestrzeni zależne, ulega jej. Wszystkie te procesy rozgrywają się w obszarze przeżycia religijnego, które wyraźnie ulega zewnętrznym uwarunkowaniom. To, gdzie się modlimy, z kim, w jakiej intencji, w jakiej pozycji i w jakim stroju, bywa istotniejsze od samej modlitwy.

Zakończenie

Niniejszy tekst nie miał na celu ukazania nowego zjawiska ani odnotowania jakiegokolwiek niezwykłości w całokształcie katolickiej religijności, raczej chodziło o wzbogacenie stanu wiedzy na temat religijności ludowej o kolejne studium przypadku. Zwrócenie uwagi na Ruch Szentszacki w gminie Suszec motywowane było docelową chęcią ponownego pochylenia się nad niezwykle bogatym krajobrazem polskiej kultury religijnej. W analizie wywiadów fokusowych wykorzystałam dobrze znane i powszechnie stosowane koncepcje zaczerpnięte z antropologii religii, wzbogacając je o konkretny przykład z życia.

Kultura to inaczej sposób bycia w świecie, strategia postępowania określona wzorami, normami, zakazami i nakazami, a zarazem symbole, materialne i niematerialne dziedzictwo – czym również jest kultura religijna, która nabywana jest niezależnie od ewentualnego zaangażowania. Jak zaznaczał Stefan Czarnowski, nie jest ona tym samym, co wynikałoby z katechizmu i choć obejmuje ona wszystko, co zwykliśmy nazywać doświadczeniem religijnym, wykracza również poza nie (Czarnowski, 1956: 90–101). Analiza doświadczenia religijnego wśród członków Ruchu Szentszackiego stanowi kolejny przykład sposobu funkcjonowania religijności przeżywanej, wzbogaca również debatę nad kultem maryjnym w Polsce i przede wszystkim stanowi kontynuację rozważań nad relacją ciała i przestrzeni, a także oddziaływania świętości na obie z tych sfer. Najważniejszym wnioskiem z przeprowadzonych badań fokusowych jest jednak kwestia różnicy pomiędzy obiektami przynależącymi do sfery *sacrum*. Skłonność mieszkańców gminy Suszec do nadawania wędrującemu wizerunkowi cech ludzkich oraz ich wrażliwość na odczuwanie obecności Matki Boskiej Szentszackiej w przestrzeni codziennej świadczą o tym, że praktyka wędrowania i przekazywania sobie kapliczki z wizerunkiem Maryi nadaje mu inny status. Ten rodzaj *sacrum*, które staje się gościem i uczestniczy w życiu rodzinnym, staje się bliższe codzienności, a tym samym bliższe życiu. Przestaje być znakiem obecności *sacrum*, a staje się samą świętością, odczuwaną sensualnie.

Bibliografia

- Bielak A., 2017, *Święty Florian w polskiej tradycji ludowej*, „Pismo Folkowe”, nr 132, s. 7–11.
- Csordas T.J., 1997, *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*, Oakland, University of California Press.
- Czarnowski S., 1956, *Dzieła. Studia z historii kultury*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Hemka A., Olędzki J., 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1(44), s. 8–14.
- Hobsbawm E., Ragner T., 2008, *Tradycja wynaleziona*, przeł. F. Godyń, P. Godyń, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kajfosz J., 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kehrer G. 1996, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piezga, Kraków, Zakład Wydawnictw CZSR.
- Niedźwiedź A., 2014, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 327–338.
- Niedźwiedź A., 2015, *Religijność przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków, Libron.
- Niżnik J., 1977, *Fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy*, „Studia Filozoficzne”, nr 135, s. 83–97.
- Otto R., 1999, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa, Thesaurus Press.
- Peirce C.S., 1958, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, W. Burks, Cambridge, Mas., Harvard University Press.
- Stomma L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Schütz A., 1962, *Collected papers I*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Szczych J., 2014, *Akty strzeliste jako wyrazy wiary i pobożności chrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 2, s. 101–111.
- Tokarska-Bakir J., 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Zimnica-Kuzioła E., 2013, *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Inne źródła

- Emblemat Ruchu Szentsztackiego*, misjonarzessopot.pl [dostęp: 10.12.2022].
- Matka Boska Trzykroć Przedziwna*, parafiakryry.pl [dostęp: 10.12.2022].
- Przykład umiejscowienia kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej w przestrzeni domowej*, <https://szensztat.katowice.pl/2018/11/18/suszec-odwiedziny-matki-bozej-w-polskim-auxiliarze/> [dostęp: 21.03.2023].
- Ruch Szentsztacki w Polsce*, <https://szensztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].
- Wypowiedzi respondentów.

.....

Ewa Kozik, dr – absolwentka etnologii na Uniwersytecie Śląskim oraz religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim. Asystentka naukowo-dydaktyczna na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego. Prowadzi badania netograficzne, w których łączy klasyczną metodę etnograficzną z narzędziami etnolingwistyki, semiotyki i socjologii wiedzy. Jej największą pasją jest pogłębianie wiedzy o człowieku i wszelkich jego przejawach w świecie, dlatego specjalizuje się w takich tematach jak religijność ludowa, teorie spiskowe i fake newsy. Jej naukowym dociekaniom przyświeca przekonanie, że kultura, czyli rzeczywistość kreowana przez człowieka i jego sposób życia, jest systemem, w którym wszystkie elementy są ze sobą powiązane, a brak któregokolwiek z nich wymusza powstanie czegoś nowego, co wypełni pustkę.

.....