

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/251
2014

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. (0 22) 625 26 42
www.ptr.edu.pl
estachowska@ptr.edu.pl

Druk

Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak – ul. Piwna 1, 61-096 Poznań

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Adam Mickiewicz University

Department of the Study of Religion and Comparative Research

Between the temptations of privatizing and globalizing religion

Both the temptations mentioned by the title above have been – and are – present within many religions and beliefs, as well as the religion-driven actions of individual believers. No in-depth research is needed to state that these temptations are of a character pertaining to inner- and outside-religion, but the research makes it possible to show a variety of these conditions, and how they vary along the means of expression of the above mentioned temptations. One of the inspirations for further research has stemmed and still stems from the comparative analyses of religion sociologists. Max Weber is one of the iconic researchers, but it must be noted that his studies were biased within the scope of the field. He was interested mainly in the impact of religious ethics on the economy. Modern Weberists see that this way of thinking had its good features, but that it is also characterized by many significant limitations, hence the need to adjust this approach. They consider that not only is the impact of religious ethics on the economy cognitively important, but also that the impact the economy has on ethics, and other ingredients of religion, should be considered as well. In other words, the contemporary Weberian view is, too, actually in opposition to Max Weber, who prioritized the causal relations, and emphasized the functional relationships.¹ My consideration will analyze

¹ “Weber was interested in the impact the religion related ideas, mainly the various forms of ethics, had on the economy,” but this problem was Eurocentric there, i.e. he considered it through the light of the “emergence of the Western capitalism, rationalism of the Western civilization in the economy.” Cf. Z. Kransodębski, *Max Weber i jego analiza religii światowych (Max Weber and his analysis of world religions)*, in M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane – Etyka gospodarcza religii*

the subject stated in the title, and will base it on the assumptions, research questions and meanings of *privatization and globalization*, in the eyes of the modern Weberian approach.

Assumptions and statements

Functional research first – this approach is pursued *inter alia* by Niklas Luhmann in his work entitled *Function of Religion*, and Peter Beyer, who follows-up Luhmann's directions in his work *Religion and Globalization*. The former, justifying the functional analysis, claims that this approach is better than the causal analysis when it comes to answering the following question: Is religion functioning or not as an *integration* factor within *macro-systems* such as civilizations and societies?² Peter Beyer, on the other hand, sees the advantages of the functional analysis in its possibility of describing the Western culture and the Western religious culture within the scope of relativization, and particularization directly related to relativization.³ Both sociologists make the meaning of the *privatization of religion* and the *globalization of religion* so wide that it is possible to state a question about the secularization, which is so widely discussed nowadays.

According to Luhmann, *secularization* is semantically misunderstood, because it was and often still is related, especially by the persons who are in the position of faith, to ridding the Church (as an institution) of its most prominent social functions or getting rid of its background – the religious beliefs, attitudes and motivations for actions in a variety of social situations. Luhmann understands secularization as a "socio-structural relevance of privatization of the religious choices."⁴ This means that "participation in the religious communication (Church) and demonstrating faith must be based on

światowych (*Sociology of religion, Collected works: The economic ethics of world religions*), Cracow 2006, p. I and further.

² By answering this question, he claims that it is no longer functioning, as "the religious movements (...) weaken or even disintegrate the system"; Such movements were present in the past, and are present nowadays. Cf. N. Luhmann, *Funkcja religii* (*Function of Religion*), Cracow 1998, p. 13 and further pages.

³ "In this view, relativization is a positive phenomenon, and an open stance towards the changes becomes a basic guarantee that the tradition is authentic. This kind of religion is driven by the values of the emerging global culture." Cf. P. Beyer, *Religia i globalizacja* (*Religion and Globalization*), Cracow 2005, p. 36 and further.

⁴ "Neither conceptually nor theoretically we claim that the religion is function- or meaningless overall. (...) This concept is rather to define the evolution structure of the social system, which is historically documented, if it has an impact on the religion's system and its environment. Hence, this concept will not (...) be defined by referencing it to religion as a phenomenon, but rather to the structure of the social system. It is oriented towards a general problem of privatization, which is driven by the structural requirements, and it having sociocultural consequences; additionally, it imposes relevant limits on the form of the social order, which is not yet plausible. It also describes

the decisions of the individuals (...). Back in the days not-believing was private, now believing becomes private. We are resigning from institutionalization of the consent. The situation in which you act in a proper way, once you accept what is normally accepted, is removed or reduced just to ordinary Church membership.”⁵ The author also clarifies that “privatization in a holistic view is not (...) a private matter;” it is not and it has not been a private matter ever since the Churches have been forced to compete against other Churches and other social institutions such as TV or sport clubs, when it came to free time management; losing this competition may mean, and meant, that not only was the church often marginalized, but also the Bible work was marginalized, or, which is equally wrong for the traditionalists, the theologists and theology started to replicate these social and cultural models, the models which were the basis of the success of the competitors – those Churches which started to function in accordance with the marketing rules, or considered the mass media as a sufficient way to contact the believers.

The beginnings of the secularization process in this shape within the Western culture are placed in the late middle ages, namely, the period when “dogmatic theology and organization are reinforcing the internal mutual relationships” (“which, in effect, led the Christian Europe to the period of the schisms”). The first great, and well-organized campaign against the secularization conducted by the Roman Catholic Church is known to have happened in the 16th century and to be related to the Council of Trent (the introduction of the provisions made there meant that the “priest proletariat is to be marginalized, quality of life is to be raised, and hence the priests may achieve an existential reference to the organization”). Luhmann and Weber relate the first counter-offensive to the ascetic protestants of 17th and 18th centuries (including the Pietists, who did not “burden the believers with time-consuming rules of the monastery life”).

In light of the stages above, it seems that when describing and clarifying the changes in the Western culture, the collective character contained within the organizational forms presented temptations of privatizing and globalizing the religious beliefs. One of the forms of this temptation may be seen when one’s own Church is presented as the Common Church. The name of such a Church is obvious, but at the same time it is placed in the background. The members’ beliefs are in the foreground, and they believe that they create the

the consequences of the structural circumstances regarding religion.” Cf. N. Luhmann, *Funkcja religii* (Function of Religion), p. 224 and further.

⁵ “At the same time, the stochastic confidence is offered by the anonymous waiting for devout participation, regardless of the private motives. Solely on this basis, the rituals and dogmatic values could pretend to be ‘true’ and neutralize the ability of their symbols to be negated.” Ibidem, p. 230.

only authentic, unique religious community and that it is just a matter of time to convince the non-members about its status.

These two temptations complement each other and at the same time they contradict themselves. They generate a variety of problems, both for ordinary Church members, as well as for the hierarchy. Luhmann points out some of them in his monograph, e.g.: "if a high number of the evangelical Church members is in favour of the baptism of the adults, then the process of the Churches becoming similar to the religious associations presents itself" (and the members of those Churches would not be in favour of that). If the authorities within these Churches are obliged to consult their decisions with the ordinary members, then the authority value may be questioned, and no consent satisfactory for both of the Parties may be reached. The latter problem is becoming more difficult to solve when the ordinary members of the Church are well educated. According to Luhmann (and probably other scholars), these members are "have stronger reservations about the Church," and the Church hierarchy.⁶ This means that the Church, as a religious system, is going to be decomposed. This decomposition may be looked at, evaluated and presented by the Church authorities as a danger for faith and the Church itself. On the other hand, the ordinary members of the Church may consider it as a sign of the authenticity of their belief, and as a factor which increases the chances for salvation. This, in short, sums up Luhmann's notes on privatization, globalization and secularization.

Peter Beyer, in his studies, starts from the globalization thesis, namely he claims that we live in a "globalizing social reality in which the communication barriers, which existed earlier, are non-existent," which makes the "world more and more 'singular.'" Nico clarifies the issue, stating that "the globalization thesis assumes that the social communication network is worldwide and is constantly getting more tight."⁷ This has a variety of consequences, which have an impact on the "global social system," such as the Western civilization and its societies. It also influences smaller social groups and their individual members. The results include conflicts, which emerge because of the clashes of culture, lifestyle, language and other forms of cultural communication.

Beyer carries out an in-depth analysis of the results, which include "corrosion of the inherited cultural and personal identities," and the "encouragement to create and animate particular identities which are to help to take over the control of the whole system." Both phenomena are present in the functional relationship and in both cases religion plays, or tries to play, a significant part.

⁶ "Reinforcing the social moralizing efforts will rather enlarge this distance, which does not necessarily mean that the person will step out of the Church." Ibidem, p. 286.

⁷ "To be more down-to-earth – this means that the people, cultures, societies and civilizations that so far were separated, nowadays are in constant, unavoidable contact." Cf. P. Beyer, *Religia i globalizacja (Religion and Globalization)*, p. 25 and further.

Particularly it refers to a variety of religions. It does not matter whether you are Christian, Muslim or a Jew – all believers feel endangered by the “globalizing of society” or the marginalization of the religious symbols which, in the eyes of the believers, have a power to help them in communication with the “transcendental partner.”⁸

It is clear that this “globalizing social reality” offers – in accordance with the beliefs of its proponents – its own religious symbols, but it does not offer any space for the main dichotomy of the traditional religions; in other words, it has no clear distinction between *immanence* and *transcendence* (“The main issue here is the holistic nature of the former concept”), and there is no space here for a transcendental partner, whose extraordinary power would make ordinary wishes, thoughts, words and actions meaningful, thus creating a stance for belief in getting transferred into the transcendental world, which, if not perfect, is at least more perfect than the immanent world. Religious symbols of this social reality which is globalizing itself, have lost their purposes, because they are based on an assumption that this – the transcendental world – does not exist, hence the difference between transcendence and immanence has no metaphysical or ontological nature – it is purely semantic, i.e. it is a peculiar combination of meanings of these concepts. The function of this combination is communicative – and solely communicative – crossing the line between the “lack of definition of and definition of the source” or at least “coping with these phenomena and their consequences.” Getting rid of this metaphysical, or even ontological difference between immanence and transcendence may be considered as the “core” of the secular processes present within the culture of the West.

The secularization as understood in the manner mentioned above resulted *inter alia* in the case of Salman Rushdie, the author of *The Satanic Verses*. The fact that it became “the main topic covered by the press and the news services all around the world and inspires many public comments worldwide” has a very deep meaning. It reveals how mighty the ICT, which gets rid of the communication barriers, is. Nevertheless, the deep meaning carried by the issue presented by this British writer of Iranian origin, struck many Muslims. The exposed motif of the “changeability of the human personality in the globalized world” has been interpreted by the Muslim religious leader ayatollah Ruhollah Khomeini as an “insult of the most sacred values, and hence negating their [Muslims] own role as the subjects of the global society. (...) Ultimately, the anger of the Muslims does not stem from the fact that the Rushdie’s book questions their faith – not many Muslims are going to read it anyway. The

⁸ “That transcendental partner may become a fish, a waterfall, an ‘inner’ self, invisible mighty god or a number of saintly symbols. The communication may become a conversation, ritual, myth, a sacred book, mystic insight, wisdom, ecstatic trance or any combination of these forms.” Ibidem, p. 31.

Muslims are rather worried about the need of getting rid of their beliefs – the constant sacredness of the Koran – as a price for full participation in the global world dominated by the non-Muslim community.”⁹

This issue shows just a fragment of a more complex problem which is met by the traditional religions in the modern, globalized world, which is still undergoing the process of globalization. Believers of the other religions which have a “leading role in the world community” (such as Christianity or Judaism) are in a similar position as the Muslims, even though their religious traditions are marginalized in a similar way as the Muslim tradition is. According to Beyer, this is because “globalization means the relativization of some particular identities, along with the relativization of religion as a means of social communication. In this way we have a situation where animating religion is a way of manifesting the (group) identity. This is a perfect way to gain power and influences in the global system.”¹⁰ These aims are not related to the traditional conflict of the believers, the aim of which is to get oneself transferred into the world which is free of any worries.

Case study

A case study is shown in the second part of the monograph written by Beyer, and it regards five cases i.e. the New Christian Right in the USA, the liberation theology movement in Latin America, the Muslim revolution in Iran, the New Religious Zionism in Israel and the Religious Ecology Movement. None of these are going to be described here. I will only refer to the conclusion of Beyer’s analysis of the Religious Ecology Movement. He claims that “despite the internal tensions between the liberal and conservative tendencies, this movement is surely a liberal form of religious expression. The main reason is, without any doubt, the global character of the environmental problems, which leads to cooperation, directly or indirectly, of a variety of representatives of many religious groups interested in ecology, and thus creates a pluralistic tolerance or even adjustment of the religious/cultural pluralism, which contradicts the conservative views.” He also notes that “among the Roman Catholics you may spot many proponents of eco-spirituality, many social Catholic organizations are involved in the environmental issues, and even the Pope John Paul II himself refers to the environmental issues in a way, which is typical for an eco-traditionalist.”¹¹ These are sole issues related to Poland which present themselves in Beyer’s analysis.

⁹ “Chomeini, similarly to other Muslims, claims that the Satanic Verses relativization of Islam is equal to a marginalization of the Muslims in the global community.” Ibidem, p. 27.

¹⁰ Ibidem, p. 28.

¹¹ Ibidem, p. 351 and other pages.

I would like to refer solely to Polonica in my case study, in particular I have two cases in mind. The first case is the vividly discussed issue of Wojciech Lemański, who is the parish-priest from Jasienica. He is an above-average person, not only because of his functioning in the Church, but also because of the way of his social communication about the issue he faced applied in this case. Because of it, his issue became public and known across Poland. The event also features some elements that make it international, hence it may be related to Beyer's globalization. Lemański writes a blog and does not care about the opinions of the Church Authorities and their social position.

In other words, the issue would not have emerged had it not been for the critical blog posted by Lemański which regards the Church authorities and the bio-ethical document issued by the Episcopate, in which the Church leaders express their opinion against *in vitro*, abortion, euthanasia, emergency contraception and contraception in general. The Argument of the Warsaw-Praga Curia that rid the disobedient parish-priest of his Canonical rights, including the rights to evangelize on behalf of the Catholic Church and to conduct masses, includes the fact that he breached the violation according to which priests cannot file in court motions in the secular courts privately (Lemański did it against the headmaster of the local school and two teachers). His "sins" also include involvement in the Jewish community issues – he officially stated that he was against the Jedwabne massacre.

In the case of Lemański the line between globalization and privatization cannot be finely drawn; nevertheless, some points might be indicated. These include: 1) treating the freedom of speech and a right to state opinions publicly as an inalienable right of every citizen, regardless of their affiliation with any Church and regardless of their position in that Church; 2) using the right to reach as many people as possible with the information, using the mass media accessible to each and every citizen; 3) submitting one's own *votum separatum* regarding every issue which seems to endanger the basic human and citizen rights; 4) treating the secular world if not as more important, then at least as if it had the same importance as those issues related to the non-material world.

What allows priest Lemański, and other priests who share his views, to maintain their stance? There is only one answer to this question: their own conscience, independent thinking, life experience and perception of their own position within the social life. Without any doubt, this is definitely a form of privatization, which is sanctioned and regulated by the secular law, but, as the actions of the Church hierarchy present it, is also in conflict with the rights of the Church hierarchy and which questions their rights and position – not only within the Church structures, but also in the places where the Church was and is influential. In this situation, appealing against the Curia's decision to the Vatican and expecting that the latter would be in favour of the person

who filed the appeal might be treated as a sign of naivety. Maybe the priest wanted to show that not only the local Church hierarchy is mistaken, but also that it is possible that (by maintaining the same stance as the Curia does), the Roman hierarchy has also made an error. And this has a global impact. In the past, and even nowadays, this kind of disagreement usually led to the attempts of establishing a new Church or fractions within the older Church, which would become a danger for the Roman authorities.

The second case of a priest who did not comply with the Church's official stance is even more convincing. Priest, Piotr Natanek, PhD habilitated, became – as it was written in *Super Express*, one of the Polish tabloids, in the article entitled *Ks. Natanek: Człowiek, który ma telefon do boga* [Priest Natanek – a man who can call god on the phone] – “a new star of the Internet. But not a star of the Church. His sermons are illegal, since the Curia of Cracow banned him from conducting the masses. It is a penalty for disobedience. The priest confuses the facts: angels, divine encounters, Masonry, Harry Potter...” and so on. This piece of information seems to be sensational mainly because of the context – it was published in the media outlet, which is sensation-driven. The pieces of information published by the Curia in Cracow are no less sensational; the media release from 18 April 2014, published on the official website of the Curia, says that in connection with the “questions coming from the people about the controversial statements of Piotr Natanek, priest, PhD, habilitated, who is a priest of the Cracow Archdiocese,” a theological commission brought to life by the decree issued by the Archbishop of the Cracow diocese made on 3 July 2009, stated “a negative assessment of the Priest's activity, claiming that his activity and public statements were theologically erroneous,” the Archbishop has “suspended, until revoked, the [Natanek's] right to do scientific work within the Catholic universities” and “banned Priest Piotr Natanek from the public appearances, publishing texts and disseminating his own materials (including video and audio recordings) and sharing them for distribution by the third Parties.” The release also reminds the audience that “Piotr Natanek, speaking to the Cardinal, stated that as a faithful son of the Church he will act in compliance with the above decisions.”

Was this statement true? One can check it by entering the website of *Christus Vincit* Online TV, led by *Spółeczny Ruch Zapotrzebowania Wiary z siedzibą w Norwegii Filia Pustelnia Niepokalanów Księdza Piotra Natanka* [Social Movement of Faith Needs with a seat in Norway, the Pustelnia Niepokalanów Branch led by Priest Piotr Natanek]. The name of this medium itself is both global and particular. The former is shown by using the Internet as a means of communication with the believers (according to Natanek, the Internet is a “gift from the Holy Mother”), and presenting the movement as a general social movement acting outside the borders of Poland. Everything is complemented

by Natanek's self-presentation as one of many warriors of the new crusade against non-believers and those who believe in God without any compliance with the standards the warrior has to comply with. Everybody who has joined him is called "King Jesus Christ's Chivalry" by Natanek. He even designed proper clothing for them (purple vestry with elements of a knight's armor, featuring an effigy of the crowned Jesus), a proper ceremony of group admittance (during the masses conducted by Natanek), or even a Sacrament (which is called "a renewal of baptism," and its purpose is to change pagan names to the names of the Christian saints).

When he was asked by the believers about the sources of knowledge and inspiration which drive his activity, he claimed that he had received a phone call from heaven, directly from God himself. God was to tell Natanek that Satan, along with the masonry, who are his Earthly contractors, are either in power all around the world or are close to reaching full control. Natanek claims that this state is confirmed by the provisions of the Second Vatican Council (in his opinion they are a success of the Masons), the government, the European Parliament (which consists of members of the Mason's) and even fashions among the youth, including "Iroquois hairstyle and hair styling gel," "metal near the eyes" or "bright colors of the fingernails" ("black as hell and red as fire"). It is clear that the youth will pay a high price for being tempted. But this regards not only the youth, as the late bishop, Józef Życiński, is already in Hell, while archbishop Dziwisz will probably pay a high price for supporting the evil powers and for his sins committed against Natanek and his movement. The judgement is going to be delivered to all the Poles, unless the Episcopate, Parliament, Government and the President of Poland do not recognize Jesus as the King of Poland and consider God's law as supreme over the secular law.¹² All of the above contains some elements of globalization; however, these are also quite thoroughly mixed with particularization.

The latter present themselves when the person of this "new prophet" of the old faith is taken into consideration along with the place of his activity – The Grzechynia Hermitage (which is a part of the private property of ks. Natanek). Other ways in which the particularization is shown are contained within the way Natanek conducts the cult's activity (as witnessed through its damnation of the TVN24 TV station), referencing himself to private divine encounters, including conversations with Jesus Christ and the Holy Mother, or his public denial of obedience to "his beloved Bishop, because he is a servant to the Church's enemies." It is clear that the definition of enemies and friends

¹² In February 2010 he published a "List otwarty do Biskupów Polskich, Prezydenta Rzeczypospolitej i Premiera Rządu Rzeczypospolitej" [*Open Letter to the Polish Bishops, President of the Republic of Poland and Prime Minister of the Republic of Poland*]. He specified the deadline of this enthronement – the year 2017.

is a matter of Natanek's personal opinion, his conscience, and that it stems from his being haunted.

The case of the priest and his movement described above is not an isolated phenomenon within the Roman Catholic Church. It is quite traditional and phenomena like this one have often occurred, especially during the periods of important changes being introduced in the Church. Changes like these were sanctioned for instance by the Canon Law introduced by the Second Vatican Council. During the Council the internal Church forces emerged, which were against the changes and which later led to the emergence of e.g. the Lefebvrist movement, under the official name of *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X*. Father Natanek defended that movement, and his assessment of the post-Council situation in the Roman Catholic Church is quite compliant with the assessment created by the initiator of the described movement, Archbishop Marcel Lefebvre.¹³ Nevertheless, Natanek does not consider himself as a Lefebvrist, and the same applies to his "Knights of King Christ." This is because the Lefebvrists were excluded from the Roman Church (by excommunication by John Paul II, made in June 1988), and were later included in its structures again by Benedict XVI, in January 2009. In the eyes of Natanek, this is a bad publicity for the Church, and questions the opposition of the Lefebvrists. The contemporary situation of the Church was outlined by Natanek in his "List otwarty do kapłanów Kościoła katolickiego" (Open letter to the priests of the Catholic Church), written on 2 November 2010. The letter states that the "One, Holy, Catholic, and Apostolic, Roman Catholic Church is covered with Darkness. This church has become Satan's playground. (...) being a priest in it has become solely a craftsmanship, and the priests have become materialized professionals of the God's Redemption."

Zbigniew Drozdowicz – BETWEEN THE TEMPTATIONS OF PRIVATIZING AND GLOBALIZING RELIGION

In this article, I analyse two mutually exclusive contemporary temptations in Christianity, that is, the temptation to treat religion as private and the temptation to treat it as global. Both temptations have determinants that can be found inside as well as outside religion. They are also determined by general tendencies present in Western culture. The discussed temptations as well as their determinants can be explained by the functional analysis postulated by the Weberians and performed by me in this paper. The analysis, applied here to two selected cases of catholic priests, Father Lemański and Father Natanek, allows us to explain why their speeches are not and will not be accepted by the Church's authorities.

¹³ Abp M. Lefevre, *Church Soaked with Modernism*, Chorzow – Poznan 2010. According to the official data, the brotherhood, in 2010, included 529 priests along with 750 churches in 63 countries, it was leading two higher schools, 90 schools at lower levels and 7 residential homes. Its activity in Poland started in the early 1990s. It has its priories in Warsaw, Bajerze and Gdynia, and churches in Cracow, Lublin, Lodz, Olsztyn, Poznan, Torun, Szczecin, Wroclaw and Rzeszow. Back in 1998, the Polish Episcopate considered this movement to be schismatic.

SŁAWOMIR SZTAJER

Adam Mickiewicz University

Department of the Study of Religion and Comparative Research

Religious freedom and the marginalization of religion in the public sphere

The practice of modern liberal democracy contains an internal contradiction concerning the presence of religion in the public sphere. On one hand, liberal democracy guarantees a religious freedom on the basis of which individuals may choose, abandon, change, publicly profess and spread their own religion. This right is included in many legal documents such as constitutions and declarations of human rights, and it constitutes the foundation of democratic states. On the other hand, the structural and functional changes that take place in modern societies and the accompanying changes in consciousness result in restricting religious freedom to a specific area that has been defined from outside. In modern societies, there are in reality mechanisms of the marginalization of religion which make it difficult to exercise such basic human rights as religious freedom. The marginalization of religion concerns not only religious symbols, but also religious arguments put forward in the public discourse and normative statements that are proposed to be the foundations of law-making, professional ethos, the political system, educational system, etc. The marginalization of religion takes place through the decomposition and transformation (semantic and functional) of religious messages. Due to these mechanisms, the attempts to include religious contents in the public discourse are associated with a significant risk of distorting them, taking them out of context, and transforming them in the framework of nonreligious meaning systems.

To illustrate this thesis, I refer to phenomena which took place in Poland. Although the cultural specificity of Poland may play some role in the analysis

of the aforementioned phenomena, it does not distort the results of the analysis because the discussed phenomena also occur on a global scale in certain types of society. Both the mechanisms of the marginalization of religion and the mechanisms of the transformation of religious meanings take place in countries with different models of state-Church relations, different types of political culture and different levels of secularization. The examples do not involve instances of the outright conflict between rights and freedoms as e.g. in the situation in which religious freedom is limited by other basic human rights.

Religious freedom and marginalization processes: potential conflicts

In many European countries where religion has ceased to play an important role in public life, advocates of religious freedom claim that the freedom is now in danger and should be defended. What poses a threat to religious freedom are not only incidents of discrimination against religious believers, but also the popular idea that religion is a private matter of the individual or that it can be collectively manifested only in some separated enclaves of social life, i.e. in a space that is set apart and is under control of a religious institution. These beliefs, which are repeated uncritically over and over again in many European countries, including Poland, do not have to be a result of an aversion to religion – they are also promoted by people who claim themselves to be religious. Beliefs of this kind are usually not associated with any rational justification. For those who hold them, they do not need justification because they are usually taken for granted and constitute a part of the routine of everyday life. This does not imply, however, that there are no justifications of such beliefs and that they play no role in public discourse.

The idea of religious freedom can be understood in many different ways, depending on whether it is interpreted in the context of religiously pluralistic or monolithic countries. In religiously diverse countries, religious freedom is usually understood in term of cultural pluralism. The marginalization of religion in the public sphere is here justified by the need of guaranteeing equal rights and freedoms to the followers of different religions. By making the public sphere worldview-neutral, legislators restrict the possibility that the public sphere will be dominated by one or more particular religious worldviews. Such problems rarely occur in religiously homogeneous countries, where the issue of the role of a dominant religion in the public sphere comes to the fore. Here major disputes arise between those who advocate the presence of religion in the public sphere and cite the regulations concerning religious freedom, and those who oppose this presence and postulate the creation and/or maintenance of the secular public sphere.

The role of the media

Before the presentation of the mechanisms and examples of the marginalization of religion in the public sphere, it is necessary to emphasize the role of the media in this process. Religious messages pervade religious life and the public sphere by way of such media. The structure of media communication is complex today since it involves many forms of the media such as the traditional media using print, the media of mass communication such as radio or television, as well as the new media which enable more individualized and interactive communication. A special role in the process of the transformation of religious messages is played by the new media that involve thousands of users.

The significance of the media in the contemporary world is due to the fact that the access to and activity in the public space is to a considerable degree possible through such media. The media are governed by a specific logic of communication – they prefer particular types of transmission (e.g. audiovisual messages to written messages), particular types of communication (e.g. simple and witty remarks, contrasts that enable to emphasize selected features of presented phenomena), etc. This usually means that only those messages are successfully transmitted which are in accordance with the logic of communication typical of the media. In the case of new media it is difficult to predict what will happen to a message as it is transformed and re-interpreted by many participants in the communication processes. The sender of a message as well as the person and institutions to which it refers have limited possibilities to control its content and scope of its distribution.

As a result of the mediatization of the public sphere and the fact that this sphere is no longer a physical but rather a virtual space, or rather physical space virtually broadened and modified, the very presence of a phenomenon in the physical space is not of much significance to the social actors in modern societies. What is more important is the media presence of the phenomenon, which does not necessarily require the physical presence. A seemingly unimportant event in the public space may acquire major media significance. And vice versa, an event in the physical space which is important to social actors, may not be represented at all by the media. Thus the media operate as a lever that makes it possible to control the relevance and spread of a message. What is more, the leverage of the lever is not determined in advance and can undergo unpredictable changes, especially in the case of new media.

The mediatization of the public space has significant consequences for the communication of religious messages. First of all, the messages become associated with a considerable risk of being transformed, and subsequently

they disintegrate. Secondly, their content may be controlled by senders only to a limited degree and sometimes it completely gets out of control – senders cease to be active participants of the communication processes. Thirdly, religious messages become decontextualized, i.e. they are taken out of their proper context. Lastly, they are subordinated to a peculiar media logic as well as to the principles of functioning of the public sphere.

The marginalization of religion through the transformation of religious meanings

The functioning of religion in the public sphere of late modern societies often involves a considerable change in religious communication, especially the change in the meaning and function of religious messages. A religious message is rarely found in the public space in its “pure” form, by which I mean a form which is in line with the intention of the sender and at the same time generally corresponds with a given religious tradition. This is due to the fact that religious messages are communicated by media that follow their own logic. As a result, the content of a message is taken out of a particular religious community, where it was subject to religious interpretation, and put it in new interpretative contexts which are no longer religious. Many of these processes take place beyond the knowledge and control of the senders. Religious experts who are often the creators and senders of these messages are usually helpless in the face of what the media do with their religious messages. This is especially true in reference to the new media, which can globalize messages and transform the local into the regional or even the global. In the new media, a religious message starts to live its own life and can be subject to such interpretation that contradicts the sender’s intention. As an example may serve some statements of the Catholic hierarchs which, once interpreted in a certain way, escaped the sender’s control.

The changes in the meaning and function of religious messages are also due to the fact that the messages are being incorporated into nonreligious meaning systems that follow a logic different from that of the religious systems. This means that they are accompanied by a different mode of thought and type of rationality. Religious words and symbols that are used to attain certain religious goals can be subordinated to a completely different logic, e.g. the logic of supply and demand, the logic of advertising, the logic of power, the logic of art, or the logic of show business. Such a phenomenon can be called the instrumentalization of religious symbols and statements. Among the dominant forms of instrumentalization are political instrumentalization, artistic instrumentalization and the instrumentalization of religious symbols

in marketing. Many of them result not only in trivializing religious messages but also in distorting the original religious meanings, i.e. the meanings that are in accordance with the sender's intentions.

Mechanisms of marginalization: selected examples

The first example of the marginalization of religion in the public sphere concerns the "Declaration of Faith" published in March 2014 and signed by more than three thousand doctors and medical students in Poland.¹ It was preceded by an "Open Letter to Doctors and Medical Students on the Occasion of the Canonization of Pope John Paul II." The declaration is not only the confession of the Catholic faith but also a public manifestation of the religious beliefs of Catholic doctors and medical students concerning the issue of corporeality, sexuality, abortion, euthanasia, relations between divine and human law, and the freedom of conscience which is to be reserved to doctors when they perform their professional duties. The Declaration states, among others, that the human body as well as human life are sacred and inviolable, the beginning and the end of human life depends solely on God's will, God's laws have priority over human laws, and doctors' beliefs and freedom deserve respect. The declaration can be also understood as an attempt to defend the right to freedom of religion and conscience that is guaranteed by the constitution.²

What is interesting here is not so much the declaration itself – its legitimacy, acceptability and its possible practical, ideological, ethical and legal consequences – but rather the public responses to this document. The arguments put forward by the declaration's opponents were not limited to the criticism of the commitments and beliefs included in it, but in many cases concerned the very fact of the public expression of these commitments and beliefs. In other words, there was a two-way public response to the declaration, although the two ways were not always clearly separated. The first response concerned the content of expressions included in the declaration. It was focused on the essential facts, values and norms, and based on rational argumentation. This kind of response could be observed in such media as newspapers, television and radio, where the persons who enter the debate

¹ „Deklaracja wiary lekarzy katolickich i studentów medycyny w przedmiocie płciowości i płodności ludzkiej,” <http://www.deklaracja-wiary.pl> [19.12.2014].

² *The Constitution of the Republic of Poland* guarantees freedom of religion in the article 53 § 2 which states: "Freedom of religion shall include the freedom to profess or to accept a religion by personal choice as well as to manifest such religion, either individually or collectively, publicly or privately, by worshipping, praying, participating in ceremonies, performing of rites or teaching. Freedom of religion shall also include possession of sanctuaries and other places of worship for the satisfaction of the needs of believers as well as the right of individuals, wherever they may be, to benefit from religious services."

are not anonymous. The second response was directed towards the fact of manifesting one's religious beliefs and arguments in the public health service. It was based on the assumption that public institutions should be religiously neutral and that there is no room for religious arguments in public institutions. According to this view, declarations of this kind should be eliminated from the public discourse because they do not fulfil the criteria of public reason, i.e. they cannot be translated into such language that is understandable for all those who participate in the public discourse.³ What is important here is that this assumption was used for marginalizing religious reasons and arguments in the public sphere. In the case of the public debate concerning the "Declaration of Faith," the assumption was not only quoted by participants who rationally debated on essential facts, values and freedoms, but also by anonymous users of internet forums whose arguments were emotional, and who urged to reject and negate the declaration without submitting it to a rational discussion. The situation is here paradoxical: the declaration is criticized for being untranslatable into the language of public reason, while at the same time this criticism does not meet the standards of rational discussion – it uses emotional arguments, ridicules adversaries, rejects criticized beliefs without consideration of the arguments, etc.

The example of the "Declaration of Faith" illustrates mainly the marginalization of religious arguments in the public space. It seems that there is no general agreement in Poland about whether such arguments can be freely expressed in the public debate. It can be argued that the liberal principle according to which untranslatable arguments should not be taken into account in the public sphere is respected not only by declared liberals, but also by some religious people who, consciously or not, put aside their religious beliefs before entering the public debate.⁴

Another Polish illustration of how mechanisms of marginalization operate within the public sphere is the example of the debates on the Catholic cross in front of the Presidential Palace in Warsaw. The cross was erected by scouts on 15 April 2010, several days after the crash of the presidential plane in Smolensk, to commemorate the casualties of the accident. The event soon excited major controversies about whether erecting the cross in a public place in front of the Presidential Palace is the best way to commemorate the plane crash, and about the acceptability of religious symbols in general in the public space. In the context of these controversies there were the debates over the presence of the Catholic cross in public schools, offices, and in the

³ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, "The University of Chicago Law Review," 1997, nr 3(64), p. 7.

⁴ S. Sztajer, *Argumenty religijne w sferze publicznej: uwagi o postulatcie prywatyzacji religii* (Religious arguments in the public sphere: Remarks on the demand for privatization of religion), „Przegląd Religioznawczy,” 2012, nr 4(246), pp. 47–48.

Sejm, which had taken place before, as well as social and political divisions that were expressed and reinforced during these events.

The Catholic cross was used not only as a religious symbol but also as a symbol of those divisions. If the cross in front of the Presidential Palace was interpreted just as a religious symbol whose presence is unacceptable in the public space, it would be difficult to explain why there are no people who protest against the public presence of thousands of crosses scattered all over Poland. In this case the cross had a function of a symbol integrating the community gathered around the cross, including people who sympathized with certain beliefs. The cross could in this case express a unity of attitudes and beliefs, as well as mourning after the accident.

An important role in these events was played by the media, which transformed a local event into a nationwide phenomenon. Thanks to this, thousands of people from all over Poland could feel solidarity with those who stood under the cross, or on the contrary, protest against the instrumentalization of religious symbols. This division did not coincide with the division between believers and unbelievers, Catholics and non-Catholics, but correlated with different types of religiosity. What is important to note is that, generally in Poland, the criticism of the presence of religious symbols in the public space is approved by many persons who claim themselves to be religious.

Controversies over religious symbols clearly illustrate a mechanism of a marginalization of the religious in the public space. What is meant here is not the legitimacy or illegitimacy of beliefs justified with religious reasons, but rather the acceptance or rejection of some ideas about the public space. This acceptance and rejection has not much to do with rational argumentation, it is rather an ideological legitimization of a certain type of social order in which the secular public space plays a considerable role. Those who were against the presence of the cross in front of the Presidential Palace often claimed that the cross should be moved to the church, where it would be in the right place. However, this claim was stated with no argumentation – and perhaps because of that it was taken for granted.

As it will be pointed out in the following parts of this text, the marginalization of religion is not always carried out unreflectively by unconsciously following the rules of action that constitute an integral part of the practice of modern societies. In such cases one can talk not only about the mechanism of marginalization but rather about conscious strategies of marginalization. One of the most frequent strategies of the marginalization of religious messages is to ridicule them. An example of such a phenomenon is a transformation of the religious message of a Polish Catholic priest and theologian, Father Piotr Natanek, who represents the conservative current within the Catholic Church. Again, what is interesting here, however, is not the content of this message but rather the way in which it was transformed and decomposed by the new media.

The media career of Piotr Natanek as well as several other representatives of the Catholic Church in Poland was founded due to the fact that they mediated and made public some controversies within the church. This means that they resigned from the communication inside the religious institution, which in the case of the Catholic Church follows specific rules, and chose instead to mediate their ideas through the mass media and new media. In the case of Father Natanek, it resulted in a radical decomposition and transformation of his religious message. The considerable popularity of his sermons (the most popular fragment of a sermon published on YouTube had more than two million views) both in the mass media and the new media is not only due to the fact that Father Natanek launched his own internet television channel connected to the Niepokalanów Hermitage in Grzechynia, but also the result of the fact that the content of his sermons violated fixed and widespread notions about the Catholic Church in Poland and its role in today's world.

The paradox of Father Natanek consists in that his popularity is negative in character. His message was used in the public space in order to define such a form of religion and religiosity which is accepted neither by religious believers nor by nonbelievers. The message was used in a series of popular internet video clips that was edited out of the fragments of sermons taken out of context, audio-visually manipulated, connected to external content, etc. A statement of Natanek was also used as a key slogan in the advertisement of Tesco supermarkets. Most of these video clips aimed at using the sermons for entertainment and ridiculed their author by attributing e.g. devilish intentions to him.

What is interesting in all the aforementioned examples is not the reaction against the appearance of religious symbols and ideas in the public space, but rather a constant readiness of the media, public opinion and social networking sites to quickly react to such events. In many cases relatively unimportant events are represented by the media in such a way that they become widely discussed by the public opinion. One can have the impression that the mechanisms and strategies of marginalization constitute a complex system that monitors the public space. The operation of this system is not based on conscious actions; there is no governing centre and no institution coordinating these actions. It is, rather, operable through the mobilization of thousands of scattered individuals who share a common set of ideas and sensitivities about religion and its place in modern society.

Mechanisms and strategies of marginalization

On the basis of the examples quoted above it is possible to point out several basic mechanisms and strategies of marginalization. First of all, the marginalization is carried out through the decomposition and transformation

of religious symbols and messages. This can be done through decontextualization i.e. by separating these symbols and messages from their original context and putting them in a new context which transforms their meaning and function. The mechanism of decontextualization is often used to ridicule both the messages and their authors. The ridicule is a strategy that consists in the depreciation of the religious messages and questioning of their relevance by means of a mocking imitation (e.g. a cross made of beer cans, Flying Spaghetti Monster as a deity), comparing religious messages with other messages (e.g. religious doctrines with scientific theories), and transmitting these messages by means of the media – which are not appropriate for religious communication.

Another strategy is a relativization of religious messages, which aims at demonstrating that every message is one of many parallel cultural messages and thus it should be treated equally with other messages communicated in a pluralistic society. In this strategy, validity claims connected to some religious messages are called into question, and as a result of such questioning of these claims the religious messages and symbols lose their original status that was attached to them by a religious community.

An important mechanism is the privatization of religion, understood not so much as a process in society but rather as a public demand. The demand is based on certain assumptions regarding what religion is and what it should be. According to these assumptions, religious beliefs are a private matter of every individual. They are similar to intimate matters such as love for one's family and friends or sexual affairs. As a phenomenon belonging to the private sphere, religiosity should not be manifested in the public sphere or, at least, it should be limited to selected enclaves of public life (churches, graveyards, etc.).

Ignoring is another important strategy of marginalization. It is called a strategy rather than a mechanism because it can be a conscious and intentional action, not only the unconscious ignoring of religion. Ignoring has its roots in some traditions of political liberalism and in the very idea of tolerance seen from the angle of these traditions. An example of such an approach to religion is the conception of John Rawls, especially his idea of public reason which – according to Rawls – “does not trespass upon religious beliefs and injunctions insofar as these are consistent with the essential constitutional liberties, including the freedom of religion and liberty of conscience.”⁵ The presence of religion in the public discourse should be possible only provided that religious discourse can be translated into political discourse.⁶ This view implies ignoring the purely religious reasons that cannot be translated into the language of politics. Ignoring may also concern the most fundamental

⁵ J. Rawls, *The idea of public reason revisited*, “The University of Chicago Law Review,” 1997, nr 64(3), p. 803.

⁶ Ibidem, pp. 783–784.

dimensions of religion such as, for example, a considerable part of doctrine, morality and religious experience. As Michael Sandel pointed out, such a view requires that we "respect our fellow citizen's moral and religious convictions by ignoring them (for political purposes), by leaving them undisturbed, by carrying on political debate without reference to them."⁷ Instead of this liberal conception, Sandel proposes an alternative, deliberative view, on which "we respect our fellow citizen's moral and religious convictions by engaging or attending to them – sometimes by challenging and contesting them, sometimes by listening and learning from them – especially when those convictions bear on important political questions."⁸ The liberal conception of Rawls and others creates the danger of cutting oneself off from the cultural resources accumulated in religious traditions such as norms, values, behaviour patterns, and ideals which (1) can turn out to be useful in solving political problems, (2) constitute an irreducible dimension of culture. Rupert Read is even more radical in his criticism of Rawls view when he claims that this kind of liberalism nihilates religion by being *more* hostile to it than Enlightenment liberalism. Indifference towards all those religious messages that cannot be translated into the language of public reason is more destructive to religion than outward hostility towards it.

Another important mechanism that operates on the plane of individual consciousness, and that is a result of structural and functional transformations on the plane of society, is a separation of different areas of "knowledge." The separation of different areas of knowledge refers to the separation of everyday knowledge, and the knowledge functioning in the public sphere, from religious knowledge and from experience that transcends everyday experience. The experience of the transcendent is being marginalized and pushed into the private sphere as something individual, personal and intimate. The mechanism of the separation of different areas of knowledge has both a psychological and sociological foundation. In modern societies the separation of different areas of knowledge and experience enables an individual to build a relatively coherent image of the self and worldview in the social reality, which is structurally and functionally differentiated to a considerable degree, and in which an individual is expected to play roles requiring knowledge from different areas.

The marginalization of religious symbols and messages is carried out by appropriating them for the purposes of nonreligious meaning systems by changing their form. This is connected to the aforementioned transformation of religious symbols and statements by incorporating them into a nonreligious system of meaning such as art, literature, marketing, advertising, politics and

⁷ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998, p. 217.

⁸ Ibidem.

entertainment. As Neil Postman pointed out, the very use of media such as television for the purposes of religious worship and in the social transmission of religious messages can significantly change the religious message.⁹ Television spreads religious content but at the same time it subordinates religion to entertainment, seen as a paramount lifestyle. Making religiosity part of entertainment results in blurring the internal cognitive divisions that constitute religious consciousness such as the division between sacred and profane objects, transcendence and immanence – something that transcends everyday experience and something that is a part of it.

Mechanisms of the marginalization of religion in the public sphere include (1) mechanisms triggered by actors who act intentionally in the public sphere and criticize the presence of religious symbols and messages in this space; (2) mechanisms operating irrespective of the intentional actions of individuals and groups, which can be seen as objective processes determined by the changes in religiosity and the functioning of the public sphere as well as by the functioning of the social system as a whole. Among other things, the processes of marginalization are supported by the “logic” of the modern social system, which is based on advanced functional differentiation. This means that only those actions within the system are supported and encouraged which reproduce the existing functional divisions, whereas those which transcend functional divisions are marginalized. The aforementioned examples of marginalization illustrate different kinds of reaction to a situation when religion enters other functional subsystems, especially the public sphere – which overlaps with several functional subsystems.

Secularity principle and behaviour of religious actors

The secularity principle, according to which the public sphere should generally remain free from religious symbols and purely religious arguments, is strong and widely accepted not so much because it operates in societies where non-religious citizens impose their worldview and way of life on religious minorities – in fact it is not the case in most European countries – but rather because it is respected by religious people themselves. This phenomenon can be also explained in terms of secularization, which transforms the ideas of religious people about their functioning in the public space. Members of churches and other religious organizations participating in the public space of liberal democracies usually respect the secularity principle whether or not they express their approval of it.

⁹ N. Postman, *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*, London 2006, pp. 116–119.

As it was pointed out elsewhere, both religious institutions and individual religious believers themselves submit to the principles of the functioning of the public sphere as defined by political liberalism.¹⁰ Even if they do not declare themselves as political liberals or openly criticize liberal ideology, they still respect the principle according to which in public debate religious reasons should be translated into secular reasons. As a consequence, and paradoxically, religious participants in public debates often unconsciously push religious motives and arguments into the background.

Conclusion

The processes of the marginalization of religion in the public sphere have a significant implication for understanding the idea of religious freedom. In many of today's European countries religious freedom is perceived as endangered by the liberal democratic state, which traditionally was taken to be a mainstay of religious freedom. This paradox comes not only from internal contradictions of the liberal ideology but also from transformations of the modern societies. This is, first of all, a consequence of secularization processes as well as a result of transformations of the public sphere and popular ideas concerning religion and religiosity. Irrespective of the latter, political liberalism, or at least some of its most widespread variants, contains internal inconsistencies. On the one hand, it promotes religious toleration, while on the other hand, it establishes such principles of the functioning of the public sphere that can be interpreted as an attempt to curtail religious freedom, for example, to restrict the freedom to express one's religiosity and use religious symbols in the public space as well as the freedom to use religious arguments in public debate without translating them into secular reasons. Perhaps the inconsistency is present in the very idea of the toleration – which for many people remains problematic.

Sławomir Sztajer – RELIGIOUS FREEDOM AND THE MARGINALIZATION OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

Modern liberal democracy contains an internal contradiction concerning the presence of religion in the public sphere. On one hand, liberal democracy guarantees a religious freedom on the basis of which individuals may choose, abandon, change, publicly profess and spread their own religion. On the other hand, the structural and functional changes that take place in modern societies and the accompanying changes in consciousness result in restricting religious freedom to a specific area that has

¹⁰ S. Sztajer, *Argumenty religijne w sferze publicznej...* (Religious arguments in the public sphere...), p. 47.

been defined from outside. In modern societies, there are in reality mechanisms of the marginalization of religion which make it difficult to exercise such basic human rights as religious freedom. The marginalization of religion takes place through the decomposition and transformation (semantic and functional) of religious messages. Due to these mechanisms, the attempts to include religious contents in the public discourse are associated with a significant risk of distorting them, taking them out of context, and transforming them in the framework of nonreligious meaning systems.

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Spór i próba dialogu. O religijnej i laickiej narracji w życiu publicznym

I

Chcąc przybliżyć fenomen przemyśleń, które Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) zgromadził w swoich *Pismach wczesnych z filozofii religii*, należy rozpocząć od deklarowanego przez filozofa daleko idącego krytycyzmu wobec zjawiska religijności, a w szczególności wobec chrześcijaństwa. Tego rodzaju postawa nie przeszkadzała mu jednak w wyraźnym zafascynowaniu kształtem religii antycznej Grecji i Rzymu¹. Niewątpliwie ważnym elementem sygnalizowanych rozważań była także intelektualna uwaga, którą myśliciel poświęcił klasycznemu już w filozofii problemowi relacji wiary i rozumu. Dlatego napisał: „Wycofano się z usiłowań, które chciały tajemnice religii uczynić możliwymi do przyjęcia dla rozumu, i dzisiaj wielką wagę przywiązuje się do specyfikującego stwierdzenia, że owe nauki stoją wprawdzie ponad rozumem, ale nie są sprzeczne z rozumem (...)”².

W przywołanej wypowiedzi filozof bardzo subtelnie zdiagnozował naturę ludzkiej religijności i wskazał, że w jej strukturze ciągle dochodzi do pewnego rodzaju napięcia między rozumem i wiarą. Oczywiście jest to zjawisko obecne w europejskiej kulturze religijnej praktycznie od zawsze. Dostrzegał je już św. Augustyn (354-430) i twierdził, że to właśnie rozum jest nawet w niektórych etapach aktu mistycznego siłą napędową poznania Boga, który

¹ G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, ss. 39-43.

² Tamże, s. 63.

ze swej istoty przekracza przecież wszelki rozum³. Jednakże w cytowanym fragmencie tekstu pojawiła się również bardzo ważna sugestia Hegla na temat dynamicznego, a także historycznie zmiennego charakteru owej relacji między wiarą i rozumem. Można odnieść wrażenie, że myślicielowi chodzi o pewnego rodzaju proces ewolucji, któremu podlega ta relacja. Sygnalizowana konstatacja jawi się jako element pogłębionych dociekań, które Hegel poświęcił historycznie zmiennej naturze religii – chrześcijaństwa. Ich istotę przedstawił w następujący sposób: „Główne nauki religii chrześcijańskiej pozostały wprawdzie identyczne od czasów jej powstania, ale zależnie od okoliczności jedno z nich usuwano w cień, drugie zaś wynoszono, stawiano w świetle (...)”⁴.

Zmierzając do twórczego wykorzystania sugestii filozofa, warto zastanowić się nad współczesnym efektem ewolucji związków, które zachodzą między wiarą i rozumem. Dlatego celem niniejszych rozważań będzie próba prześledzenia dwóch rodzajów narracji, które funkcjonują w dzisiejszej przestrzeni publicznej/naukowej. Są one prowadzone przez intelektualistów o rodowodzie laickim z intelektualistami religijnie zaangażowanymi oraz tymi, którzy w swoich przemyśleniach nie rezygnują z rzeczywistości transcendentnej. A zatem omówione zostaną narracje dotyczące laickiej, a także religijnej interpretacji Holocaustu. Przywołane zostanie również laickie i religijne odczytanie wybranych problemów związanych z inżynierią genetyczną. Wybór tak różnorodnej tematyki powinien służyć lepszemu uargumentowaniu przeświadczenia, które głosi, że u podstaw religijnej i laickiej narracji usytuowana jest dynamiczna relacja między wiarą i rozumem.

II

Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969) zawarł w swojej *Dialektyce negatywnej* następujące słowa: „Wszelki ból i wszelka negatywność, motor dialektycznego myślenia, są wielorako zapośredniczoną i niekiedy zmienioną nie do poznania postacią tego, co fizyczne, podobnie jak wszelkie szczęście ma na celu spełnienie zmysłowe i dzięki niemu zyskuje swoją obiektywność”⁵.

Trudno oczywiście wskazać bardziej jednoznaczną pochwałę materialistycznego monizmu. Filozof był przeświadczony, że wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji realizują się jedynie w zmysłowej rzeczywistości. Okazuje się więc, iż wprawdzie w fizycznym świecie człowiek jest zagrożony doświadczaniem nieprawdopodobnych cierpień, ale również wyłącznie fizyczny świat

³ Na ten temat zob. np. H. Wójtowicz, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, ss. 160-169.

⁴ G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne...*, cyt. wyd., s. 8.

⁵ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 283.

może być jedynym źródłem przeżycia stanu szczęśliwości, czyli materialnego nasycenia. Dlatego właśnie Adorno twierdził, że obecna w wielu religiach narracja na temat rzeczywistości duchowej nie oferuje ludziom niczego ponad uformowane przez kulturę złudzenia.

Poszukując genezy tego typu filozoficznej/kulturowej/społecznej diagnozy, warto zwrócić się w kierunku dociekań Maxa Horkheimera (1895-1973). W swoich rozważaniach stwierdził on: „Ale w siedemnastym wieku dominujący był jeszcze obiektywny aspekt rozumu, ponieważ głównym celem filozofii racjonalistycznej było sformułowanie nauki o człowieku i przyrodzie, która mogłaby spełniać duchową funkcję przynajmniej w stosunku do uprzywilejowanego sektora społeczeństwa, opanowanego niegdyś przez religię”⁶.

A zatem z przymysłów Horkheimera wynika, że już w XVII wieku kształtuje się w filozoficznej myśli europejskiej dążenie do przezwyciężenia religijnego postrzegania rzeczywistości. Podkreśla on również bardzo mocno, że ówczesni myśliciele chcieli skonstruować taki rodzaj narracji filozoficznej/naukowej, która zaspokajałaby duchowe potrzeby tej części elit społecznych, które odeszły od religii. Także Zbigniew Drozdowicz akcentuje istotną rolę antyreligijnego racjonalizmu, który funkcjonował w dyskursie naukowym tamtego czasu⁷. Badacz wiele filozoficznej uwagi poświęcił również racjonalizmowi oświeceniowemu, szczególnie francuskiemu. W swoisty sposób podsumował jego znaczenie poprzez analizę filozofii Antoine’a Nicolasa Condorceta (1743-1794). Interpretator doszedł do wniosku, że filozof neguje wprawdzie wartość dotychczasowych religii, ale dopuszcza istnienie deizmu⁸. Z kolei Horkheimer zauważył, że oświeceniowi filozofowie zdyskredytowali przede wszystkim obecną w tradycji intelektualnej „niewzruszoną ufność w realizm racjonalnego aparatu scholastycznego”⁹.

Oczywiście przedmiotem niniejszych rozważań nie będzie dogłębna analiza filozoficznego tła poglądów Adorno i Horkheimera na temat Oświecenia. Chodziło po prostu o przypomnienie, że ich chłodny stosunek do fenomenu religii i religijności osadzony został w oświeceniowej tradycji filozoficznej.

Chcąc jednak wskazać najbardziej fundamentalną i jednocześnie totalnie dramatyczną przyczynę głoszonej przez Adorno negacji religijnej transcendencji, należy odwołać się do jego filozoficznych, ludzkich zmagania z koszmarem Holocaustu¹⁰. Ich wielowymiarową naturę wyrażają następujące

⁶ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, opracowanie i wstęp R. Rudziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 257.

⁷ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności. Wykłady*, Poznań 2009, ss. 47-62. Z kolei na temat fenomenu racjonalizmu Kartezjusza zob. Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Poznań 1991, ss. 41-56.

⁸ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii...*, cyt. wyd., ss. 98-109.

⁹ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja...*, cyt. wyd., s. 306.

¹⁰ Na ten temat zob. także A. Jocz, *Kłeska logosu. Rozważania o racjonalnej bezradności kultury XX wieku wobec fenomenu zła*, w: S. Wysłouch, B. Kaniewska, M. Brzostowicz-Klajn (red.), *Logos*

przemyslenia: „Trzęsienie ziemi w Lizbonie wystarczyło, aby uleczyć Woltera z Leibnizowskiej teodycei, a ta łatwa do ogarnięcia katastrofa pierwszej natury była niczym w porównaniu z drugą, społeczną, której ludzka wyobraźnia nie ogarnia, ze zgotowanym z ludzkiego zła realnym piekłem. Zdolność do metafizyki została sparaliżowana, ponieważ to, co się stało, rozbiło podstawę ewentualnego pogodzenia spekulatywnej metafizycznej myśli z doświadczeniem”¹¹.

W cytowanym fragmencie Adorno odwołał się najpierw do archetypicznej wręcz traumy epoki nowożytnej, czyli trzęsienia ziemi w Lizbonie. Okazało się ono wstrząsem nie tylko tektonicznym, ale również filozoficznym i moralnym. Niewytłumaczalny ogrom owego geologicznego fenomenu już na starcie zdyskredytował wszelkie próby jego racjonalnego okiełznania. Bezużyteczna okazała się nawet teodycea Leibniza (1646-1716), która do dnia dzisiejszego potrafi urzekać intelektualną subtelnością swoich kategorii pojęciowych. Jej twórca oparł ją na przekonaniu, że Bóg jeszcze przed stworzeniem świata przeanalizował/skalkulował wszystkie potencjalne rzeczywistości i wybrał tę najdoskonalszą z możliwych, czyli taką, w której najmniejsza ilość zła mogła stać się przyczyną największej ilości dobra. A zatem jeśli w stworzonym świecie zbrakłoby nawet najmniejszego zła, to nie byłby on już najdoskonalszy z możliwych¹². Z tego właśnie powodu Wolter (1694-1778) uznał tę teodyceę za niemoralną. W jej naturę wpisane było przecież przekonanie, które głosiło, że gdyby mieszkańcy Lizbony nie zginęli pod gruzami miasta, to świat nie mógłby być najdoskonalszy z możliwych¹³. Jaki był jednak cel przywoływania przez Adorno tej odległej historii? Chodziło mu przede wszystkim o to, żeby czytelnik owych słów odkrył, iż nieświadome okrucieństwo przyrody może być wprawdzie przyczyną niewysłowionych cierpień mieszkańców zniszczonego miasta, ale nigdy nie dorówna świadomemu okrucieństwu człowieka, który został zniewolony przez totalitaryzm. Z kolei efektem tego odkrycia powinno być uzmysłowienie, że hitlerowska zdolność do czynienia zła po prostu i ze swej natury była predestynowana do przekraczania wszelkich możliwych i niemożliwych do wyobrażenia granic. A zatem nie można intelektualnie/duchowo pogodzić społecznego faktu Holocaustu z istnieniem jakiegokolwiek bytu metafizycznego/Absolutu/Boga, ponieważ poprzez swoje istnienie nie tylko dopuszczałby ten fakt, ale przede wszystkim go uprawo-

i mythos w kulturze XX wieku, Poznań 2003, ss. 47-51; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006, nr 1 (219), ss. 51-54.

¹¹ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, cyt. wyd., ss. 507-508.

¹² G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, ss. 225-226, 231.

¹³ Na temat interpretacji zła dokonanej przez św. Augustyna (354-430) oraz fenomenu teodycei Leibniza zob. np. A. Jocz, *Czy kulturze europejskiej potrzebna jest nowa teodycea? Religia, filozofia, literatura wobec fenomenu zła*, „Przegląd Religioznawczy”, 2007, nr 1 (223), ss. 83-93.

mocniał. Zdaniem Adorno w obliczu ziemskiego, infernalnego Auschwitz wszelka infernalna transcendencja wydaje się być kpina z realnych ofiar.

Inaczej do rozważanego problemu odniósł się Hans Jonas (1903-1993). Podejmując próbę racjonalnego ogarnięcia zbrodni Holocaustu, filozof nie zdecydował się na negację istnienia Boga/Absolutu. Doszedł jednak do wniosku, że należy zasadniczo zmodyfikować ideę Bytu Doskonałego. Z tego powodu stwierdził, iż w obliczu istniejącego i panoszącego się w świecie zła nie można pojąć/zaakceptować jednoczesnej dobroci i wszechmocy Boga. „Tylko o zupełnie niezrozumiałym Bogu można powiedzieć, że jest absolutnie dobry i jednocześnie absolutnie wszechmocny, a jednak toleruje świat taki, jaki jest”¹⁴. Interpretując przywołane rozważania Jonasa, należy uznać, że ten rodzaj niezrozumiałości Boga powodowałby daleko idące konsekwencje w jego ludzkim doświadczaniu/odczuwaniu. Jeśli człowiek nie chce zaakceptować niepojmowalności Absolutu, to wymaga/żąda, żeby dobry i wszechmocny Bóg powstrzymał Holocaust. Dlaczego tego nie zrobił? Jeżeli nie chciał, to niesłuchanie trudno jest uznać go za dobrego. Z kolei zaakceptowanie wspomnianej niezrozumiałości przede wszystkim powoduje, że Byt Doskonały jest postrzegany przez człowieka jako nieskończenie oddalony, a nawet nieskończenie obcy. Jego nieludzkość staje się wręcz uciążliwa i naturalnie bardzo trudno jest takiego Boga kochać. Chcąc uniknąć tego rodzaju niepojmowalności Absolutu, Jonas proponuje interpretować jego bierność w czasie Holocaustu jako efekt rezygnacji z wszechmocy. Bóg nie był w stanie zapobiec temu zinstytucjonalizowanemu mordowi, ponieważ jest tylko/aż dobry. Naturalnie myśliciel zdaje sobie sprawę z tego, że jego rozumowanie zmierza w wysoce nieortodoksyjnym kierunku. Wydaje się być jednak przekonany, iż współczesny człowiek łatwiej zaakceptuje istnienie dobrego Boga, który nie jest wszechmocny, ale bezgranicznie współcierpi z ofiarami Holocaustu. Jonas stara się uzasadnić swoje przemyślenia przez odwołanie się do tradycji kabalistycznej. To właśnie z niej zaczerpnął ideę o możliwości samoograniczenia się Absolutu, który zdecydował się „w sobie skurczyć i tym sposobem pozwolić na zewnątrz siebie powstać pustce, nicości, w której i z której mógł stworzyć świat”¹⁵. Jednakże to swoiste wycofanie się Boga i ustąpienie w ten sposób miejsca światu powoduje, że w stworzonej rzeczywistości nie ma już przestrzeni na manifestację jego wszechmocy. Człowiek staje się w pełni odpowiedzialny za swój los.

Czy można intelektualnie/duchowo wznieść się ponad materialistyczny redukcjonizm Adorno i nieortodoksyjną teologię Jonasa? Oczywiście, że tak, ale jest to bardzo trudne. Taką właśnie próbę podjął Krzysztof Michalski (1948-2013). Przede wszystkim stwierdził, że zło w świecie istnieje realnie

¹⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, ss. 41-42.

¹⁵ Tamże, s. 45.

i stanowi rzeczywistą przyczynę cierpienia wielu ludzi. Później zaproponował przeprowadzenie następującej operacji myślowej: „Dla nas, uczestników, obserwatorów ze skraju drogi, życie jest pełne zła – ale dla kogoś, kto potrafi spojrzeć na nie z odpowiedniego dystansu, życie jest tylko dobre. Niektórzy nazywają taki punkt widzenia »przeznaczeniem«”¹⁶.

Z przywołanych słów wynika, że ich autor wspiera się na filozoficznej tradycji św. Augustyna. Podobnie jak biskup Hippony wykorzystuje kategorię dystansu, która umożliwia prawidłowe spojrzenie na fenomen życia. Augustyn Aureliusz był przekonany, że dzięki owemu należytemu dystansowi człowiek w całej pełni dostrzega piękno boskiego porządku rzeczy. Wierzył również, że zło jest jego elementem. Z kolei Michalski wydaje się sądzić, iż człowiek nie zdobywa żadnej dodatkowej wiedzy, która ukazywałaby sens zła/cierpienia i wyjaśniałaby jego miejsce w porządku rzeczy. Może natomiast ów człowiek zobaczyć, że świat jest piękny/dobry i nie szpeci go prawdziwe zło/cierpienie, które jest w nim obecne.

Czy polskiemu filozofowi udało się przezwyciężyć skrajny, kulturowy pesymizm Adorno? Czy zrobił to Hans Jonas? Raczej nie, ponieważ autor *Dialektyki negatywnej* proponuje maksymalnie zbliżyć się do skandalu cierpienia, czyli praktycznie poczuć dym z krematoryjnych pieców. Jest przekonany, że nie można nadawać temu dymowi jakiegokolwiek religijnego sensu/dowartościowania. Tymczasem Michalski próbuje dostrzec piękno/dobro stworzonej rzeczywistości i jednocześnie współczuć wszystkim cierpiącym. W świadomy sposób nie koncentruje się więc na niemożliwej do zniesienia okropności szczegółów. Natomiast Jonas stara się Boga po prostu wytłumaczyć. Adorno tego typu tłumaczeń nie byłby zdolny słuchać. A zatem dialog między myślicielami też trudno uznać za możliwy.

III

Zmierzając do zdefiniowania wyzwań, przed którymi stoją współczesne, zachodnie, liberalne społeczeństwa, Jürgen Habermas (ur. 1929) wskazał na możliwość zaistnienia problemów moralnych wynikających z dynamicznego rozwoju inżynierii genetycznej¹⁷. Niemiecki filozof doszedł do wniosku, że dzisiejsza cywilizacja naukowo-techniczna stoi na progu odkrycia możliwości genetycznego programowania/modyfikowania fenotypu ludzkich dzieci. Myśliciel uznał, że ta nowa umiejętność stanie się od razu przedmiotem gry rynkowej w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Rządzi w nim

¹⁶ K. Michalski, *Dobro w oczach Boga*, „Gazeta Wyborcza” z 20–21 marca 2010 r., s. 23.

¹⁷ J. Habermas, *Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej? Spór o etyczną samowiedzę gatunku*, w: idem, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, ss. 23–102.

przecież przekonanie o konieczności sprostania ciągle rosnącym wymaganiom rynku pracy. Interpretując Habermasa, można przyjąć, iż rodzice bardzo szybko dojdą do wniosku, że tradycyjne wychowanie i edukacja ich potomstwa nie zapewniają już wystarczających gwarancji sukcesu życiowego/ekonomicznego. Dlatego będą chcieli poddać organizmy swoich poczętych dzieci koniecznym/pożądanym/reklamowanym modyfikacjom. Jednocześnie uwierzą, także dzięki owej odpowiednio ukierunkowanej reklamie, że jeśli ich potomstwo uzyska np. określony kolor oczu, kształt ciała, szybkość zapamiętywania, to łatwiej poradzi sobie w gąszczu kapitalistycznej konkurencji. Filozof jest także przekonany, że jeżeli tego rodzaju potrzeba zrodzi się w liberalnym, demokratycznym społeczeństwie, to w sposób naturalny doprowadzi do koniecznych zmian prawnych, które zalegalizują „eugenikę liberalną”. Habermas świadomie używa tego terminu, ponieważ chce odróżnić omawiany projekt genetyczny od skompromitowanej w hitlerowskich Niemczech „eugeniki autorytarnej”¹⁸. Rozważając argumenty zwolenników genetycznego ulepszania ludzkich zarodków, filozof stwierdza: „Aby wykazać normatywną dopuszczalność tych ingerencji, obrońcy eugeniki liberalnej dokonują porównania między genetyczną modyfikacją dziedzicznych załączników a socjalizacyjną modyfikacją nastawień i oczekiwań. Chcą dowieść, że z moralnego punktu widzenia nie ma istotnej różnicy między eugeniką a wychowaniem [...]”¹⁹.

A zatem według zwolenników „eugeniki liberalnej” inżynieria genetyczna jawi się jako nowy rodzaj działalności wychowawczej. Z referowanych przez Habermasa argumentów można też wywnioskować, że ich zdaniem jest to nawet ulepszona działalność wychowawcza. Z kolei w dalszej części swoich rozważań myśliciel podkreśla, iż stosowane przez rodziców tradycyjne metody wychowawcze pozostawiały jednak dziecku ogromną przestrzeń wolności²⁰. Wychowanek mógł się zwyczajnie zbuntować, stawiać opór i w końcu pójść własną, indywidualną drogą życiową. Tymczasem modyfikacje genetyczne aktualizują się w ludzkiej egzystencji bez względu na indywidualną wolę człowieka. Jego sposób życia zostaje ostatecznie zdeterminowany. Rodzice zyskują tym samym praktycznie nieograniczoną możliwość wyrażania własnej wolności, czyli wpływania na genetyczny kształt dziecka. Natomiast dziecko zostaje całkowicie zniewolone przez ich absolutną wolność, która manifestuje się poprzez prawo do molekularnego ulepszania jego fenotypu. Dlatego Habermas pisze: „Interwencja genetyczna nie otwiera pola komunikacji, w którym planowane dziecko traktowane jest jako druga osoba i objęte procesem porozumiewania się. Z perspektywy dorastającego osobni-

¹⁸ Obydwa terminy cytowane za: tamże, s. 57.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, ss. 69-70.

ka instrumentalne zaprogramowanie nie może być zrewidowane w drodze »krytycznego przyswojenia«, jak patologiczna socjalizacja”²¹.

Okazuje się więc, że sygnalizowana już eskalacja rodzicielskiej, genetycznej wolności prowadzi do swoistego odczłowieczenia potencjalnego dziecka. Jeżeli społeczeństwo liberalne prawnie usankcjonuje tego rodzaju działania, to świadomie zaprzeczy swoim liberalnym ideałom. Tymczasem każda interakcja wychowawcza wymaga wzajemnego porozumienia, czyli stanowi manifestację wolności wychowanka – liberalizmu.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na interesujące współbrzmienie obaw Habermasa, myśliciela z gruntu laickiego, z ostrzeżeniami, które zawarte są w oficjalnych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego. Autorzy opinii przedstawianych w owych dokumentach zdecydowanie uwrażliwiają czytelników na zagrożenia, które niesie ich zdaniem ta potencjalnie możliwa praktyka genetyczna.

Przed wszystkim już Papież Benedykt XVI chce w swojej Encyklice *Spe salvi* (2007) przestrzec współczesne społeczeństwa przed, jego zdaniem, naiwną wiarą (wywodzi się ona jeszcze z tradycji nowożytnej), która głosi, „że człowiek zostanie zbawiony przez naukę”²². W ten sposób zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego sformułował pewnego rodzaju podstawę doktrynalną kolejnych dokumentów. Jej istotą jest przypomnienie, że człowiek nie powinien wiązać swoich naturalnych nadziei na polepszenie rzeczywistości tylko z nauką. Właśnie takie nadzieje na poprawienie ludzkiej egzystencji wydają się ogniskować wokół „eugeniki liberalnej”. Dlatego Kongregacja Nauki Wiary wydała Instrukcję *Dignitas personae* (2008), w której można przeczytać m.in. następujące słowa: „Niektórzy rozważają możliwość zastosowania technik inżynierii genetycznej do manipulacji mających rzekomo doprowadzić do udoskonalenia i wzmocnienia naszego wyposażenia genetycznego. W niektórych tego typu propozycjach wyraża się swoiste poczucie niedostateczności, a nawet odrzucenia wartości istoty ludzkiej jako stworzenia i osoby skończonej”²³.

W przywołanych rozważaniach na pierwszy plan wybija się sugestia, że u podstaw idei genetycznej modyfikacji człowieka znajduje się swoista zachęta do udoskonalania tego, co jest już doskonałe, czyli bytu stworzonego przez Boga. Kongregacja Nauki Wiary zakłada więc, iż motorem tego typu działań jest odwieczna ludzka pycha. Oczywiście tego rodzaju założenia wykluczają możliwość znalezienia wspólnej płaszczyzny dialogu z Habermasem. Jednakże w dalszych fragmentach tekstu Instrukcji znajdują się już sformułowania na temat zagrożenia ludzkiej wolności, do którego mogą przyczynić się akty

²¹ Tamże, s. 70.

²² Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Poznań 2007, s. 27.

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Kraków 2008, s. 36.

genetycznych manipulacji²⁴. Staje się zatem możliwe nawiązanie dialogu z niemieckim, laickim filozofem. Jego również interesuje problem potencjalnej utraty wolności człowieka, do którego prowadzi „eugenika liberalna”.

Artur Jocz – ARGUMENT AND AN ATTEMPT AT DIALOGUE. ON RELIGIOUS AND SECULAR NARRATION IN PUBLIC LIFE

The aim of the remarks included here will be an attempt to track two kinds of narration which function in today's public/scientific sphere. They are being led between intellectuals with a secular background and religiously engaged intellectuals, and those who in their remarks do not resign from the transcendent reality. So, there will be narrations considered related to the secular and religious interpretation of the Holocaust. Recalled will be also secular and religious readings of selected problems related to genetic engineering. The selection of such a diverse array of topics should serve for a better argumentation of the assumption saying that at the basis of religious and secular narration is situated a dynamic relation between faith and reason.

²⁴ Tamże, s. 37.

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Instytut Socjologii

Pielgrzymka: labirynt i światłość. Z porównawczej socjologii mitu

Kategorie archetypu

W miniaturze z *Prologu do Dziewięciu esejów dantejskich* Jorge Luisa Borgesa jest wszystko. Niczego jej nie brak. Różnorodność i ład, złożoność i regularność dają się w niej ustalić jak w świecie leibnizjańskim. „W gmatwaniu form jedna przyciąga naszą uwagę – jakieś drzewo w kształcie odwróconego stożka, jakieś jasnoczerwone meczety za warownym murem. Od niej przechodzimy do następnych. Dzień zbliża się ku końcowi, światło staje się nikłe i w miarę jak skupiamy się na kolejnych detalach, zaczynamy rozumieć, że nie istnieje taka rzecz na ziemi, której by tu zabrakło. To, co było, co jest i co będzie, historia przeszłości i przyszłości, przedmioty, które miałem, oraz te, które dopiero staną się moje – wszystko to czeka na nas w którymś z zaułków tego zacisznego labiryntu”¹. Miniatura nie pomija, przeciwnie, „może uczestniczyć w wielkości. Jest na swój sposób rozległa”².

Labirynt jest mikrokosmosem. Jest całkowitością. Jego postaci, formy, ukształtowania są zaciszne. *Boska Komedia* Dantego jest sprawozdaniem z miejsc zacisznych. Jest labiryntem. Labirynt jest formą do odkrycia. Nie da się tego zrobić bez przewodnika, jakieś pomocy, jakiegoś światła. Dante potrzebuje najpierw Wergilego, potem Beatrycze. W miejscach zacisznych ukrywa się tajemnica. Także ta z potworem, zapowiedzią rozpacz, ale i nadziei

¹ J. L. Borges, *Dziewięć esejów dantejskich*, tłum. J. Partyka, Warszawa 1998, s. 5.

² G. Bachelard, *Dialektyka zewnątrz i wewnątrz*, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, opr. W. Karpiński, Warszawa 1974, s. 289.

zmyślności tego, kto potwora usiekl i z pułapek labiryntu uszedł, jak Tezeusz w mitologii Greków. Labirynt reprezentuje religie w kodach syntetycznych ich poszczególnej formy. Reprezentacje labiryntu szyfrują religie w znakach kulturowo i społecznie akceptowalnych jako ich symbolach podstawowych. Ich kulturowy status zdeterminowany jest historycznie. Pokazuje się zatem w tym, czym on jest w użyciu swej tajemnicy. Zaułki, niespodzianki, tajemnice są polem znaczeń labiryntu. Ich suma wskazuje na doświadczenie jakiejś duchowej całości. Całość jest widoczna w polu swych wewnętrznych różnicowań. Różnica jest zasadą rzeczywistości, jej bytu. „Słuszną drogą ku Całkowitości polega jednak – niestety – na zesłanym przez los błędzeniu wokół celu i szukaniu na bezdrożach. Jest to *longissima via* [najdłuższa droga], jest to bynajmniej nie prosta, lecz łącząca przeciwieństwa droga węża przypominająca wskazujący kierunek kaduceusz – jest to ścieżka niewolna bynajmniej od trwogi, jaką czuje człowiek zagrożony pochłonięciem przez otchłań labiryntu”³. By go rozpoznać, opisać i wywlec na działanie, potrzeba światłości. Światłość uwidocznia różnice. Ich przeciwieństwem jest hybryda. Janine Chasseguet-Smirgel przypomina, że „słowo hybryda pochodzi z greckiego *hybris*, co oznacza przemoc, nieumiarkowanie, nadużycie, niegodziwość, urąganie. *Hybris* była dla Greków (...) największym grzechem”⁴. Wtedy pojawi się światło jako zjawisko fizyczne, kosmogoniczne.

Najprzód jest światłość

Światłość jest obecnością Boga, ale nie nim samym, jakąś jego teofanią, horyzontem stawania się na tle. Tak jest u Greków w epoce homeryckiej. Greckie *dios* znaczy jasny, świetlisty, chwalebny. Byty przeniknięte światłem należą już do świata Zeusa. Są częścią boskiej sieci zależności i z niej się wydobywają. Irański Ahura Mazda jest stwórcą światła. Indogermanski rdzeń *dei*, co znaczy „świecić”, „niebiański” występuje w słowach oznaczających boga: w łacińskim *deus*, irańskim *div*, litewskim *dievas*, starogermanskim *tivar*⁵. Homeryckie *dios* jakiejś postaci mówi, że wynurza się ona z tła światłości. Bohater mitologiczny jest ciągłym wędrownikiem. Kroczy po krętych drogach rozpoznania rzeczy już tak oddzielnych i w sobie zwartych „jakby odcięty je od nieba kosmiczne nożyce i nieuchronnie wydały na światło”⁶. Sensem bohatera jest bycie w światłości. Jej zrozumienie jest pozakosmogoniczne⁷. Trzyma

³ C. Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 18.

⁴ J. Chasseguet-Smirgel, *Religie diabła*, w: N. Ginsburg, R. Ginsburg (red.), *Psychoanaliza i kultura na progu trzeciego tysiąclecia*, Poznań, 2002, s. 325.

⁵ M. Nowaczyk, Z. Stachowski (red.), *Leksykon Religioznawczy, Przegląd Religioznawczy* 3/4/189–190, Warszawa 1998, s. 232.

⁶ R. Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 111.

⁷ Por. M. Lurker, *Z ciemności wyłoniło się światło*, w: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, ss. 111–128.

się jednak dyscypliny symbolu chtonicznego. Tak jest w wyrażeniu modlitewnym: *et lux perpetua luceam eis* („światłość wiekuista niechaj mu świeci”), gdy mowa o przekroczeniu granicy życia i śmierci. Jak w słowie ostatniego tchnienia Goethego, „światła, więcej światła”. Poeta jest posłańcem Appolina, Boga harmonii i światła. Tak jest w poznaniu kontemplacyjnym, gdy mowa o działaniu łaski w językach mistyki i teologii poznania Boga. Yves Raguin w kontekście tej problematyki zauważa, że w akcie poznania Boga podmiot poznający (dusza) „w pewnej chwili zniknie w światłości Bożej, ażeby na nowo ukazać się już jako przekształcony przez tą światłość”⁸. Teologiczne i mistyczne doktryny światłości w rozmaitych aktach kontemplacji i poznania Boga tworzą repertuary samodzielnych studiów.

Światło fizyczne należy do ładu kosmosu, do stworzenia, jak czas i przestrzeń. *Kosmos* znaczy także piękno. Tak jest u politeistycznych Greków. Tak jest wedle wszystkich kultów solarnych, lunarnych, lucyferycznych (lucyfer, od łac. *lucifer* – przynoszący światło; gwiazda poranna, od łac. *luceo*, xi – być jasnym, świecić; *lucet* – dnieje, być jasnym, wyraźnym; *lucēscō* – jaśnieć, dnieć, świtać), zwłaszcza manichejskich rodowodów. Odtąd te trzy: czas, przestrzeń i światło ustanawiają naturę wszelkiego istnienia, jego poznania, jego dialektykę lucyferyczną, także przedmiot nauki. Najpierw jest przedmiotem opracowań religii. Budowniczowie katedr, od średniowiecza po Gaudiego, stawiają problem światłości w fizycznej organizacji przestrzeni świątynnej, jak gdyby każdorazowo odtwarzali i na nowo konstruowali świątynię Salomona. Katedrę buduje się na wieki. Jest symbolem nieskończoności w czasie. Miejsce „święte świętych”, *sancta sanctorum*, miejsce najświętsze, za zasłoną (hebr. מִשְׁדּוּקָה שְׁדוּקָה *Kodesz Ha-Kodaschim*; hebr. bibl. *Debir*), do którego – podobnie jak niegdyś w świątyni Salomona do pomieszczenia z Arką – nie wolno było nikomu wchodzić oprócz jednorazowego w roku nawiedzenia przez arcykapłana w święto prześlągnięcia, by je skropić krwią z ofiary, nie ma nic oprócz świętego kamienia i światła. Świątynia Salomona powstała w latach 966-959 p.n.e. na miejscu wskazanym uprzednio przez króla Dawida, na wzgórzu Moria („święta skała”), w północno-wschodniej części współczesnej Jerozolimy, gdzie Abraham miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Izaak ocaleje. Wtajemniczony głosem anioła Abraham znajduje ofiarę zastępczą. Rozwiązaniem problemu światła jest wtajemniczenie i ofiara. Odbudowanej po zburzeniu przez Nabuchodonozora (587/586 r. p.n.e.) świątyni przez Zorobabela (520-526 r. p.n.e.) czegoś brakuje. Według Talmudu nie ma w niej arki, świętego ognia, Szechiny, świętego ducha oraz *urim i tummim*. Doskonałość została poddana próbie.

⁸ Y. Raguin SJ, *Drogi kontemplacji. Zagadnienia życia duchowego*, tłum. D. Szumska, Paryż 1972, s. 75.

Labirynt. Szyfr doskonały

Skazanie na ofiarę Tezeusza i jego pomocników udających się z gotowością obiaty Minotaurowi w labiryncie w pałacu w Knossos, po zwycięskim i ocalającym spotkaniu z potworem stanowi podstawę ustanowienia dorocznej pielgrzymki z Aten na wyspę Delos z ofiarą dziękczynną Apollinowi. Rytuał ten przedłuża o miesiąc życie skazanemu na śmierć Sokratesowi, ponieważ w tym czasie państwo musi być poza przemocą, bez skazy, wolne od wyroków śmierci⁹. Labirynt jest paradoksem, ocaleniem bohaterów gotowych na ofiarę z siebie. „Mit o labiryncie i Minotaurze trafia od tysiącleci do świadomości kolejnych pokoleń, wypełniony nowymi treściami, ale ciągle żywy w swojej wieloznacznej wymowie”¹⁰. Jedną z jego paradoksalnych semantyk realizowaną jest szyfrem w architektonicznej strukturze świątyń. Labirynt jest szyfrem zapewniającym wiele dróg złudnych i tylko jedną drogę zapewniającą sukces. Świątynia jest labiryntem oswojonym w kodach kultu i rytu, obrazem drogi ku centrum zbawiającym poprzez sakramentalne ofiary. Jeśli Minotaur został uśmiercony, mit zapowiada odwrócenie uczty Minotaura. Odtąd mit przewiduje ofiary bezkrwawe. Reprezentuje gotowość poświęcenia bez symetrycznego odwetu, bez przemocy. Trzeba było długo na to czekać, do czasów chrześcijaństwa. Labirynt świątynny przestał być pułapką, choć nie zlikwidował ryzyka. Zawile ścieżki świątynnego labiryntu stopniowo odsłaniają powierzone im tajemnice. Mitologiczne programy labiryntu mieszczą się w każdej świątyni, o ile pełnią one role miejsc aktywnej obecności bóstwa, teofanii. A pełnią je każdorazowo przez swą historię, także tę ze swej budowy, z miejsca uświęconego pochówkiem, nad którym wznoszono pierwsze katedry, z historii dziejącej się w aktach religijności tu i teraz. Labirynt jest strukturą z definicji wieloznaczną. Jest szyfrem doskonałym. Pozwala się złamać jedynie tym, którzy go asymilują jako szyfr właśnie, znak transcendencji. Innym pozostaje komparatystyka mitologiczna. I jeśli nie chroni przez zwodniczość swej istoty, ukrywa ją w dziejach swej konstrukcji. Spokrewniony przez mit z opowieściami o rzeczach świętych, skupia spojrzenie swego wyznawcy na swej mikrokosmicznej naturze, całości mówiącej, że zawiera wszystko, co wyraża światło w centrum jej sakralnej przestrzeni.

⁹ A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004, s. 229. Por. L. Press, *Tezeusz i Ariadna*, w: *Mit – człowiek – literatura*, praca zbiorowa, Warszawa 1992, ss. 79-103.

¹⁰ Tamże, s. 82.

Postulat historycznej hermeneutyki symbolu

Gdy pojawi się światło, możliwe jest piękno. Jego zaprzeczenie, nieobecność, otwiera metaforykę i mitologemy ciemności, piekła. Dialektyka lucyferyczna jest uzasadniona kosmicznie wedle pierwszego znaczenia słowa kosmos – piękno i drugiego znaczenia, przeciwieństwa Boga, pychy diabła, megalomanię upadłego anioła, jak w proroctwie Izajasza: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbiłś narody? Ty, który mówiłeś w swym sercu: »Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiadę na Górze Obrad, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego«”. Jak to? Strąconyś do Szeolu, na samo dno Otchłani!” (Iz 14,12-15)¹¹.

Skomplikowane ścieżki labiryntu mają różne topografie, mapy, spiętrzenia, dna. Terytorium Piekła Dantego ma konstrukcję piętrową. Jego topografia jest umotywowana. Na dole, na górze, pośrodku i w każdym jego miejscu nie ma przypadku. Dziewięć kręgów piekielnych *Boskiej Komedii* jest wielokrotnością trójki. Liczba trzy jest święta nie tylko w chrześcijaństwie. Labirynt jest przekształceniem prostoty w rachubę niepewności w wielokrotnych wariantach zguby i jednego tylko wariantu ocalenia. Labirynt piekła pochodzi z otchłani skali przewiny. Przewina jest odmianą jakiejś odmowy Bogu. Odmowa jest jakimś „nie”. Mistrz Eckhart (1260-1327/28) powiada, że owo „nie” oznacza nicłość stworzenia. Stworzenie pochodzi z nicości. Dopóki jej nie uchyli w swej woli, pozostaje w niej. Piekło jest odmową bycia w Bogu i z Bogiem. Odmową bycia niezróżnicowanego z Bogiem. Im większa różnica, tym niżej w kręgach ciemności. Piekło jest terytorium nieodkupionej winy. Wina należy do czyjejś woli, jak zasługa. Mit nieba jako wiekuistego Jeruzalem ustanawia ciągłość teologiczną chrześcijaństwa względem judaizmu. Ale też reprezentuje odmianę mitu arkadyjskiego, który wysłowiony bywa i dostępny wysłowieniu jest w odzyskaniu kondycji winy i bezwiny dziecka, jak u poety, Tadeusza Różewicza: „Opowiedz mi o/ włoskiej podróży/ Nie wstydę się/ płakałem w tym kraju/ piękno dotknęło mnie/ byłem znów dzieckiem/ w łonie tego kraju/ płakałem/ nie wstydę się/ Próbowałem wrócić do raj.

Wiekuiste Jeruzalem jest figurą nieba, celem i przeznaczeniem, zadaniem pielgrzyma, mitologią arkadii. Św. Augustyn w *Wyznaniach* mówi o współobywatelstwie w „wiekuistym Jeruzalem, do którego tęskni pielgrzymujący

¹¹ Pismo Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół polskich biblistów pod redakcją Benedyktynów Tynieckich, Pallotinum, Poznań 1965. Przekład Jakuba Wujka jest – zdaje się – donioślejszy zawartością symboliczną: „Jakożes spadł z nieba, Lucyferze! Któryś rano wschodził? Upadłeś na ziemię, któryś zranił narody.

lud Twój od chwili wyjścia aż do chwili powrotu”¹², ale też o pielgrzymowaniu po drodze życia, gdy wyznaje, jaki jest „wobec wierzących synów ludzkich, uczestników mego wesela i towarzyszków mojej śmiertelności, współobywateli moich i razem ze mną pielgrzymujących, którzy śpieszą przede mną, za mną lub obok mnie po drodze życia”¹³. Pielgrzymować to żyć wobec Boga, jak w wyrażeniu „toteż jak długo pielgrzymuję z dala od Ciebie, bliższą mam styczność z sobą niż z Tobą”¹⁴, nade wszystko jednak żyć poznawaniem Boga, przez Boga, ze względu na Boga. Pojawia się topos światła boskiego jako źródła poznania¹⁵. Przezeń, w nim, w tym, czym ono jest w samym Bogu poznanie jest wiarygodne, możliwe, prawdziwe. „Chcę Ci więc wyznać, co wiem o sobie, chcę wyznać także to, czego o sobie nie wiem, ponieważ i to, co wiem o sobie, wiem pod wpływem Twego światła, a czego nie wiem o sobie, nie wiem tak długo, dopóki »ciemności« moje nie staną się »jako południe« w świetle Twego oblicza”¹⁶. „Światło Twego oblicza” wskazuje na naturę Boga. Augustyńskie światło należy do światłości, o którym mówi Księga Rodzaju. Światłość jest pierwotną kategorią *sacrum*. Objawia je. Epifania i teofania w światłości jest treścią jego poznania. Światłość jest warunkiem ich możliwości.

Samo pojęcie *Confessiones* należy do dziejów szczególnych obu nurtów filozoficznego antyku i ich augustyńskich asymilacji¹⁷. Jan Ewangelista jest autorem ewangelii światłości. W Prologu dzieła i w jego wnętrzu światłość jest źródłowo powiązana z Chrystusem. „Na świat przyszła światłość, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światłość” (J 3,19). „Ten zaś, co czyni prawdę, idzie ku światłości, aby ujawniono uczynki jego, że w Bogu ich dokonano” (J 3,21). W Apokalipsie światłość jest kategorią egzystencji Boga, jego substancją w akcie ujawniania swej natury. Doświadczenie światłości jest identyczne z pewnym szczególnym poznaniem Boga – *Visio beatifica*, widzenia uszczęśliwiającego. Jan Paweł II inicjuje modlitwę różańcową jako medytację światłości. Światłość jest mitologemem *arche*, pierwotnym i elementarnym słowem *sacrum*. *Lumen Christi* – w nieskończonych konfiguracjach jest bytem Logosu z prologu św. Jana. Jako pojęcie wchodzi do pierwszych nauk chrześcijańskich, u św. Pawła i św. Jana w szczególności, u Ojców Kościoła i później w referatach rozmaitych mistyków, od Mistra Eckharta do Jana od Krzyża, obecne jest w pismach św. Edyty Stein jako królestwo światłości

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 195.

¹³ Tamże, s. 199.

¹⁴ Tamże, s. 200.

¹⁵ Por. J. Abramowska, *Peregrynacja*, w: M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska (red.), *Przestrzeń i literatura. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1979, ss. 125-158.

¹⁶ Tamże, s. 200.

¹⁷ J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, „REAug” („Revue des études augustiniennes”), 1957, nr 3, ss. 375-392.

identyczne z poznaniem duchowym w stanie łaski¹⁸, św. Faustyny¹⁹, w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, w pismach Benedykta XVI²⁰. W nauczaniu Jana Pawła II odzywa się nieustannie swoista chrystologia światłości obecna w każdym wątku jego pielgrzymek, homilii, eklezjologii i mariologii, antropologii, pastoralistyce powszechnej. Jest poniekąd na wzór Alaina, bohatera *Młodzieńca z dawnych lat* francuskiego, katolickiego pisarza, François Maurya, który o sobie rzecze: „Światłość [...] jest już ona we mnie. Oto do czego (...) sprowadza się historia Kościoła”²¹.

Transformacje światłości

Duchowe światło przenosi się na fizyczne odwzorowania w postaci światła fizycznego, złota, jego najcenniejszego nośnika, tworzywa doskonałości i trwałości, jak w Kopule na Skale Abd al-Malika w Jerozolimie.

Kopuła Skały została zbudowana po śmierci kalifa Omara za rządów kalifa Abd al-Malika (ukończono ją w 691 r.). Jest pokryta złotem nakładem i z inicjatywy jordańskiego króla Hussajna w 1998 r. Wcześniej kopułę pokrywało aluminium i stop brązu. Król Husajn należał do starożytnego rodu Haszymidów (Banu Haszim). Arystokratyczny ród arabski z plemienia Kurajczytów wydał wielu władców. Wywodzą się oni od dziadka Mahometa, Haszima ibn Abd al-Manafa. Zgodnie z islamską tradycją Kopuła Skały jest tym, czym ma być jako tekst kultury dla islamu, jego przesłania i przeznaczenia, chwały „islam i imperium Umayjadów. Rzuciła wyzwanie chrześcijaństwu, przyćmiła Bazylikę Grobu Świętego i była świadectwem, że muzułmanie są następcami Żydów, bo budują na Skale, kamieniu węgielnym żydowskiej Świątyni”²². Złoto jest materiałem alchemickiej praktyki, realizacją wtajemniczenia, przeniesieniem boskiej światłości w symbol jej obecności (chwałę). Przemiana w złoto, gdy midasowe jej towarzyszą intencje, wskazuje na ograniczenie i zgubę. Przemiana w złoto w praktyce alchemickiej jest odwzorowaniem boskiej mocy i chwały z poziomu kosmogonizacji kondycji ludzkiej. Jej tradycje ezoteryczne personifikowane Adamem, Tubalkainem, Salomonem, Herme-sem Trismegistosem i Miriam, filozoficzne Paracelsusem, średniowieczną i renesansową harmonią przeciwieństw (*Concordia oppositorum*), syntetyzując się w pragnieniach i doktrynach kamienia filozoficznego, którego odkrycia

¹⁸ E. Stein, św. *Twierdza Duchowa*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 2006 s. 45.

¹⁹ M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011, ss. 130, 147.

²⁰ Benedykt XVI w rozmowie z Seewaldem, *Światłość świata*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

²¹ F. Mauriac, *Młodzieńca z dawnych lat*, tłum. Z. Milewska, Warszawa 1970, s. 9.

²² S. Sebag Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, tłum. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011, ss. 252-253.

dokonują upadłe anioły, jeśli zgodnie z interpretacją apokaliptyczną czytać hermetyczne tradycje ezoteryczne. Alegoria alchemiczna *Tableau de Riches Inventions* François Béroalde de Verville z 1600 r. demonstuje zwieńczenie alchemii: doskonałą syntezę pierwiastka fizycznego i duchowego w postaci rzemieślnika, zdolność nieuszczerplonej transmutacji nieczystego w doskonale czyste (złoto) w obrazie paleniska kuźni kosmicznej (niebiańskiej), harmonię i jedność wszechświata w splecionych ze sobą węża i smoka, Feniksa jako zwieńczenie alchemii.

Złoto lub jego pierścienne odmiany aktywizują motywy przemiany i władzy we wszystkich mitologiach. Podłoga Olimpu wyłożona jest złotem. Okeanos oplata ziemię siecią tworzącą dziewięć płynnych pierścieni. Hefajstos złotą siecią delikatną jak mgła narzuca Aresa kłębiącego się z Afrodytą w łóżnicy, którym z niejakim rozbawieniem przyglądają się olimpijscy bogowie. Wyprawa Jazona po złote runo jest wędrówką po dojrzałość i ocalenie. Uduje mu się. Osiąga esencję złota, realizuje wymagania dojrzałości, indywiduację w sensie Junga. Arkę Przymierza (hebr. תִּירְבָּה וְיִרָא *aron ha-brit*), uroczyście w obfitości pozłacaną skrzynię drewnianą z drzewa akacjowego z wierzchu strzegą złote Cheruby (aniołowie) okrywające arkę skrzydłami. Oblubienicę z Pieśni and Pieśniami przyozdabiają złote naszyjniki, oblubienic zaś „jest jasny i miedziany.../ jego głowa jest jak szczere złoto/ ...Jego ręce są jak złote pierścienie/ wysadzone chryzolitami”²³. Świątynia Salomona wyłożona jest złotem, zaś jej Miejsce Najświętsze szczerym złotem (1 Krl 6,20). „Wnętrze domu przed Miejscem Najświętszym Salomon wyłożył również szczerym złotem, które przybił złotymi gwoździami i tak wyłożył je złotem, założył łańcuchy. Tak więc wyłożył złotem zupełnie cały dom i również pokrył ołtarz przed Miejscem Najświętszym” (1 Krl 6,21). Złoto, zwłaszcza w dużych ilościach, szamerunkach, akselbantach, orderach, pierścieniach, talizmanach, regaliach, kielichach, broni rękodzielnej (włócznia św. Maurycego, cel pielgrzymek do kościoła św. Ducha w Norymberdze, ma jedną z osłon ze złota), przyozdabia i wynosi na piedestał, gwarantuje dzielność, obfitość. Św. Graal nie może nie być ze złota i nie może mu czegoś brakować. Musi zawierać wszystko.

Wyszedł też król Peles, dobry i szlachetny rycerz,
I pozdrowił Sir Lancelota, a ten jego
– Miły rycerzu – rzekł król – jak się zwiesz?
Powiedz, na twe rycerstwo!
– Panie – rzekł Sir Lancelot
– Wiesz, iż zwę się Sir Lancelot z Jeziora.
– Ja zaś zwę się – rzekł Król – Pelles,

²³ R. Brandstaetter, *Przekłady biblijne z języka hebrajskiego. Cztery poematy*, Warszawa 1984, ss. 150, 158.

Król obcego kraju i bliski krewny Józefa z Arymatei.
Po czym wielce jeden drugiego chwalili,
A wnet udali się do zamku na posiłek.
A oto przyleciała gołębica do okna,
Z małą kadzielnicą ze złota w dziobie.
Wówczas rozeszła się taka woń,
Jak gdyby znalazły się tam wszystkie przyprawy świata²⁴.

Kadzielnica ze złota zawiera wszystko, co uzdatnia ucztę królewską. Jest Graalem. Feniks, ptak mityczny, jest barwy purpurowej lub złotej. „Jest ukoronowaniem dzieła alchemicznego, reprezentuje wymiar duchowy i boski (złoto filozofów), z którego wywodzą się dusze”²⁵. Przybywa co pięćset lat do Heliopolis, by w świątyni boga słońca budować gniazdo, spalać się w nim, powstawać odmłodzonym z własnych popiołów. Cykl Feniksa odpowiada transformacji nieśmiertelności, jak „złoty wiek”: dla Polaków wiek XVI, dla Hiszpanów okres wzlotów mistyki XVI-wiecznej, dla Greków w kosmogonii Hezjoda okres panowania Kronosa – odpowiada transformacji historii w mit. Historii brakującej mitu nie stać na znaczenie. Z nadmiarem mitu jest nędzą historycyzmu. W historii brakującej mitu nie ma zdolności transformacji społeczeństwa, które opowiada w terminach wspólnoty. I jak każdy nadmiar niszczy to, czego jest nadmiarem, złoto broni się przed tą degradacją, przeniesieniem myśli mitycznej w stronę świętości, doskonałości bogatej w skarby płodne. Feniks jest złoty. Złoto odtwarza siebie samo. Mnogie jego użycia mitologiczne są u źródeł wszystkiego, co zaspokaja jad jego pragnienia: imperiów, strategie zbawienia, szaleństwa bogów, herosów, pospolitość opowieści bajek. Tak jak złoto jest tworzywem i kresem obfitości, tak anioł jest jej zapowiedzią, jak złote cheruby na Arce Przymierza. Złoto pojawi się w sztuce razem z subtelными bytami aniołów, aniołków, kanonizowanych i niekanonizowanych świętych, poniekąd w miejsce antycznego wawrzynu koronującego głowy zwycięzców i bohaterów, królów, magów, czasem mędrców. W pewnym widzeniu pisarza, Sándora Márai „drzewa stoją w złotym blasku jak nachmurzeni aniołowie, którzy zwiastują kres”²⁶. Aureole świętych i boskich osób, bizantyjskie tła złote, bez których nie ma potęgi jej tradycji ikony, płaszczyzny złote u Cimabue i jego uczniów, w różnych późniejszych formach wysubtelnione w nimbus złoty lub korony z licznymi szlachetnymi kamieniami sięgają swym pochodzeniem antycznych lotnych płomieni, co otaczały głowy posągów tego czasu i tamtych potęg boskich. Niepowstrzymane pragnienie dojrzewania chwały boskiej aktywne jest w geniuszu Rublowa, jego

²⁴ R. S. Loomis, *Graal. Od celtyckiego mitu do symbolu chrześcijańskiego*, tłum. J. Piątkowska, Kraków 1998, s. 145.

²⁵ M. Battistini, *Astrologia, magia, alchemia*, tłum. E. Morka, Warszawa 2006, s. 253.

²⁶ S. Márai, *Niebo i ziemia*, tłum. F. Netz, Warszawa 2011, s. 59.

Trójcy Świętej z postaciami trzech aniołów, także w seriach anielskich Giotta, który malował je z takim rozmachem, że skrzydła anielskie od stóp do głów przykrywają całe ich postaci, wyrażając ów lot ku boskości zapisany w ich naturze. Od tego średniowiecznego zapału pochodzi znacznie późniejsza, romantyczna wersja rozanielenia i demonizacji, bez których nie obywa się ani namiętność, ani obojętność, gdy przychodzi jej użyć ironii jako stylu obrony przed biegunowym natarciem kultury anielskości i diabelstwa, zwłaszcza wobec kobiety, religii i rodzących się wówczas ruchów narodowych, irredentystycznych, nacjonalistycznych. Kopuła tedy złota Abd-al-Malika ze wzgórza świątynnego w Jerozolimie jest dosłownie na wierzchu tej tradycji i intuicji, że złoto i lot ku Bogu są tym samym w przeznaczeniu: wniebowstępowaniem, pielgrzymowaniem, jakkolwiek byłoby ono po ludzku marnie przedstawione. Pielgrzymki nie detronizuje zdobnicza forma jej przedstawień.

Radykalizacje i inscenizacje symbolu

Jednemu Michałowi Aniołowi Buonarrotiemu, na przekór swemu imieniu, nie licząc młodzieńczego, bolońskiego *Aniolo*, udało się wyzwolić z asystencji i figur anielskich, które u Fra Angelica na przykład kłębią się w liczbach zaspokajających każde z możliwych stanów kondycji Boga i człowieka zarazem. Anioły, demony także jako ich uzurpacje upadłe, w służbie przewodnictwa bądź w służbie zwodniczenia, pozoru mocy, są potrzebne w głoszeniu chwały boskiej w ludowej wyobraźni, wyrafinowanej teologii i sztuce sakralnej. Michałowi Aniołowi wystarcza środków i formy, by świat duchowy i sakralny przedstawiać bez zdobnictwa złotniczego, zdobnictwa jakiegokolwiek. Wystarcza mu, bo zdaje sprawę z nieustępliwego ograniczenia każdego poznania wszystkiego, co dotyczy Boga i nieustępliwego pragnienia jego wyrazu. Zdolność widzenia chwały Boga jest uszczuplona jego granicami, jak w spojrzeniu Mojżesza Michała Aniolo i Mojżesza z księgi Wyjścia. Księga Wyjścia mówi o modlitwie Mojżesza do Boga: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” (Wj 33,18). Odpowiedzią Boga jest: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza” (Wj 33,20). Trzeba odkryć warunki tego zakazu. Także warunki zakończenia jego wymagań. Pojawia się symbol światłości w radykalizowanej strukturze historycznej. Światłość wymaga symbolu, który się dzieje, przemienia w ruchu historycznym i społecznym. Symbol światłości wymaga inscenizacji przemienienia. W opowieści ewangelicznej (Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,29-36) o przemienieniu Jezusa światłość jest symbolem centralnym w elementarnych funkcjach i zdolnościach jego znaczenia. Sens fizyczny światłości: „Tam przemienił się wobec nich. Jego odzienie stało się lśniąco białe” (Mk 9,2). U Mateusza czytamy radykalniejsze zastosowanie transgresującej formuły przejścia do nadnaturalności: „twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie

zaś stało się białe jak światło" (Mt 17,2). W wersji Łukasza przemienienie dokonuje się w trakcie modlitwy Jezusa. Benedykt XVI w związku z tym zauważa: „Przemienienie jest wydarzeniem modlitwy; widzialne staje się to, co dokonuje się w rozmowie Jezusa z Ojcem: wewnętrzne przenikanie Jego bytu przez Boga, które staje się czystym światłem. W swym zjednoczeniu z Ojcem sam Jezus jest światłem ze światłości”²⁷. W szyderczej klarowności imitacji tej opowieści u Jamesa Joyce’a Leopold Bloom, bohater *Ullisesa*, a Bloom jest współczesnym Ulissem, gdy przychodzi mu odbyć podróż w swoje wstydliwe, mało wszakże chwalebne (nie ma się czym chwalić, gdy żona, Molly, spotyka się właśnie z kochankiem) i mozolne lęki, posłuży się tym motywem w kontaminacji z biblijnym obrazem ujeżdżającego rydwanem, w niebo wstępującego Eliasza, z czwartej księgi królewskiej, gdy „wóz ognisty i konie ogniste rozłączyły obydwu [Eliasza i ucznia jego Elizeusza – A.W.]: i wstąpił Elias przez wichę do nieba” (4 Krl 2,11). James Joyce epifanizuje Blooma: „A obaczcie, jako wonczas ogarnęła ich wszystkich jasność wielka i ujrzeni rydwan, na którym stał On, wznoszący się ku niebu. I ujrzeni Go na rydwanie owym, okrytego chwałą jasności, odzianego w szaty jakoby słoneczne, pięknego jako miesiąc, a tak straszliwego, iż z obawy wejrzeć Nań nie śmieli. I dał się słyszeć głos z nieba wołający: Eliaszu!, Eliaszu! A odpowiedział On głosem wielkim: Abba! Adonai! I ujrzeni Go, a tak, jego samego, Ben Blooma Eliasza, pośród obłoków anielskich wstępującego ku chwale światłości...”²⁸

Transgresja Blooma w stronę nieśmiertelności lichą ma podkładkę. Idzie w niej wszak o seksualne kompleksy, których niedołęstwo ma być wynagrodzone ukryciem się w kulturze. Nic z tego. Mimetyzm Blooma co najwyżej daje mu ciągle do myślenia, które nienawidzi. Symbol światłości w pielgrzymowaniu po Dublinie bohaterów Joyce’a nie ma mocy transgresyjnej. Pielgrzymka religijna jest metamorfozą, przemianą. Wymaga konkluzywności stosowanego symbolu. Zaklęty w powtarzaniu słów nie ma nic do zdziałania poza narcystyczną przyjemnością ironii, z jaką jest opowiadany. Gorzej, nie jest w stanie w tej sprawie zachować milczenia. Logorea Blooma jest podstępna. Posługuje się przemocą słów w kwestiach, które chciałby utajnić przez zmianę ich statusu z natręctwa kompleksu w mit własnej misji. Jego domniemaną boginią jest Ananke, konieczność, której nie da się bez przemocy wysłowić. Ananke nie ma oblicza. Świątynię tedy dzieli z Biją, boginią przemocy na stokach Akrokoryntu, gorze Afrodyty i jej świętych nierządnic. Bloom podróżuje uzurpatorsko mityczną strategią w przestworzach zarezerwowanych boskim bohaterom, by nierządną Molly usprawiedliwić ironią apoteozy swego przeznaczenia. Estetyce rogaczy najczęściej towarzyszy przyjemność uwznioślenia prześladowających ich słabości.

²⁷ J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków, 2007, s. 258.

²⁸ J. Joyce, *Ullises*, tłum. M. Słomczyński, Bydgoszcz 1992, s. 268.

Ironia jest inteligencją Zeusa. *Mētis*

W *Les ruses de l'intelligence: La mētis des grecs* Marcela Detienne i Jean-Pierre Vernanta²⁹ podjęte są studia wokół szczególnej rewolucji umysłowej Greków antycznych organizowanej opozycją *logos* i *muthos*. Pierwsze odnosi się do filozoficznego dyskursu abstrakcji, atemporalnej i powszechnej stosowanej w analizach rzeczywistości bytu, drugie natomiast do poetyckiego dyskursu konkretnego, historycznego i poszczególnego, stosowanego w badaniu wystarczającego się świata. Detienne i Vernant zwracają uwagę na trzeciego rywala w owej rewolucji, którym jest *mētis*, myśl przewrotna, podstępna, inteligencja praktyczna i sytuacyjna, by użyć pewnego celnego sformułowania Michela de Certeau, taktyczna w swojej naturze³⁰. „*Mētis* to formy matackiej inteligencji, efektywnej, przystosowanej podstępem, spójny kompleks postaw mentalnych i umysłowych zachowań, które łączą spryt, mądrość, premedytację, subtelność rozumu, szachrajstwo, pomysłowość, czujność, oportunizm, różnorodność umiejętności i długoletnie doświadczenie. Stosowana jest w sytuacjach płynnych, przemieszczających się, niepokojących, wieloznacznych, bez możliwości zastosowania precyzyjnego pomiaru, dokładnej kalkulacji lub rygorystycznej logiki. Jest typem inteligencji, która choć obecna szeroko w polityce, sztuce wojennej, medycynie czy umiejętnościach rzemieślniczych, pojawia się jako odchylenie i dewaluacja w porównaniu z tym, co jest rdzennym składnikiem greckiego nauczania”³¹. Łzona przez filozofów dla tych samych racji, z jakimi lekceważą bądź temperują mity, poetyckie w szczególności, równocześnie uchodzi za chorobę myśli i dyskursu o istocie bytu, oskarżenie, iż usprawiedliwia oszustwo w dychotomii struktury rzeczywistości, którą starannie wyróżniają względem jej religijnych czy poetyckich autorytetów. „W intelektualnym świecie filozofa greckiego (...) istnieje radykalna dychotomia bytu i stawania się, zrozumiałości i wrażliwości zmysłowej. Te kontrastujące pojęcia tworzą system antynomii definiujących wzajemnie ekskluzywne sfery bytu. Z jednej strony jest sfera bytu jako jednego, niezmiennego, ograniczonego, prawdziwego przedmiotu wiedzy, z drugiej – sfera stawania się, wielokrotności, niestabilności, nieograniczoności poddanej niewyraźnym i zmiennym opiniom. Wewnątrz nich nie ma miejsca na *mētis*. *Mētis* uobecnia się w sposobie oscylatywnej operacji pomiędzy wyłożonymi biegunami. Zwraca się do przeciwstawnych sobie przedmiotów, które jeszcze nie uzyskały trwałości, określoności we wzajemnie opisujących się pojęciach i pojawia się jak Moc

²⁹ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: La mētis des grecs*, Paryż 1974; wyd. ang.: *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, tłum. J. Lloyd, Harvester 1978.

³⁰ M. Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.

³¹ Ibidem, s. 3.

w sytuacjach ich konfrontacji. Jednostka obdarzona *mētis*, bóg czy człowiek, mierzy się z wielokształtną, zmienną rzeczywistością po to, by jej bezgraniczne polimorficzne siły, które są już poza możliwością określenia zdominować, zwielokrotniając bardziej niż przeciwnik siebie samego, własną mobilność, własną poliwalentność”³². Platon wyraża się o takich praktykach z obrzydzeniem, choć dostrzega ich sytuacyjną użyteczność. Burton L. Mack notuje jej znaczącą pozycję w myśli cyników, także w mądrości cynicznej Jezusa z Nazaretu³³, zaś Lisa Raphals bada jej szczególne formy w religii i filozofii starochińskiej³⁴.

Kevin J. Wanner śledzi z wszechstronną metodologiczną i komparatystyczną zwięzłością przejawy *mētis* w mitologii nordyckiej³⁵. W pracach tych nie idzie o badanie historycznych czy genealogicznych pokrewieństw rozmaitych mitologii. Chodzi o podobieństwo, czasem tożsamość zjawiska występującego w różnych kontekstach kulturowych, historycznych czy społecznych. *Mētis*, czyli przewrotna inteligencja, demonstrowa strukturę myśli i działania oparte na przebiegłości, dominacji, suwerenności względem innych, suwerenności nieograniczonej praktycznie, jak władza Zeusa. W *Teogonii* Hezjoda stwarzanie świata polega na ustanowieniu ładu trwałego w permanencji czasu. W wersji Platońskiej takie pojęcie suwerenności ma naturę abstrakcji. Mit obiecuje jego konkret, którym w opowieści Hezjoda jest bóg Zeus. Władza Zeusa jest końcowym etapem tworzenia się ładu świata, który uzyskuje strukturę, punkt i moment kulminacyjny. W takim świecie wszystko, co mu zagraża, jest natychmiast identyfikowane i osławiane. W micie greckim syn silniejszy bądź równy Zeusowi nie jest w stanie realnie zaistnieć. Rzecz w taktyce Zeusa, owej *mētis*, co umożliwia neutralizację przeciwników, rywali czy sytuacyjnych sojuszników, zanim zdążą oni pomyśleć o współuczestnictwie w boskich faworach. Nim to uczynią, Zeus zastosuje kooptacyjne manewry, dając im złudzenie władzy, która jest im użyczona prowizorycznie. Zeus jest ironią absolutną. Nie da się go opisać poza ironicznym, stale zdystansowanym wobec wszystkiego, z czym ma do czynienia, stosunkiem. Światy religii politeistycznej są ironiczne z natury swej kultury i struktury społecznej.

Inaczej w użyciu religijnym w świecie monoteistycznym. Religie te nie znają ironii. Symbole z podstawowych ich idiomów rzeczywiście przedstawiają światy, o których mówią. Status owego przedstawiania nie jest na niby, cokolwiek by orzekać o ontologicznym jego podłożu. Społeczna konfiguracja

³² M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses d'intelligence...*, s. 5.

³³ B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christians Origins*, Philadelphia 1988, ss. 67-69, 158-159, 181-184.

³⁴ L. Raphals, *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, Ithaca 1992.

³⁵ J. Kevin Wanner, *Cunning Intelligence in Norse Myth: Loki, Óðinn, and the Limits of Sovereignty*, „History of Religions”, 2009, vol. 48, nr 3, ss. 211-246.

owych przedstawień ma wartość kulturową. Także w innych wymiarach jest aktywna psychologicznie i w poszczególnych strukturach swych praktycznych zakorzenień. Symbol ma upewnienie nie w dyskursie o jego powstaniu czy w krytyce warunków swych możliwości. Jego efektywność jest nieodparta z jego własnego poziomu autonomii. Mimetyzm wobec symbolu – jak u Joyce’a i w poszczególnych swych seriach natrętnych jałowym bezwładem swych stronników – jest zgubny praktycznie. Jeśli warto jednak poświęcać mu uwagę, a warto zawsze, gdy się pojawia, wskazuje na jakąś stratę, zamęt, niezdolność odnalezienia tego, czego symbol religijny jest poszukiwaniem. Symbol jest tym, co szuka, wskazując drogi. Jest drogowskazem, który idzie. Jest stawaniem się tego, o czym mówi. W przeciwnym razie nie ma warunków wysłowienia. Symbol jest w relacji i tylko w relacji. „Na początku jest relacja” – powiada Martin Buber³⁶. Bubera hermeneutyka przydatna jest w rozpoznawaniu i analizach źródłowych motywów wyobraźni symbolicznej. Odkrywanie antynomii stanowi jej zasadę.

Konkluzja pierwsza: antynomia symbolu

Jeśli chwała jest jawną obecnością oblicza boskiego w akcie jego czci, zdawałoby się lokalne historycznie spory ikonoduli z ikonoklastami odsłaniają dramatycznie uniwersalne kwestie różnicy między chrześcijaństwem i jego judaistycznym pochodzeniem. Jeśli badać ów spór poza jego kwestią wstępną, skoncentrowaną wokół pytania o dopuszczalnej dogmatycznie fizycznej, estetycznej prezentacji Boga, jego epifanii ikonicznej, odsłania się problem równie doniosły w sprawie charakteru wypełnienia przez chrześcijaństwo obietnicy starotestamentalnej doskonalszego Przymierza od tego, które stało się udziałem i za sprawą objawienia Mojżesza na Synaju. Ikonoklazm jest mozaistycznie teocentryczny. Ikonodulizm jest chrystocentryczny. Oblicze Chrystusa jest obliczem Boga. Spełnia się modlitwa Mojżesza. Benedykt XVI pomaga rozumieć tę kwestię realizacją postulatów historycznej hermeneutyki symbolu religii. Głosi mianowicie fundamentalnie uznanie: „W Jezusie spełnia się obietnica posłania nowego proroka. W Nim zrealizowało się wszystko to, co do Mojżesza odnosiło się po części: żyje On przed obliczem Boga nie tylko jako przyjaciel, lecz jako Syn. Żyje w najgłębszej jedności z Ojcem. Tylko w tej perspektywie można rzeczywiście zrozumieć postać Jezusa – taką, jaką spotykamy w Nowym Testamencie (...). Nauczanie Jezusa nie zostało wzięte z żadnych ludzkich nauk. Jego źródłem jest bezpośrednie spotkanie z Ojcem, dialog prowadzony »twarzą w twarz«, widzenie Tego, który jest w łonie Ojca.

³⁶ M. Buber, *Il principio dialogico*, Miediolan 1959, s. 21 nn.

Jest słowem Syna³⁷. Definicje Benedykta XVI, choć są radykalnie chrystocentryczne, równocześnie, zakorzenione są historycznie. W historii Jezusa spełnia się nadzieja judaizmu. Historia naturalna religii w judaizmie, to znaczy relacje stworzenia ze Stwórcą, historia jego objawienia, czyli judaizm jako historia oraz jego religia oczekiwania, realizuje się historycznie w chrześcijaństwie. Udostępnia się poznanie Boga twarzą w twarz. Poziom i struktura symboliczna tych procesów są wspólne dla obu formacji. Dynamika symboliczna jest historyczna. Historia jest realizacją symbolu. Interpretacja Benedykta XVI identyfikuje symbol z wartością źródłową wydarzenia, z którego bierze autorytet. Symbol mówi łącznie z historią swego rodowodu. Inaczej jest tylko rodowodem swej historii.

Konkluzja druga: labirynt Ery Wodnika

Dla spragnionych szybkich, a jakże, natychmiastowych efektów uzdrowicielskich gotowe są holistyczne terapie kolorem labiryntu róży w tęczowych zestawach kolorystycznych w formie mandali. Wyznawcom Ery Wodnika dostępne są hurtowo: WATER ROSE, 7 ELEMENTS ROSE, RAINBOW ROSE, SUNSHINE ROSE, NORTH STAR, EARTH STAR, GREAT MEDICINE WHEEL i wiele innych. Każda z nich działa pod warunkiem uczciwej ceny. Zachwyca najbardziej wybredne newage'owskie wrażliwości. Jest w czym wybierać i jest czym uzdrawiać. Pojawia się łatwo dostrzegalny zwrot ku nowoczesnemu politeizmowi postmodernizmu, absolutyzacja byle czego, likwidacja różnicy. Komfort New Age pochodzi z kulturowo-społecznego *hybris*. To zjawisko zajmuje wiele pól badawczych. Nie ma lepszych dla badań duchowości objętych kommodyfikacją, fetysyzmem, estetyką kiczu, marketyzacją, ekonomizacją, zapośredniczeniem siecią uprzedmiotowionych powiązań jako bóstwem, drogą przydrożnych oświeceń, nicponiowatością terapii pustek duchowych. To jest widoczne co prawda na pierwszy i na każdy następny rzut oka, rzecz w tym wszakże, że ich użycie społeczne uchodzi za alternatywę kulturową. Gromadzi nabywców, pośredników, kupców. Inspirowane rękodzielnictwo i przemysł globalnie niegranicznego rynku. Dominuje korporacje świetnie adaptujące się do wymagań oryginału, *proles sive matre*, choć są jego radykalnym przeciwieństwem. Ideologie imitacji i tymczasowości w ich otoczeniu mają się świetnie, bo rządzą nimi rozmaite teorie płynności nowoczesnego świata. Ich autorzy wchodzą na piedestały autorytetów i chyba niezbyt im tam wygodnie, skoro, jak w przypadku niektórych, sama teoria płynności wszystkiego, co nowoczesne jest instrumentalna legitymizacyjnie

³⁷ J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu do przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2007, s. 21.

względem własnych biografii. Mandale New Age są usprawiedliwiane powagą takich wyczynów. Jak ta.

Earth Star, zdrowie gwarantowane. Jeszcze lepsze jest *The Great Medicine Wheel* reklamowane jako Wielkie Koło Medyczne. Koło Labiryntu. Koło Labiryntu złożone z trzech kół.

Mandala pięciu pierwotnych światła zawartych w centrum diamentu (The Mandala of the 5 Primordial Lights contained in the center diamond). To medyczne koło Mądrości. Uzdrawia ze wszystkich cierpień ludzkości. Jest lekarzem obecnym na ewolucyjnej ścieżce.

Mandala dwudziestu liczb w widoku dwudziestu nakładających się na siebie kamieni. Owe nakładania wiążą pięć mądrości z czterema kierunkami. Przedstawiają więź przyrody i nadprzyrodzoności, tego, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne. Każda osoba upełnomocnia kamienie, świadomie łącząc wnętrze z zewnętrżnością.

Mandala czterech kierunków, czyli mapa ludzkiej natury. Demonstruje jej złożoność z wielu zmysłów. Zmysły prowadzą przez zewnętrzny labirynt. Celem jest osiągnięcie jego centrum.

New Age ma zastąpić wszystko inne. Posługuje się każda formą wrażliwości odłączonej od jakiegoś głównego nurtu. Ceni osobliwość i wyszukuje jej miejsce w centrum lub w podróży do centrum. Odosobnienie, tym bardziej wykluczenie, stają się szansą integracji. Strategia ta ma dłuższą historię niż egzaltacje postmodernistyczne. Michel Foucault w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* obserwuje ruch globalnego wyodrębniania jednostek znaczenia osób i grup wykluczonych. Pielgrzymka jest instytucją już dobrze zakotwiczoną w świecie średniowiecza, by wchłonąć wtedy i później to, co w innych przypadkach jest skazane na wykluczenie. Ruch pielgrzymkowy jest otwarty na zboczenie, odmienność, skazę przez wspólną dla pielgrzymów i odłączonych nadzieję odzyskania formy. By uporządkować jakoś świat obłąkania, więc to, co nie do uporządkowania z definicji, niektóre miasta średniowieczne subwencjonują miejsca ich zgromadzeń. „Były to przede wszystkim miejsca pielgrzymek”³⁸. Nie inaczej współcześnie. Szaleństwo i nowoczesne *hybris* mają swoje miejsca pielgrzymkowe. Ich labirynt uderza dekonstrukcją symbolu, delegalizacją jego prawomocności. Symbol zdegradowany do znaku nieuczestniczącego w myśleniu religijnym w sensie hermeneutyki nie daje też nic do zrozumienia. Pozostaje mu niezobowiązująca łaskawość byle czego.

³⁸ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 23.

Andrzej Wójtowicz – PILGRIMAGE: LABYRINTH AND LUMINESCENCE. ON THE COMPARATIVE SOCIOLOGY OF MYTH

The labyrinth is a micro universe. It is a whole. Its shapes, forms and curves are quiet. The Divine Comedy by Dante is a report on quiet places. It is a labyrinth. A labyrinth is a form waiting to be discovered. It cannot be done without a guide or some sort of help, some light. The idea of a labyrinth constitutes the phenomena of a religious pilgrimage. It is being spoken out in diverse forms, related to literature, mythology and philosophy. Its structure reveals itself in cultures so different from each other, like ancient Greece and China, in Norse mythologies and the contemporary mythologies of science, psychoanalysis and the New Age. It comes along with the idea of luminescence. Luminescence is a guide in the religious pilgrimage. As a term it belongs to the basic dictionary of Christian anthropology, but also modern ecclesiology, especially the Roman Catholic one.

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Creatio ex nihilo a filozoficzne wyodrębnienie problematyki istnienia¹

Greckie postrzeganie wszechświata

Problematyka istnienia należy do najczęściej podejmowanych przez filozofów. Od czasu wyróżnienia w bycie jego dwóch elementów strukturalnych, czyli istoty i istnienia, pytanie o ich naturę jest stale obecne w historii filozofii. Zagadnienie to jest tematem dociekań prowadzonych przez myślicieli z tak wydawałoby się odległych od siebie nurtów filozoficznych, jak filozofia analityczna i fenomenologia. W odróżnieniu od innych klasycznych sporów, np. sporu o uniwersalia, problem relacji między istotą a istnieniem nie wykształcił się bezpośrednio w ramach filozofii antycznej. Przyczyną niedostrzegania przez Greków metafizycznych kontrowersji, które związane są z istnieniem, była ich wizja wszechświata. Dla Greków rzeczywistość, a przynajmniej to, co stanowi podstawową zasadę kosmosu, jest czymś wiecznym. Ten sposób postrzegania uniwersum obecny był zarówno w mitologii, poezji religijnej, jak i w dociekaniach filozoficznych. Jako przykład można tutaj podać m.in. poemat Hezjoda *Teogonia*. W wizji powstania bogów, jaką przedstawił ten poeta, na początku był Chaos. Pomimo że w samym poemacie czytamy: „Zatem najpierw powstał Chaos, a zasię po nim Ziemia o piersi szerokiej (...)”², sformułowanie „najpierw powstał” może oznaczać, że pierwotny element, z którego wyłoniły się bóstwa i świat, nie jest czymś

¹ Niniejszy artykuł stanowi syntezę dwóch rozdziałów przygotowywanej przeze mnie rozprawy doktorskiej pt. *Istota i istnienie w filozofii muzułmańskiej. Koncepcje Awicenny i Awerroesa oraz ich recepcja w myśli Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota*.

² Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, w: tenże, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, tłum. J. Łanowski: Warszawa 1999, s. 36.

wiecznym. Jednak Giovanni Reale podkreśla, że znaczenie terminu „Chaos” jest analogiczne do znaczenia, jakie nadawali pojęciu *arché*³ pierwsi filozofowie przyrody. Uznawali oni, że *arché*, czyli podstawowy substrat świata, jest właśnie czymś wiecznym⁴. Dla uzasadnienia postrzegania Chaosu jako czegoś wiecznego G. Reale powołuje się na opinię Wernera Jaegera. Niemiecki badacz stwierdza, że gdyby Chaos nie był dla Hezjoda czymś, co jest od zawsze, to grecki poeta powinien rozpatrzyć zagadnienie genezy samego pierwotnego elementu kosmosu. Kwestia ta nie zostaje przez Hezjoda poruszona, gdyż: „Zakłada to [...] logikę myślenia, która jest jeszcze od niego [Hezjoda – D. K.] zbyt odległa”⁵.

Charles H. Kahn wskazuje również na podstawy językowe takiego, a nie innego charakteru rozważań metafizycznych prowadzonych przez Greków⁶. Podkreśla on, że dla antycznych podstawowym znaczeniem czasownika *einai* było znaczenie prawdziwościowe, a nie egzystencjalne. Dlatego gdy stosowali oni ten czasownik w formie samodzielnej, nie rozumieli go jako odnoszącego się do istnienia, ale jako „być tak oto, zachodzić” lub „być prawdą”. Współczesny badacz zauważył, iż w okresie hellenistycznym wyodrębniły się dwa pojęcia, które do pewnego stopnia mogą być uznane za korespondujące znaczeniowo z pojęciem „istnienie”. Pierwszym z nich jest czasownik *hyparchō*, wraz z czasownikiem *hyparxis*, które we współczesnym języku greckim oznaczają właśnie „istnieć”. Drugim jest czasownik *hypostēnai*, któremu odpowiada rzeczownik *hypostasis*. Samo *hypostasis* koresponduje z pojęciem *subsistere*, a z tego wynika, że znaczeniowo jest ono bliskie łacińskiemu czasownikowi *existere*. Jednak Ch. H. Kahn przeczy temu, że zasadne jest twierdzenie, iż to, w jaki sposób antyczni stosowali powyższe terminy, odpowiadało temu, w jaki sposób obecnie posługujemy się pojęciem „istnienie”. Jak zauważa: „Podejrzewam, że staranne studia pokazałyby, że w sposobie użycia nawet i tych greckich terminów nie odnajdziemy żadnego realnego odpowiednika naszego pojęcie istnienia. Jakkolwiek by było, owa późniejsza terminologia posługująca się słowami *hyparxis* i *hypostasis* nie odgrywa żadnej roli w Platonie i Arystotelesowskim sformułowaniu ontologii [...]”⁷.

Ujmowanie wszechświata jako czegoś wiecznego było przyczyną tego, że na gruncie filozofii antycznej nie podejmowano rozważań dotyczących istnienia kosmosu. Jacek Wojtyśiak stwierdza, że dla Greków świat nie był radykalnie przygodny, czyli nie był czymś, czego mogłoby w ogóle nie być,

³ Na temat różnego rozumienia pojęcia *arché* zob. W. Stróżewski, *Pytanie o arché*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, ss. 9-13.

⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2008, s. 45.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 72.

⁶ Na temat filologicznych analiz Ch. H. Kahna zob. Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008.

⁷ Ch. H. Kahn, *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia?*, w: tenże, *Język...*, cyt. wyd., s. 54.

ale że był on postrzegany jako względnie przygodny. Oznacza to, że ponieważ rzeczywistość podlega ciągłym zmianom, kosmos jako całość nie tyle mógł nie zaistnieć, ale mógł być inny, niż jest⁸. Tego typu podejście powodowało, że tym, co najbardziej interesowało filozofów antycznych, nie była kwestia istnienia bytu, ale to, jaka jest jego istota. To skupienie uwagi właśnie na tym elemencie bytu zaowocowało tym, iż metafizyki, jakie powstały w antyku, zalicza się do metafizyk esencjalnych.

Cechy metafizyki esencjalnej

Charakterystyczne dla metafizyki esencjalnej jest to, że istnienie jako takie jest albo pomijane zupełnie, albo traktowane jako coś przypadłościowego względem istoty. To właśnie esencja stanowi ten element, który konstytuuje byt, a istnienie byłoby tylko tym, dzięki czemu byt zaczyna bytować. Mieczysław Gogacz stwierdza, że „bytowanie” oznacza całość strukturalną każdej rzeczy, czyli swoim znaczeniem obejmowałoby zarówno istotę, jak i istnienie bytu⁹. Według Edmunda Morawca innym wyróżnikiem metafizyki esencjalnej jest to, że na jej gruncie neguje się, iż między istotą a istnieniem mamy do czynienia z różnicą realną. Te dwa elementy strukturalne bytu różnią się tutaj tylko myślnie. A to z kolei powoduje, według Pawła Milcarka, że byt zostaje sprowadzony tylko do istoty¹⁰. Przyjęcie, że między istotą a istnieniem zachodzi różnica realna, nie powoduje jednak, zdaniem E. Morawca, iż dana metafizyka staje się metafizyką egzystencjalną. Tym, co decyduje o esencjalizmie danego systemu, jest to, jaką funkcję przypisze się w bycie istnieniu. Wszystkie systemy esencjalistyczne odznaczają się tym, że głosi się w ich ramach, iż tym co pierwsze w bycie, jest jego istota. To ona decyduje o tym, jaki byt jest, istota jest treścią bytu, na którą składają się pewne, niesprzeczne ze sobą, czynniki. To istota jest tym elementem, dzięki któremu byt może bytować. Choć uznaje się, że istnienie odgrywa w tym procesie swoją rolę, to istota jest składnikiem najważniejszym¹¹.

⁸ J. Wojtyśiak, *Starożytne początki problematyki istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2001, nr 1 (29), ss. 5-27.

⁹ M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach. Liber de causis*, edycja internetowa wyd. pierwszego, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf [19.02.2014], s. 67; *Księga o przyczynach...*, cyt. wyd.; Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi*, w: idem, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2007; J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: B. Bejze (red.), *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, Warszawa 1976.

¹⁰ P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 382, przyp. 1309.

¹¹ E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004, ss. 224-225.

Przyjęcie, że to istota jest tym, co konstytuuje wszelki byt, powoduje, iż określenie „byt, jako byt” oznaczałoby tylko pewną treść o abstrakcyjnym charakterze. W takiej perspektywie metafizyka skupia się głównie na badaniu cech, które są obecne we wszystkich bytach. Metafizyka esencjalna, zdaniem E. Morawca, przyjmuje postać systemu zdań, za pomocą których opisuje się obiektywną rzeczywistość. Sama rzeczywistość pojmowana jest właśnie jako „byt jako byt”. Pojęcie „bytu” jest tu tworzone za pomocą abstrakcji. Jednak nie można powiedzieć, że bada się w ramach tego typu filozofii jedynie istotę. Metafizyka tego typu nie stanowi tylko namysłu nad samymi pojęciami i nad tym, co abstrakcyjne. Za swój przedmiot metafizyka esencjalna ma to, co jest realne i to, co w sposób potencjalny lub aktualny istnieje, ale istnieje z punktu widzenia istoty¹².

Kolejny wyróżnik metafizyki esencjalnej stanowi metoda, jaką na jej gruncie stosuje się w celu określenia jej przedmiotu badania. Procedurą, którą w tym przypadku się wykorzystuje, jest procedura abstrakcji. Zasada się ona na tworzeniu pojęć ogólnych przez wyodrębnienie własności wspólnych każdej rzeczy, którą zaliczamy do zakresu znaczeniowego konstruowanego pojęcia. Sam proces formułowania tego typu pojęć przebiega w taki sposób, że najpierw zbieramy dane dostarczane przez zmysły, a następnie informacje te poddane są analizie intelektualnej. Proces namysłu nad danymi zmysłowymi polega na przejściu od wielości spostrzeżeń do jednego pojęcia ogólnego. Aby tego dokonać, należy pominąć pewne cechy, które uznaje się za przypadłościowe oraz wydobyć cechy istotne i wspólne. Abstrakcja stosowana jest w ramach metafizyki esencjalnej, gdyż umożliwia pominięcie w rozważaniach istnienia przedmiotu i skupienie się głównie na samej treści danego bytu.

Esencjalne postrzeganie bytu powoduje również specyficzne odczytywanie pierwszych zasad metafizycznych. Interpretacja ta różni się od tej, z którą mamy do czynienia na gruncie metafizyki egzystencjalnej¹³. Pierwsze zasady metafizyczne to reguły, które stanowią fundament dla wszystkich innych twierdzeń metafizycznych. Dlatego, że pełnią tego typu rolę, ich prawdziwość jest gwarantem prawdziwości naszych pozostałych wypowiedzi opisujących rzeczywistość. Jest tak, gdyż zasady te porządkują i systematyzują nasze poznanie, myślenie i postrzeganie świata. Do pierwszych zasad metafizycznych zalicza się: zasadę tożsamości, zasadę niesprzeczności, zasadę wyłączonego środka, zasadę racji dostatecznej oraz zasadę celowości. Najbardziej widoczna różnica między interpretacją esencjalną a egzystencjalną pojawia się w przypadku pierwszych trzech zasad.

¹² Tamże, ss. 235-236.

¹³ W niniejszym artykule przedstawię tylko interpretację esencjalną. Na temat interpretacji pierwszych zasad metafizycznych na gruncie metafizyki egzystencjalnej zob. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Warszawa 2006, ss. 215-219.

Esencjalnie rozumiana zasada tożsamości głosi, że: „cokolwiek istnieje, jest identyczne pod względem istoty ze sobą samym”¹⁴. Tożsamość bytu, a co za tym idzie jego wewnętrzna jedność, gwarantowana jest przez jego istotę. Jest tak, gdyż to właśnie istota jest uznawana za element niezmienny, dzięki któremu byt jest czymś ontycznie stałym. Istnienie jako takie nie jest rozpatrywane jako czynnik, który konstytuowałby byt. W przypadku zasady niesprzeczności to w jej odczytaniu esencjalnym wychodzi się od pojęcia niesprzeczności wewnętrznej bytu, który ujmuje się jako treść. Rozumiana ontologicznie reguła ta głosi, że w przypadku każdego bytu wewnętrznie jest on czymś jednym. Oznacza to, iż niemożliwe jest, aby znajdowały się w nim zarówno byt i niebyt. Zasada wyłączonego środka z kolei głosi, że: „o każdym bycie można powiedzieć, że jest tym oto bytem, czyli tym, czym jest, albo innym bytem, czyli tym, czym nie jest”¹⁵. W rozważaniach metafizycznych reguła ta postrzegana jest często jako zasada, która pełni funkcję determinującą byt. Owa determinacja wynika stąd, że według zasady wyłączonego środka w bycie nie może jednocześnie występować byt i niebyt, ale też każdy byt jako taki różni się radykalnie od każdego innego bytu.

Na gruncie omawianego typu metafizyki twierdzi się, że ostatecznym celem rozważań filozoficznych jest ustalenie, co jest powodem, iż byt jest taki, jaki jest. Tym, co umożliwia udzielenie odpowiedzi na to pytanie, jest poznanie przez nas istoty, czyli treści badanej przez nas rzeczy. Co istotne, byt jako taki nie jest postrzegany jako dowolna treść, ale istota, którą utożsamia się z bytem, musi odznaczać się koniecznością. Przyczyną tego typu charakteru treści jest forma substancjalna. To ona w konkretny sposób porządkuje od wewnątrz części, z których składa się byt. To immanentne określenie istoty jest elementem niezbędnym, gdyż tylko dzięki temu byt może stać się czymś, co posiada istnienie.

Koncepcja *creatio ex nihilo* a wyodrębnienie się problematyki istnienia

Do zainteresowania się problematyką istnienia doszło, gdy filozofia antyczna zetknęła się z judeochrześcijańską koncepcją *creatio ex nihilo*. Jednak, jak zauważa Étienne Gilson, to muzułmanie wcześniej niż chrześcijanie podjęli systematyczne rozważania nad zagadnieniem istnienia¹⁶. Kosmologie wyrosłe na gruncie wizji zawartej w Księdze Rodzaju czy w Koranie, zakładają właśnie, używając określenia J. Wojtysiaka, radykalną przygodność świata.

¹⁴ Tamże, s. 214.

¹⁵ Tamże, s. 219.

¹⁶ É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006.

Problemem staje się nie tylko to, dlaczego świat jest taki, jaki jest, ale równie istotna, jeśli nie ważniejsza, jest odpowiedź na pytanie, dlaczego świat w ogóle jest. Filozofowie i teolodzy żydowscy, chrześcijańscy i muzułmańscy musieli wyjaśnić wiele trudności, jakie wiązały się z przyjęciem tezy, że doskonały i transcendentny byt postanawia stworzyć wszystko z niczego. Na przykład dlaczego Bóg postanowił stworzyć świat? Czy stworzenie było konieczne, czy wynikało tylko z woli Absolutu? Jaka jest relacja między stworzeniem a Stwórcą?

Istotnym punktem w historii wyłaniania się filozoficznego zagadnienia istnienia, były rozważania prowadzone przez rzymskiego filozofa Anicjusza Manliusza Sewerynusa Boecjusza. Ten chrześcijański myśliciel, żyjący na przełomie V i VI wieku n.e., dociekania poświęcone relacji między istotą a istnieniem zawarł w swoich tekstach teologicznych. Najbardziej doniosłą rolę odegrały jego tezy zawarte w dziele *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi*¹⁷. Wstęp tego traktatu zawiera dziewięć aksjomatów, w których Boecjusz prezentuje swoją koncepcję relacji między „byciem (esse)” i „tym, czym coś jest (id quod est)”. Drugi z aksjomatów głosi: „Czym innym jest bycie i to, czym rzecz jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, ale przyjąwszy formę bytu, jest i istnieje”¹⁸. Stwierdzenie to koresponduje z tezą Arystotelesa, zawartą w *Analitykach wtórych*. Stagiryta stwierdza: „Jeżeli jednak ma się udowodnić istotę rzeczy i jej istnienie, jak można tego dokonać przy pomocy tego samego argumentu? Wszak definicja przedstawia jakąś jedną rzecz a tak samo dowód; a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy [podkr. – D. K.]”¹⁹.

Zarówno w przypadku Arystotelesa, jak i Boecjusza mamy do czynienia z metafizykami o charakterze esencjalnym. W przypadku rzymskiego filozofa takie odczytanie jego myśli wynika z drugiej części przytoczonego fragmentu. Wynika z niej, że bycie nie decyduje o tym, że coś jest. Aby coś zaistniało, „to, co jest”, musi najpierw otrzymać formę substancjalną. Zatem można przyjąć, że według Boecjusza tym, co aktualizuje dany byt, nie jest akt istnienia, ale akt formalny, dzięki któremu byt otrzymuje charakterystyczne dla siebie cechy. Jeszcze silniej arystotelesowski charakter tego aksjomatu przejawia się w tłumaczeniu Jerzego Gułkowskiego: „Czym innym jest być i to, czym się jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, chociaż to, co jest, przyjąwszy formę bycia – jest, a nadto jest czymś konkretnym”²⁰. Nie występuje tu poję-

¹⁷ Boecjusz, *W jaki sposób substancje...*, tłum. A. Kijewska, cyt. wyd.

¹⁸ Tamże, s. 85.

¹⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 310.

²⁰ Boecjusz, *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi* (Księga o „hebdomadach”), tłum. J. Gułkowski, w: B. Bejze (red.), *Studia wokół problematyki esse...*, cyt. wyd., s. 205.

cie „istnienia”, a otrzymanie formy ma skutkować tym, że „to, co jest”, jest konkretem, czyli substancją.

Wielu interpretatorów myśli Boecjusza twierdzi, że filozof ten w omawianym fragmencie dokonuje dystynkcji między Bogiem (*esse*) a tym, co stworzone (*id quod est*). To, co stworzone staje się czymś rzeczywistym tylko dzięki uczestniczeniu w boskim byciu²¹. Takie rozumienie traktatu rzymskiego myśliciela ma swoje uzasadnienie w treści pozostałych aksjomatów. Zdaniem Boecjusza Bóg, czyli *esse*, jest tym, co konieczne, aby byty stworzone mogły zaistnieć. Ale co istotne, samo posiadanie istnienia nie czyni z bytu takiego substancji. Aby istniejący byt stał się czymś konkretnym i jednostkowym, musi uczestniczyć w czymś innym, niż jest. Oznacza to, że nie tylko musi otrzymać formę substancjalną, ale też konieczne jest, by dysponował zespołem form przypadłościowych, które są charakterystyczne tylko dla niego. Jak zauważa Boecjusz: „Wszystko to, co jest, uczestniczy w byciu, aby mogło być, w czymś innym zaś uczestniczy po to, aby było czymś. Dlatego to, co jest, uczestniczy w byciu po to, aby być; natomiast istnieje po to, aby uczestniczyć w czymś innym”²².

Ważną rolę w historii problematyki istnienia odegrały rozważania mużulmanów, zwłaszcza koncepcje Awicenny. Większość badaczy twierdzi, że był on pierwszym, który wprowadził do metafizyki tezę, iż między istotą a istnieniem zachodzi różnica realna, a nie tylko myślna. Jednak filozofia tego perskiego uczonego ma charakter esencjalny, gdyż przyjmuje on, że istnienie jest tylko przypadłością istoty, dodawaną do niej z zewnątrz. Taka interpretacja myśli Awicenny jest przyjmowana przez wielu autorytatywnych badaczy, takich jak: Étienne Gilson czy Amélie-Marie Goichon, a w Polsce Mieczysław Albert Krąpiec, Paweł Milcarek czy Mieczysław Gogacz. Obok tych klasycznych odczytań myśli tego perskiego filozofa można spotkać i takie, w których przedstawia się argumenty za tezą, że Awicenna nie uznawał różnicy między istotą a istnieniem za realną. Tego typu stanowisko głoszą m.in. Francis A. Cunningham, Sarah Pessin czy Parviza Morewedge²³.

²¹ J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji...*, cyt. wyd., ss. 242 nn.

²² Boecjusz, *W jaki sposób...*, tłum. A. Kijewska, cyt. wyd., s. 85.

²³ Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, cyt. wyd.; M. A. Krąpiec, *Struktura bytu, Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000; M. Gogacz, *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1982, nr 1 (18), ss. 129-151, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/003_awicenna_i_teoria_istnienia.pdf [9.01.2014]; idem, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Metafizyka za zbioru Księga wiedzy*, tłum. H. Górską, K. Ligieza, S. Porębski, S. Zalewski, J. Wróbel, M. Kur, W. Popada, P. Góra, Z. Madeja, M. Gogacz, J. Budzisz, Warszawa 1973, ss. 2-53 (http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/metafizyka_awicenny.pdf data pobrania 21.02.2014); P. Milcarek, *Od istoty do istnienia...*; J. McGinnis, *Avicenna*, Nowy York, 2010; P. Morewedge, *Philosophical Analysis and Ibn Sinā's 'Essence-Existence' Distinction*, „*Journal of the American Oriental Society*” 3(92)/1972, ss. 425-435, <http://sunnatheologica.files.wordpress.com/2010/04/ibn-sina-essence-existence.pdf> (25.06.2011); C. Belo, *Essence and existence in Avicenna and Averroes. Esencia y existencia en Avicenna*

Dotychczas dominowała opinia, że głównym źródłem inspiracji dla Awicenny w jego rozważaniach metafizycznych była spuścizna, jaką pozostawili po sobie filozofowie antyczni, zwłaszcza koncepcje Arystotelesa i neoplatonizm. Ten drugi oddziaływał na całą średniowieczną filozofię muzułmańską dzięki *Teologii* Pseudo-Arystotelesa i *Księdze o przyczynach*²⁴. Oba te teksty przypisywano Stagiryście, przez co arystotelizm muzułmański nabierał silnie neoplatonistycznego zabarwienia. Jednak tacy badacze, jak Catarina Belo czy Robert Wisnovski wskazują na wpływ na Abū 'Alego ibn Sīnę koncepcji teologicznych, które wykształciły się w wyniku sporów prowadzonych między aś'arytami a mu'tazylitami. Zdaniem tych uczonych szczególnie istotne źródło inspiracji dla Awicenny stanowiły dyskusje prowadzone między tymi szkołami odnośnie do natury relacji między pojęciami „rzecz” i „istnienie”²⁵.

Koncepcje Awicenny spotkały się z krytyką ze strony m.in. Awerroesa. Jego zdaniem Awicenna dokonał zanieczyszczenia myśli Arystotelesa elementami teologicznymi, przez co wypaczył myśl Pierwszego Nauczyciela²⁶. Sam Awerroes postawił sobie za zadanie oczyszczenie myśli Arystotelesa z tych obcych naleciałości o charakterze religijnym. Dlatego idąc za Stagirytą, uważał, że różnica między istotą a istnieniem ma charakter myślny, a samo zagadnienie istnienia jest problemem źle postawionym. Zdaniem tego andaluzyjskiego myśliciela, aby wyjaśnić to, że byt jest, wystarczy dotrzeć do jego przyczyny. A samo wprowadzenie różnicy realnej między tymi dwoma składnikami strukturalnymi bytu jest wynikiem pomieszania płaszczyzn ontologicznej i logicznej, jakiego dokonał Awicenna.

Dyskusje prowadzone na gruncie myśli muzułmańskiej, zwłaszcza te między Awicenną a Awerroesem, przeniknęły do łacińskiej Europy i stały się źródłem inspiracji dla wielu uczonych łacińskich, w tym m.in. dla Tomasza z Akwinu. Akwinata już w swoim młodzieńczym dziele *Byt i istota*

y Averroes, „Al-Qanṭara” 2(30)/2009, ss. 403–426, <http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/84/77> (25.06.2010).

²⁴ Pierwszy z tych tekstów był kompilacją IV, V i VI *Enneady* Plotyna i *Isagogi* Porfiriusza. Drugi z nich to wybór fragmentów *Elementów teologii* Proklosa z dodatkiem komentarza do nich, autorstwa anonimowego autora. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004; A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967; K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010; M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach...*; idem, *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską (przedmowa)*, w: A. Aduszkiewicz, M. Gogacz (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1982; J. Wronecka, *Wstęp*, w: Ibn 'Arabī, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995.

²⁵ C. Belo, *Essence and existence...*, cyt. wyd.; R. Wisnovsky, *Avicenna's metaphysics in context*, New York 2003, ss. 145–181.

²⁶ „Pierwszy Nauczyciel” to przydomek jaki muzułmanie nadali Arystotelesowi. Zob. H. Corbin, *Historia...*, cyt. wyd.; J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło*, w: *Al-Farabi, Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967.

podejmuje zagadnienie relacji między istotą a istnieniem²⁷. Tomasz, bazując na kosmologii biblijnej, dziełach Boecjusza czy tekstach Arystotelesa i jego muzułmańskich komentarzach, w wielu swoich dziełach przedstawił koncepcję egzystencjalną bytu. Uważał on, że byt jako byt nie jest czystą treścią, ale właśnie istnieniem. Dla Tomasza istota składa się z aktu formalnego, czyli formy i materii. Jako taka pełni ona funkcję możliwości bytowej, która wymaga uaktualnienia. Tym, co nadaje jej aktualność, jest właśnie istnienie, które stanowi dla Tomasza akt bytowy. W systemie tego średniowiecznego myśliciela Bóg jest właśnie czystym aktem istnienia, który dzięki temu może użyczać istnienia bytom stworzonym.

Podsumowanie

Jak zostało pokazane, grecka koncepcja świata powodowała, że antyczni nie stawiali sobie pytania o absolutny początek kosmosu. Dopiero interakcja myśli starożytnej z kosmologiami opartymi na koncepcji *creatio ex nihilo* zwróciła uwagę filozofów na problem samego istnienia. Zagadnienie to stanowi nadal istotny element rozważań wielu filozofów. Pytanie o naturę bycia jest ważnym składnikiem filozofii Martina Heideggera. Pojawia się ono również w ostatniej części *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwika Wittgensteina, który podkreśla pewną „tajemniczość” istnienia świata: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”²⁸.

Zagadnienie początku wszechświata jest również podejmowane na gruncie współczesnych koncepcji kosmologicznych. Obserwacje przesunięcia ku czerwieni w widmach galaktyk potwierdziły, że wszechświat rozszerza się. Fakt ten implikuje pytanie o początek kosmosu. Jak zauważa Michał Heller, w kosmologii naukowej koncepcja początku jest problematyczna z metodologicznego punktu widzenia. Wynika to stąd, że w fizyce klasycznej procesy o charakterze ewolucyjnym wyjaśnia się za pomocą równań dynamicznych, w których obowiązuje zasada determinizmu. Zasada ta głosi, że: „[...] jeżeli znamy stan układu i tempo jego zmiany w pewnej chwili (lub dwa stany układu w dwu różnych chwilach), to możemy wyliczyć dowolny stan tego układu w dowolnej innej chwili”²⁹.

Jednak w początkowej i końcowej osobliwości zasada ta przestaje obowiązywać, gdyż nie jesteśmy w stanie wyliczyć stanów wszechświata „przed początkiem”. Taki stan rzeczy powoduje, że na gruncie fizyki powstaje wiele modeli kosmologicznych, które mają przewyciężyć trudności związane

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009.

²⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, 6.44.

²⁹ M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, s. 36.

z zagadnieniem początku wszechświata. Mają wyjaśnić, jak mówi M. Heller, wszechświat samym wszechświatem³⁰.

Kontrowersje wynikające z zagadnienia absolutnego początku wszechświata we współczesnej fizyce związane są przede wszystkim z ich teologicznymi implikacjami. Sam Albert Einstein z dużym oporem zaakceptował ideę rozszerzającego się wszechświata, gdyż kojarzyła mu się ona właśnie z koncepcją stworzenia.

Jak widać z powyższych rozważań, zarówno na gruncie dyskusji czysto metafizycznych, jak i teorii tworzonych w ramach współczesnej fizyki kwestia istnienia związana jest z zagadnieniem absolutnego początku. Dodatkowo zakładając, że kosmos jest radykalnie przygodny, to znaczy, że mógł nie istnieć i co więcej, był moment, w którym go nie było, pociąga za sobą pytanie o przyczynę jego istnienia. Wszystkie te kwestie, zwłaszcza rozważane z perspektywy filozoficznej, powiązane są, w większym lub mniejszym stopniu, z judeochrześcijańską koncepcją *creatio ex nihilo*.

Damian Kokoć – CREATIO EX NIHILO AND THE DISTINGUISHING OF THE ISSUE OF BEING

The issue of being belongs to the top problems undertaken by philosophers. Since the moment of the distinguishing within being of two structural elements: being and essence, the question of their nature has been constantly present in metaphysical remarks. As opposed to other classical philosophical arguments, like for example that on universal elements, this one isn't created on the basis of ancient philosophy. Philosophers did point out the issue of being but only where the ancient thought interacted with the Judeo-Christian concepts of *creatio ex nihilo*. Cosmologies founded on the basis of the message included in the Book of Genesis or the Quran assume that there was a period in which the universe did not exist and that the universe had been created into existence from nothing by God. This raises questions that the Greeks did not ask themselves, like why did God decided to create the world? Was the creation necessary or it just lay upon the will of the Absolute? What is the relation between the creation and its Maker?

³⁰ Tamże.

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Niebezpieczne związki terroryzmu i religii w optyce kultury wizualnej

Właściwie nie potrzeba wiele wysiłku poznawczego, aby zdiagnozować panujące współcześnie przekonanie ze sfery ontologicznej: aby istnieć, trzeba być postrzeganym. Można rzec – nic nowego, ot przeniesiona w czasy kultury elektronicznych multimediów formuła subiektywnego realizmu George’a Berkeleya *Esse est percipi*¹ (1710). W obszarze badań nad telewizją rekontekstualizował to stanowisko George Gerbner: „Czego nie pokazuje telewizja, społecznie nie istnieje”². Dzisiejsi internauci z kolei utrzymują, że skoro czegoś nie da się znaleźć w Internecie, to prawdopodobnie się nie wydarzyło lub nie jest warte uwagi.

Stąd m.in. wypływa potrzeba namysłu nad tytułowym niebezpieczeństwem związków religii i terroryzmu³. Zwłaszcza zaś nad tym, jak jest ta

¹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salamon SJ, Warszawa 2005, <http://www.pistis.pl/biblioteka/Berkeley%20-%20Traktat%20o%20zasadach.pdf> (18.09.2013).

² G. Gerbner i wsp., *The Demonstration of Power*, „Journal of Communication”, 1984, nr 27, s. 283, za: T. Goban-Klas, *Media i terroryści*, Kraków 2009, s. 114.

³ Sam termin „terroryzm”, pomimo ok. 200 definicji funkcjonujących w obiegu, wciąż jest nieostry i przypuszczalnie na długo jeszcze taki pozostanie. W dzisiejszej przestrzeni komunikacyjnej normą jest bowiem nagminne wartościujące lub emocjonalne użycie epitetu „terrorysta” – dla celów propagandowych, politycznych – zależnie od perspektywy, czyli po której stronie lufy się właśnie stoi. Wykładnię relatywistyczną zaproponował niegdyś Jaser Arafat: *One man’s freedom fighter is another man’s terrorist* (z przemowy na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1974 r.). Wiele mediów niezbyt przejmowało się po 11 września 2001 względami politycznej poprawności, może z wyjątkiem BBC (por. P. Rees, *Kolacja z terrorystą*, tłum. B. Dąbrowa-Kość, G. Kość, Kraków 2008). W niniejszym tekście używam zatem terminu „terroryzm” bez zabarwień wartościujących, tj. jako opartą na przemocy (lub jej groźbie) nielegalną taktykę działania mającą prowadzić do uzyskania celów politycznych czy ideologicznych. Jestem jednocześnie przekonany, że dzisiejszy terrorysta jest właściwie pustym znakiem, powszechnie przydatną figurą retoryczną, doskonałą, elastyczną i łatwą we wszelkich instrumentalizacjach ideologicznych.

relacja obrazowana. Stare chińskie przysłowie mówi, że jeden obraz wart jest tysiąca słów – nietrudno sobie zatem uzmysłwić współczesną rolę obrazów w kształtowaniu społecznych opinii, przekonań, jak również w utrwalaniu stereotypów. Na wzrokocentryczny charakter dzisiejszej kultury wskazywał już Milan Kundera, który w *Nieśmiertelności* mówił wręcz o przejściu od ideologii do imagologii⁴.

Zagadnienie jest niezmiernie szerokie, toteż chciałbym ograniczyć się jedynie do wskazania pewnych wybranych symptomów w dwóch obszarach kultury wizualnej: w mediach (z uwzględnieniem materiałów produkowanych przez terrorystów) i w sztuce. Kolejne zawężenie pola zainteresowań będzie polegało na przytoczeniu przykładów dotyczących terroryzmu islamskich fundamentalistów. W tym obszarze bowiem najwięcej jest obecnie niezdrowych emocji i stereotypów wywoływanych strumieniami obrazów⁵.

Terroryzm religijny?

Potrzeba radykalnych demonstracji religijnych przekonań w całej historii religii nie ograniczała się jedynie do żarliwych modłów i egzaltowanych rytualnych gestów, gdyż równie często opierała się ona na przemocy. Badacze terroryzmu odwołują się tu do przykładu żydowskich Żelotów, którzy w latach 66-73 aktywnie walczyli przeciw rzymskiej okupacji terenów dzisiejszego Izraela. Repertuar taktyk obejmował także działania stosowane współcześnie – w dbałości o rozgłos członkowie tego ruchu w publicznych miejscach regularnie sztyletowali rzymskich legionistów lub kolaborujących Żydów. Zdarzały się również akty swoistego „bioterroru” – kiedy to zatrutowano studnie, spichrze czy jerozolimskie wodociągi. Bruce Hoffman w książce *Oblicza terroryzmu*⁶ nawiązuje również do religijnego kultu thugów, którzy od VII do XIX stulecia dokonywali rytualnych mordów w imię hinduskiej bogini Kali, czy wreszcie do radykalnej szyickiej sekty assasynów walczących przeciw krzyżowcom w latach 1090-1272. Pomimo sporej historii zjawisk wskazujących na związki religii i przemocy, do których możemy się odwoływać, wciąż trudno o jednoznaczne zdefiniowanie zjawiska terroryzmu religijnego. Już bowiem z przytoczonych przykładów widać, że czynnik religijny tylko niekiedy sta-

⁴ M. Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1995. Por. również: G. Dziamski, *Od ideologii do imagologii*, w: S. Krzemień-Ojak (red.), *Kultura i sztuka u progu XXI wieku*, Białystok 1997; M. C. Taylor, E. Saarinen, *Imagologies. Media Philosophy*, Londyn 1994.

⁵ Ponadto po 11 września 2001 r. na hasło „religia i terror” pierwszym obrazkiem, jaki mamy pod powiekami, jest brodacze w kefi na głowie, owinięty pasem samobójczego zamachowcy [by przywołać na marginesie choćby aferę z karykaturą Proroka Mahometa opublikowaną w duńskim dzienniku „Jyllands-Posten” – o czym pisałem obszerniej na łamach „Przeglądu Religioznawczego”, 2009, nr 1(231)]. Również czasowo bliższe wydarzenia zogniskowane wokół „arabskiej wiosny” skłaniają mnie ku takiemu wyborowi.

⁶ B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2001, s. 84 nn.

nowił bezpośrednią i wyłączną motywację działań terrorystycznych (kiedy to założeniem było np. osiągnięcie transcendentnych celów, zbawienia, misji szerzenia swego wyznania etc.). Znacznie częściej religia stanowiła zastępczą legitymizację (czy wręcz „parawan dyskursu” – by posłużyć się terminologią Michela Foucaulta) dla działań natury *stricte* politycznej, emancypacyjnej czy ekonomicznej. Hoffman proponuje zatem, aby o terroryzmie religijnym mówić jedynie wtedy, kiedy „sprawcy traktują przemoc jako boski obowiązek lub akt sakramentalny”, kiedy to zastosowanie znajdują wyraźnie teologiczne imperatywy, a sposoby legitymizacji są zdecydowanie odmienne niż w terroryzmie „świeckim”⁷. David Rapaport w swoim studium *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*⁸ podkreśla, że „sekularyzacja” terroryzmu datuje się od XIX wieku, czyli wraz z wyłonieniem się nowych koncepcji obywatela i państwa, nowych radykalizmów politycznych jak marksizm czy anarchizm. Kolejna fala tej laicyzującej tendencji nastąpiła po II wojnie światowej przy okazji ruchów antykolonialnych i narodowowyzwoleńczych, a następna wraz z formacjami pokontrkulturowymi w typie Rote Armee Fraktion.

Według Hoffmana powstanie nowoczesnego terroryzmu religijnego początkowo było związane z rewolucją islamską w Iranie (1979), by w kolejnych dekadach stopniowo narastać, oczywiście nie tylko w środowiskach muzułmańskich⁹. W 1982 r. powstaje w Libanie szyicki Hezbollah, w 1987 – palestyński sunnicki Hamas. W 1995 r. żydowski ekstremista Yigal Amir po zamordowaniu premiera Icchaka Rabina wyznaje: „Nie żałuję. Działalem sam i z rozkazu Boga”¹⁰. W tym samym roku w tokijskim metrze sekta Aum rozpyła trujący sarin, a w USA Chryścijańscy Patrioci wysadzają budynek federalny w Oklahoma City¹¹. Już te przykłady dowodzą, że czynnik religijny niekiedy bywa pierwszoplanowy, innym razem stanowi jedynie instrumentarium: skuteczny motywator, katalizator lub legitymizację dla strategii politycznych, narodowowyzwoleńczych, emancypacyjnych. Znaczące zmiany w dyskursie miały nastąpić dopiero po 11 września 2001 r., kiedy to na scenę wydarzeń o globalnym zasięgu wchodzi Al-Kaida, a wraz z nią nowa retoryka.

⁷ Tamże, s. 84.

⁸ D. Rapaport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, <http://www.international.ucla.edu/burkle/article.asp?parentid=47197> (18.09.2013).

⁹ B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, cyt. wyd., s. 86.

¹⁰ Tamże, s. 83.

¹¹ Na marginesie – podczas pisania tych słów w telewizyjnych kanałach informacyjnych dominuje strumień informacji o tym, że pół Waszyngtonu sparaliżował atak terrorystyczny (taka była początkowo klasyfikacja tej strzelaniny) na bazę marynarki wojennej dokonany przez... buddystę Aarona Alexisa. Niekoniecznie musi to świadczyć o aktywizacji „fundamentalistów buddyjskich”, jednak do przytoczonych przykładów z obszarów związanych z terroryzmem religijnym należałoby dołączyć przypadki działań „samotnych wilków” – w wielu wypadkach niezrównoważonych psychicznie. <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/buddysta-z-medalami-sprawca-ataku-w-waszyngtonie-to-byl-mily-chlopak,355210.html> (17.09.2013).

Media

Nim opadł pył po upadku wież World Trade Center i Pentagonu, George W. Bush zakomunikował światu nowy porządek rzeczy. Oto z centrum neoliberalnego i laickiego Zachodu ogłoszona została doktryna polityczna o *stricte* metafizycznym charakterze, czyli o potrzebie walki Dobra ze Złem. Co więcej, religijnego wymiaru dodały słowa o konieczności nowej krucjaty. Jako że temat krucjat jest bardzo drażliwy dla całego świata islamu (zatem nie tylko ekstremistów), polityczna poprawność sprawiła, że ów element retoryczny został zaniechany w późniejszych przemówieniach Busha. Tak czy inaczej specyfiką nie tylko propagandowych mediów są pewne uproszczenia rodem z westernów, stąd w newsowym obrazie świata zatriumfowały głównie kategorie binarne, oparte na dychotomiach typu: my – oni, cywilizacja – barbarzyństwo, szlachetność – podłość, demokracja – teokracja, tolerancja – fundamentalizm¹².

Atak na WTC był zatem początkiem medialnego maratonu makabry i emocjonalnej pornografii. Masową wyobraźnią zawładnęły obrazy: od zmultiplikowanych ujęć upadających wieżowców, poprzez relacje z kolejnych interwencji na Irak i Afganistan, aż po newsy z zamachów madryckich (2004) i londyńskich (2005). Tym samym w analizach medioznawców (jak i badaczy terroryzmu) zaczęły pojawiać się diagnozy o taktycznej symbiozie mediów i terrorystów w zakresie siania powszechnego strachu. W istocie media miały poważny problem z oddzieleniem emocji od obiektywizmu, gdyż w sporej mierze dały się uwieść manichejskiej retoryce Busha. Zarówno działania terrorystów, jak i koncernów medialnych podporządkowane są strategiom agresywnego komunikowania na masową skalę. Stąd troska i staranność w doborze celów zamachów pod kątem nie tyle liczby ofiar i rozmiaru szkód, ile fotogeniczności czy medialności samego aktu. Korzyści są obustronne – dla terrorystów rozgłos dla sprawy, a dla mediów – atrakcyjny temat przekładalny na oglądalność i dochody z reklam¹³.

¹² T. Goban-Klas, *Media i terroryści*, cyt. wyd., s. 108.

¹³ Przykłady złych praktyk pazernego dziennikarstwa można by mnożyć, np. w 1985 r. stacje CBS i ABC zapłaciły porywaczom (z libańskiej grupy Islamski Dżihad) samolotu TWA lot 847 mln dol. za nagrania wideo i wywiad. Tragiczniejsza w skutkach bywa jednak nadgorliwość reporterów w informowaniu na gorąco, by przywołać operację „Magiczny ogień” z Mogadiszu w 1977 r. Komando Ludowego Frontu Wyzwolenia Palestyny uprowadziło wówczas samolot Lufthansy, zaś odbicia zakładników dokonała niemiecka jednostka antyterrorystyczną GSG 9. Przed ich wejściem na pokład pilotowi samolotu udało się podać wieży kontrolnej liczbę i rozmieszczenie porywaczy. Nastąpił jednak przeciek tej informacji i bohaterska postawa pilota została momentalnie pochwalona w radio, którego słuchali również terroryści. Wyrok na kapitanie wykonano natychmiast. Za: T. Goban-Klas, *Media i terroryści*, cyt. wyd.

W trosce o społeczne morale i podtrzymanie antyislamskich nastrojów gazety codzienne przeplatały sugestywne fotosy wojennych reporterów z obrazkami satyrycznymi, w których chodziło głównie o zdyskredytowanie czy wręcz zdehumanizowanie wroga. William Hart i Fran Hassencahl¹⁴ w swoich analizach wskazują, że rok po 11 września 2001 ok. 1/5 takich rysunków satyrycznych zawierała właśnie wizerunek muzułmanina barbarzyńcy.

Logika społeczeństwa spektaklu oraz pewien stopień anestetyzacji odbiorców sprawiają, że specyfiką mediów staje się również potrzeba innowacji. Stąd pewne zmiany w retorykach jednak nastąpiły, np. po ujawnieniu prywatnych fotografii strażników poniżających i torturujących więźniów z Abu Ghraib i Guantanamo.

Informowanie ludzi o aktach terrorystycznych nie jest łatwe i pozbawione dylematów w rodzaju: pokazać wszystko czy cenzurować, kierować się prawem odbiorcy do pełnej i rzetelnej informacji czy uwzględniać inne racje. Często bowiem ważniejsze jest dobro prowadzonych śledztw, niewzmacnianie społecznych lęków, szacunek dla ofiar zamachów i ich rodzin – by przywołać choćby przypadki egzekucji Daniela Pearla (2002) i Piotra Stańczaka (2009). Wobec ponawianych zewsząd moralnych apeli o rozwagę mediów dałoby się nawet ostatnio dostrzec pewną wstrzemięźliwość w epatowaniu sensacyjnymi obrazami, jednocześnie jest to ustąpienie pola wszystkim tabloidom (które nie miewają takich etycznych dylematów).

Raz wzbudzony mechanizmami skandalu rezonans jest trudny do wytłumienia, czego dowodzi niedawna afera wokół niesławnego filmu *Innocence of Muslims*. Film ów, choć kiczowaty, marnie nakręcony i kiepsko nagrany, okazał się być skuteczną prowokacją. Nie dość, że w ogóle pokazano proroka Mahometa (wbrew islamskiemu ikonoklazmowi), to na dodatek jako oszusta, kobieciarza, a wręcz seksualnego dewianta. Świat islamu zapalał oburzeniem, wybuchły zamieszki, w wyniku których ofiarą zamachu padł Christopher J. Stevens – amerykański ambasador w Libii. Współudział mediów polegał na tym, że pochopnie podały, iż twórcą filmu jest amerykański Żyd Sam Bacile, co stało się bodźcem spustowym dla gwałtownych antyizraelskich i antyamerykańskich protestów. Dopiero przeprowadzone dochodzenie wykazało, że była to fałszywa tożsamość, a za filmem stoi Nakoula Basseley Nakoula – Egipcjanin (koptyjski chrześcijanin)¹⁵.

Warto przywołać również arabskie media o globalnym zasięgu, które rozkwitły po 11 września 2001 r. Najpierw Al-Dżazira, później Al-Arabija

¹⁴ W. Hart, F. Hassencahl, *Dehumanizing the enemy in editorial cartoons*, w: B.S. Greenberg (red.), *Communication and terrorism: Public and media responses to 9/11*, Nowy Jork 2002, za: T. Góban-Klas, *Media i terroryści*, cyt. wyd., s. 106.

¹⁵ <http://latimesblogs.latimes.com/lanow/2012/09/nakoula-basseley-nakoula-aliases-innocence-muslims.html> (18.09.2013). Szerzej o tym filmie: J. Zydorowicz, *Invisible and in-visible. Performative images of terror*, „Art Inquiry. Recherches sur les arts”, vol. XIV, Łódź 2012, s. 237.

i inne stacje stały się nie tylko świadkami bliskowschodnich konfliktów, ale i ich istotnymi katalizatorami. Przesłania i fatwy Osamy bin Ladena i al-Kaidy docierały najpierw do wyznawców Allaha, dopiero w dalszej kolejności media zachodnie retransmitowały je i poddawały obróbce ideologicznej. Choć działają na o wiele mniejszą skalę, to nie bez znaczenia dla lokalnych muzułmańskich społeczności są propagandowe stacje radiowo-telewizyjne zakładane np. przez Hamas czy Hezbollah. O ile dla zachodniego odbiorcy możliwe do zrozumienia są prezentowane tam treści natury emancypacyjnej, narodowowyzwoleńczej, antyokupacyjnej, o tyle zdecydowanie trudniej zaakceptować naturę produkcji wideo służących martyrologii samobójczych zamachowców. Filmiki takie mają charakter wideoklipów opartych na utrwalonym schemacie: dokamerowe wyznanie męczennika zawierające przesłanie do współwyznawców, rodziny i potencjalnych naśladowców (bohater kadrowany jest koniecznie na tle logotypów organizacji, opasany pasem z materiałem wybuchowym, często dodatkowo uzbrojony w kałasznikowa); dalej drobiazgowa wideodokumentacja samej misji, po której często następuje krótki wywiad z przepełnionym dumą rodzicem dzierżącym oprawiony w ramkę portret syna/córki; ten sam portret jako plakat zawieszony na murach i parkanach w najbliższej okolicy i będzie wisiał aż nie spłowieje, albo nie przykryje go kolejny, podobny plakat z kolejnym wizerunkiem. Materiały tego typu mają z naszej perspektywy oczywisty wymiar propagandowy, szkoleniowy, ale i upamiętniający postacie szahidów i ich oddanie sprawie. Na gruncie lokalnym dochodzi do tego jeszcze inny – nieco zaskakujący dla nas – wymiar rozrywki. Khaled Ramadan (libański artysta zamieszkały w Kopenhadze) wyjaśnia, że nagrania takie „są terrorystyczno-heroicznym produktem na potrzeby rozrywkowe wytwarzanym dla chwały i estetyzacji terroryzmu/heroizmu”¹⁶. Jako rozrywka właśnie stwarzają młodym muzułmanom okazję „penetracji realnego”, wywołując dalece lepszy efekt niż telewizyjne programy typu reality-show. Inna konwencja funkcjonująca znakomicie w tym obiegu to po prostu surowe dokumentacje różnych ataków, wybuchów min, samochodów pułapek itp. Mają być krótkie, aby dały się przesyłać i kopiować w nieskończoność pomiędzy smartfonami, blogami i serwisami społecznościowymi.

Dla jeszcze młodszej widowni przeznaczone są kreskówki gloryfikujące postawę szahidów i innych bojowników dżihadu¹⁷, bardzo często parafrazu-

¹⁶ K. Ramadan, *Visual and electronic terror-ism*, <http://sparwasserhq.de/Index/HTMLjan3/paper.htm> (18.09.2013). Autor celowo stosuje tu podwójne kategorie „terroryzm”/„heroizm”, łącząc dwie perspektywy oceny tych samych zjawisk: ludzi Zachodu i fundamentalistów islamskich. Szerzej piszę o tym w: J. Zydorowicz, *Sztuka w dobie terroru. W poszukiwaniu artystycznego Ground Zero*, w: K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Kraków 2007.

¹⁷ Szerzej o tym problemie patrz: M. Adamczuk, *Rola dzieci w strategii działania islamskich organizacji terrorystycznych*, <http://www.bbn.gov.pl/download/1/9684/Roladzieciwstrategiidzialaniailamskichorganizacjiterrorystycznych.pdf> (18.09.2013).

jące w sferze wizualnej takie disneyowskie produkcje, jak *Myszka Miki* czy *Król Lew* (prod. Al-Aqsa TV).

Myszka Farfur jest dzielną džihadystką, dumny lew symbolizuje Hamas, zaś bojownicy Al-Fatah (czyli „z konkurencji”) ukazani są jako uzbrojone szczury pławiące się w amerykańskich dolarach, niszczące meczety i uniwersytety. Lew ostatecznie rozgramia szczury, jednak ich nie morduje, a jedynie dotkliwie rani – w ostatnich scenach w panice uciekają, a na ekranie pojawia się werset Koranu (XVII, 8): „Być może, wasz Pan zmiłuje się nad wami; a jeśli powrócicie, to i My powrócimy, lecz przygotowaliśmy Gehennę jako więzienie dla niewiernych”¹⁸, co uwzględniając kontekst wcześniejszych wersetów, w uproszczeniu ma dać przekaz: jeśli powtórzycie zbrodnię, my winniśmy powtórzyć i karę”. Inne tego rodzaju produkcje nawiązują z kolei do innych modnych wzorców, czyli japońskiej mangi. W tej estetyce zrobiona jest m.in. kreskówka o małej dziewczynce imieniem Gaza, której rodzice giną z rąk izraelskich wojsk. Ona w rozpacz chwyta za kamienie i również ginie, jednak wymowa tej sceny jest tyleż wzniosła, co optymistyczna: oto mała dziewczynka również może zostać męczennicą¹⁹.

Paradoksalnie animacje tego typu mają obosieczny charakter, znakomicie bowiem przysługują się kontrpropagandzie (nie tylko izraelskiej) jako świadectwo „prania mózgów” u dzieci, zatem w najwyższej mierze niehumanitarnego proceduru. Jednocześnie kilka lat temu świat obiegła fotografia izraelskich dzieci flamastrami wypisujących dedykacje na rakietach wystrzeliwanych w palestyńskie dzielnice Strefy Gazy.

Sztuka

Skoro wobec mediów formułuje się zewsząd tyle uwag i pretensji odnośnie do wypaczania relacji terroryzm – religia, wypada przyjrzeć się innym obszarom kultury wizualnej. Jak zatem sztuka ma się do toczonych obecnie wojen na obrazy? Otóż zdecydowanie czegoś innego się od artystów oczekuje, toteż bezzasadnym byłoby np. formułowanie zarzutów o brak obiektywizmu, rozmijanie się z prawdą, dobrem czy pięknem. Sztuka nieczęsto podejmuje tematykę religijnej przemocy, mimo tego we współczesnej praktyce artystycznej można napotkać całe spektrum postaw: od bardzo zdystansowanych komentarzy, po bezpośrednie zaangażowanie w rozmaite realne konflikty. W warstwie wizualnej otrzymujemy więc zarówno subtelne, konceptualne

¹⁸ Przekład J. Bielawskiego, Warszawa 1986, <http://www.poznajkoran.pl/koran/17/> (18.09.2013).

¹⁹ Filmy są powszechnie dostępne z angielskimi napisami w serwisie YouTube.com: <http://www.youtube.com/watch?v=Z2J3my3pOlc>; <http://www.youtube.com/watch?v=PF4SuBpPk8E>; <http://www.youtube.com/watch?v=wajLsTIohd8> (18.09.2013).

realizacji, niemal nieprzetworzone medialne materiały dokumentalne ze stref dotkniętych terroryzmem, jak również obrazy prowokacyjne, epatujące przemocą, której nie pokazują nawet media.

Pierwsza grupa przykładów, które chciałbym przywołać, generalnie operuje na metapoziomie mówienia obrazami artystycznymi o obrazach medialnych, zatem o problemie newsowych reprezentacji terroryzmu.



Fot. 1. Jürgen Klauke w pracy *Antlitze* (1972-2000)

Źródło: fotografia – Jacek Zydorowicz.

Warto zaznaczyć, że przed 11 września 2001 r. tematyka ta była również w sztuce obecna, choć w mniejszym stopniu niż dziś. Medialny obraz terrorysty analizuje np. Jürgen Klauke w pracy *Antlitze* (1972-2000). Zgromadził on dziesiątki prasowych wycinków dotyczących aktów terrorystycznych, po czym wyselekcjonował z nich i powiększył portrety sprawców, tworząc osobliwe *tableau*. Artysta przypomina tym samym, że terroryzm – choć zamaskowany – niejedną ma twarz, gdyż oprócz dżihadystów rozpoznajemy m.in. bojowników Czarnego Września (czyli komando El-Fatah, stojące za atakiem na izraelskich olimpijczyków w Monachium w 1972 r.), ETA, IRA, RAF i innych ugrupowań. Nieistotne zatem, czy ich twarze zakrywają kefije, białe sukno czy kominiarki, gdyż nie tylko o anonimowość tu chodzi – portrety te ulegają ikonizacji, stają się uniwersalnie czytelnym manifestem zarówno zagrożenia, jak i gotowości do poświęceń w konkretnej sprawie.

Po 11 września media zmieniły dość istotnie sposoby opowiadania o terroryzmie, co też przełożyło się na reakcje artystów. O postawie zaangażowanej można śmiało mówić w odniesieniu do działań wiedeńcyka Rainera Ganahla.

Podczas inwazji wojsk koalicyjnych na Irak i Afganistan artysta m.in. postanowił nauczyć się języka arabskiego, zapraszał do swych projektów imigrantów z tychże krajów. Do ciekawszych realizacji z tego okresu należą sporych rozmiarów płótna, na które zwerbowani przez prasowe ogłoszenia plastycy przenosili zrzuty ekranowe (*screens*) z portali informacyjnych typu Fox News czy CNN. Artysta tym sposobem utrwalił i „zamroził” retoryki ulotnego i migotliwego z definicji medium, jakim jest Internet. Jednocześnie poddał analizie zarówno ikonografię, jak i semantykę tych przekazów, okazało się bowiem, że np. probushowski koncern Fox News promował w odniesieniu do samobójczych zamachowców epitet *homicide bomber*, zamiast utrwalonego frazeologicznie *suicide bomber*. W tym ostatnim bowiem kryje się figura samobójstwa altruistycznego²⁰, a zatem bezgraniczne poświęcenie sprawie, które potencjalnie mogłoby u odbiorców wzbudzać podziw zamiast potępienia.

W podobnym duchu przemasowywania medialnej reprezentacji świata są prace z cyklu „TV stories”, których autorem jest Ryszard Waśko. Oto artysta, który w swej twórczości przebadał dogłębnie specyfikę technik filmowych i telewizyjnych, postanowił dla odmiany chwycić za pędzel i od 2001 r. odmalowuje newsowe stopklatki, ostentacyjnie powiększając tworzące je piksele. W efekcie powstały płótna z niewyraźnymi, a jednak czytelnymi z dystansu sylwetkami, napisami w typie „Jihad – duty for every muslim: Al-Qaeda”.

Ironiczne przedrzeźnianie digitalnego porządku świata obrazów stało się również taktyką Wilhelma Sasnała. Jego obraz pt. *Gaddafi* (2011) oprócz cytowania mediów, stanowi krytyczny komentarz wobec wszechobecnego dziś kompulsywno-rytualnego fotografowania za pomocą telefonów komórkowych. Jak pamiętamy, do zwłok Muammara Kadhafiego (wystawionych w chłodni lokalnego supermarketu) ustawiały się w tym celu wielogodzinne kolejki. Zwrócili na to uwagę m.in. polscy reporterzy telewizyjni, którzy stali w tej samej kolejce, tyle że „służbowo”. Warto tu również przypomnieć niedawne wydarzenie z Londynu, kiedy to dwaj młodzi islamscy ekstremiści (Michael Adebolajo, Michael Adebowale) w chwilę po obcięciu głowy Lee Rigby’ego (żołnierza brytyjskiego) dopuszczali do miejsca swego czynu wyłącznie kobiety, które miały telefonami fotografować ciało – fotografie te²¹ jednak nie trafiły w agencyjny obieg, nie stały się medialnymi ikonami.

²⁰ Kategoria opisana przez É. Durkheima. Por. É. Durkheim, *Samobójstwo: studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006; A. Czabański, *Samobójstwa altruistyczne*, Kraków 2009.

²¹ Mowa tu o wydarzeniach z maja 2013 r. – pomimo potępienia aktu przez brytyjskich imamów nie trzeba było długo czekać na akcje odwetowe, próby podpaleń meczetów itp., <http://www.telegraph.co.uk/news/picturegalleries/uknews/10076061/Woolwich-attack-in-pictures-British-soldier-killed-by-terrorists-in-south-London.html?frame=2571599>; <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2329089/Woolwich-attack-Two-men-hack-soldier-wearing-Help-Heroes-T-shirt-death-machetes-suspected-terror-attack.html> (18.09.2013).



Fot. 2. Wilhelm Sasnal, *Gaddafi* (2011)

Źródło: <http://db-artmag.de/en/69/feature/gate-to-the-present-wilhelm-sasnal-in-the-haus-der-kunst-in-muni/> (18.09.2013).

Istnieje zatem pewien próg wrażliwości, którego media starają się nie przekraczać. W dość kontrowersyjny sposób analizuje to Thomas Hirschhorn w realizacji *The Incommensurable Banner* (2007). Artysta „mierząc się z tym co niemierzalne”, z niemal fetyszystyczną pasją wydobył z Internetu setki przerażających zdjęć ciał zdeformowanych wskutek działań terrorystycznych. Jako zbyt „obsceniczne” nie zostały w oficjalnych mediach pokazane. Artysta zdaje się więc pytać o reguły tego wykluczenia: „Wiemy z nadających 24h kanałów newsowych, że codziennie giną ludzie tu i tam. Chcemy wiedzieć, ale nie chcemy widzieć, gdyż jak już zobaczymy, będziemy bardziej zaangażowani. To jest władza i siła sztuk wizualnych. Dlatego nalegam, aby to zobaczono”²². Warto zauważyć, że Hirschhorn tworząc ów transparent, posłużył się prymitywną estetyką DIY, znaną nam z medialnych obrazów manifestacji w Gazie, Egipcie i innych miejscach nawiedzanych przez „arabską wiosnę”²³.

²² Za: A. Bambury, *Thomas Hirschhorn – The Incommensurable At Brighton’s Fabrica*, <http://www.culture24.org.uk/art/photography%20%26%20film/art61501> (12.09.2012).

²³ Praca była pokazana m.in. w sąsiedztwie fotografii medialnych „niemieckiej jesieni” w ramach berlińskiej wystawy w galerii CO pt. *The Uncanny Familiar Images of Terror*, 2012.



Fot. 3. Thomas Hirschhorn, *The Incommensurable Banner* (2007)

Źródło: fotografia – Jacek Zydorowicz.

Strategia Hirschorna jest zatem głosem w nienowej dyskusji na temat pokazywania efektów konfliktów, choćby przez takie wystawy, jak World Press Photo. Dla zaakcentowania tego problemu w ramach berlińskiej wystawy „The Uncanny Familiar Images of Terror” tuż obok pokazano fotografie Anji Niedringhaus – docenionej i uhonorowanej licznymi nagrodami reporterki wojennej z Associated Press. Zabieg ten aż nadto wyraźnie uchwycił niefortunną pułapkę estetyzacji przemocy: zdjęcia ze stref konfliktów są po prostu atrakcyjne, podobają się.

Tym sposobem dochodzimy do punktu, w którym sztuka przygląda się temu, co niepokazywalne, tyle, że tym razem na mocy decyzji najwyższych szczebli władzy. W realizacji pt. *May 1* Alfredo Jaar zbudował komentarz nowej strategii Białego Domu w zakresie wizualnego komunikowania po Operation Geronimo. Artysta przywołał bowiem słynną fotografię Petera Souzy przedstawiającą Baracka Obamę, który z ekipą z Białego Domu obserwuje transmisję likwidacji Osamy ibn Ladena przez amerykańskich komandosów (1 maja 2011). W imię metonimicznej reguły *pars pro toto* pozwolono nam zatem oglądać jedynie ludzi patrzących na śmierć terrorysty, a nie ją samą. Rychło okazało się, że tak natura, jak i kultura nie znoszą próżni – w sieci pojawiły się momentalnie fałszywe zdjęcia zabitego ibn Ladena, a na rynku – produkcja spontaniczna, np. tryumfalne t-shirty (z napisami typu Obama got Osama) jako gadzety upamiętniające ów epizod.



Fot. 4. Barack Obama z ekipą z Białego Domu obserwuje transmisję likwidacji Osamy ibn Ladena przez amerykańskich komandosów (1 maja 2011), fot. Peter Souza. Źródło: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Obama_and_Biden_await_updates_on_bin_Laden.jpg (18.09.2013).

Druga grupa przykładów wartych omówienia w odniesieniu do tytułowej problematyki to rodzaj współczesnej sztuki historycznej. W tych ujęciach artyści odnoszą się bardziej bezpośrednio do wydarzeń i konfliktów, tzn. nie poprzestają na komentowaniu ich medialnych reprezentacji. I tak np. wobec skandalu tortur w Abu Ghraib artyści tacy jak Fernando Botero, Guy Colwell czy Josh Azzarella postanowili ów kontrowersyjny temat sprowadzić w konteksty galeryjne. Rozszerzyło to znacznie ramy dyskusji: dotąd media dyskutowały bowiem o kwestiach legalności torturowania więźniów podejrzanych o terroryzm, politycy byli oburzeni, że sprawa ujrzała światło dzienne, dostarczając arsenału propagandowego Al-Kaidzie i podobnym formacjom, jeszcze inni byli oburzeni, gdyż zakłócona została retoryka oparta na wzmiarkowanej dychotomii dobrzy – źli, cywilizowani – barbarzyńcy. Do tego dochodziła niekiedy bezradna refleksja nad faktem, że były to spontaniczne, pamiątkowe i robione dla zabawy fotografie wojskowych strażników.

Wiele działań artystycznych nie ogranicza się jednak do tradycyjnego obiegu sztuki, często taktycznie zbliżając się do akcji bezpośrednich rodem z „miejskiej partyzantki”. Do takich zaliczyć można akcję Stamp for Pale-



Fot. 5-6. Khaled Jarrar, akcja Stamp for Palestine

Źródło: materiały prasowe 7 Berlin Biennale.

stine²⁴. Khaled Jarrar²⁵ zaprojektował i wykonał „państwowy” stempel Palestyny, który m.in. na terenie Ramallah wbijany był w paszporty chętnych przechodniów (głównie turystów), co wystawiało ich na nieprzewidywalne reakcje izraelskich służb granicznych. Podobne w duchu było kolektywne przedsięwzięcie uchodźców z okolic Betlejem pt. *Key of Return* (2008-12)²⁶. Jest to podróżujący po świecie gigantyczny klucz, który symbolizuje historyczne momenty, kiedy to np. w 1948 czy 1967 r. Palestyńczycy wysiedlani z domów zabierali klucze, wierząc w swój rychły powrót. Do dziś, choć domostwa te przeważnie już nie istnieją, klucze te mają niezwykle duże znaczenie w symbolice oporu kulturowego i są przekazywane z pokolenia na pokolenie jako realny, namacalny znak „prawa do powrotu”.

Konflikt izraelsko-palestyński angażuje w równym stopniu artystów lokalnych, co i zachodnich. Szczególnie wyraziste staje się to w obszarze street artu, by przywołać choćby liczne graffiti wykonane przez legendarnego Brytyjczyka Banksy’ego na murze w Betlejem. Jeszcze większy rozmach miał projekt *Face2Face* (2006) francuskiego fotografika ukrywającego się pod pseudonimem JR²⁷. Tym razem orężem retorycznym i katalizatorem dialogu miał być humor. Artysta za pomocą szerokokątnego obiektywu wykonał zabawne portrety przeciętnym ludziom po obu stronach muru – zarówno młodym, jak i starym, imamom i rabinom, piekarzom i studentom. Fotografie te zostały powiększone do znacznych rozmiarów i porozklejane jako plakaty zarówno w izraelskich, jak i palestyńskich dzielnicach. Budziły rozmaite reakcje – jednych bawiły, innych irytowały i prowokowały do ich usunięcia, a gdy artysta został aresztowany przez izraelski patrol za nielegalne rozklejanie, w jego obronie usiłował stanąć dość sędziwy, acz bardzo żwawy Żyd. Wymiar edukacyjny akcji był taki, że i Palestyńczycy, i Izraelczycy nie zawsze potrafili na tych zdjęciach rozpoznać „swoich”.

Trzecia grupa przykładów obejmowałaby inicjatywy artystyczne odnoszące problematykę mechanizmów utrwalania stereotypów na temat wyznawców islamu. Również pośród tych prac znajdujemy wachlarz postaw od łagodnie krytycznych po bardzo zaangażowane. Michael Schäffer w serii fotografii „Model for Suspects” (2004) przedstawia mężczyzn w oknach.

²⁴ Film z akcji artysty w Ramallah <http://www.youtube.com/watch?v=snkXi2wn3hA> (24.11.2013).

²⁵ Khaled Jarrar – urodzony w Jeninie w 1976, żyje i pracuje w Ramallah. Absolwent Palestine Polytechnic University (1996) oraz International Academy of Art Palestine (2011).

²⁶ <http://www.berlinbiennale.de/blog/en/projects/key-of-return-probably-the-biggest-key-in-the-world-19705> [24.11.2013]. 7 BERLIN BIENNALE, *The Key of Return*, 2008-12 – rzeźba jest kolektywną realizacją uchodźców z okolic Betlejem oraz z Aida Youth Centre. Kuratorami projektu są rezydenci Aida Refugee Camp, Khaled Hourani – dyrektor International Art Academy Palestine oraz Toleen Touq, kurator niezależny (Palestyna/Jordania).

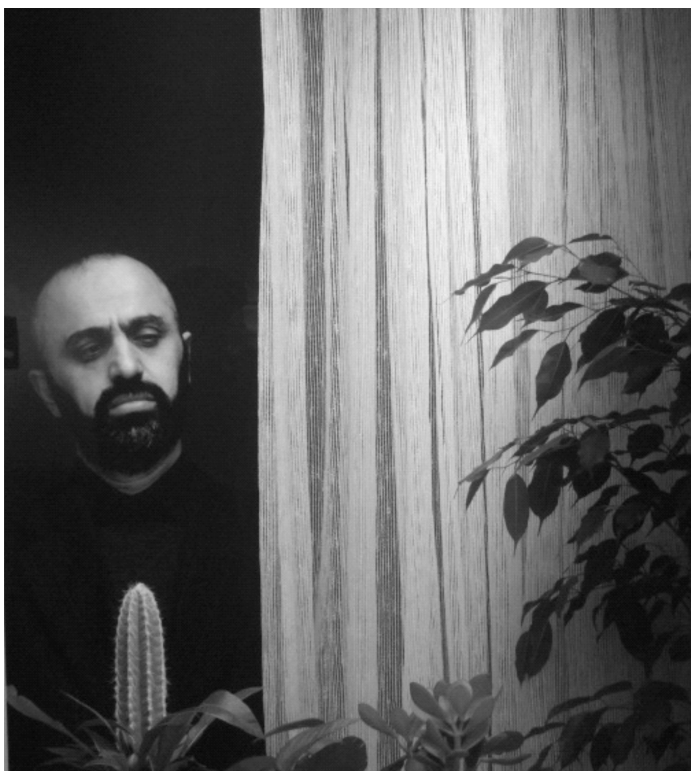
²⁷ Dokumentacja fotograficzna i wideo z projektu: <http://www.jr-art.net/projects/face-2-face> (24.11.2013).



Fot. 7. Przedsięwzięcie uchodźców z okolic Beltejem pt. *Key of Return* (2008-12)
Źródło: materiały prasowe 7 Berlin Biennale.

W konfrontacji z tymi zdjęciami zachodni odbiorca „przylapany” zostaje na niepokoju spowodowanym automatyzmem strumienia skojarzeń: podejrzany brodaty facet wyglądający zza firanki, prawdopodobnie imigrant z Bliskiego Wschodu, muzułmanin, najpewniej fundamentalista *ergo*: terrorysta. Natychmiast rodzą się pytania: Czy tego rodzaju lęki i ich projekcje na wyznawców islamu są wyłącznie produktem mediów? W jakim stopniu te wizualne kanyony dające podstawy do strachu i uprzedzeń są nam narzucane, a w jakim replikujemy i wzmacniamy je sami?

Jacqueline Salloum (żyjąca i pracująca w Nowym Jorku Palestynka), szukając odpowiedzi dotyczącej źródeł takich uprzedzeń, zmontowała 10-minutowy film pt. *Planet of the Arabs* (2003). Zarówno tytuł, jak i logotyp tendencyjnie nawiązywały do klasyki gatunku science-fiction, czyli do *Planety Małej*, jednak artystka użyła w swoim projekcie jedynie fragmentów z gotowych hollywoodzkich filmów i kresówek, które zawierały sceny z Arabami. Jak nietrudno się domyślać – były to głównie sceny, w których muzułmanie byli przedstawiani bądź jako żądni krwi fanatycy, bądź bezmyślni głupcy. Inspirację do tej pracy stanowiła książka Jacka Shaheena *Reel Bad Arabs: How*



Fot. 8. Michael Schäffer, seria fotografii „Model for Suspects” (2004)

Źródło: fotografia – Jacek Zydorowicz.

*Hollywood Vilifies a People*²⁸, w której poddano analizie 1000 filmów z postaciami Arabów (czy muzułmanów). Jedynie 12 z nich zawierało pozytywny wizerunek, 52 – obraz względnie neutralny, zaś pozostałych 936 – całkowicie negatywny. Warto nadmienić, że badano produkcje powstałe w latach 1996-2000, zatem przed atakami na WTC i Pentagon.

Po 11 września 2001 r. nastąpił oczywisty wzrost islamofobicznych nastrojów społecznych, nawet krajach w takich jak Holandia zaostrego przepisy dotyczące imigrantów. W 2004 r. świat obiegło więc zdjęcie wykonane przez Paula Vreekera, na którym widnieje Mehdy Kavousi – Irańczyk, który zaszył sobie usta i oczy w proteście przeciwko planom wydalenia muzułmańskich imigrantów²⁹.

²⁸ J. Shaheen, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Olive Branch Pr., 2009. Wokół książki powstał również film dokumentalny: <http://www.reelbadarabs.com/> (24.11.2013).

²⁹ Fotografia w ramach World Press Photo 2004 zdobyła II nagrodę w kategorii „Ludzie”.

Austin Cline analizuje religijny terroryzm w kategoriach komunikacyjnych, jako akt symboliczny. Jego zdaniem scenariusze ekstremistów religijnych z wykorzystaniem bomb nie są taktyką nakierowaną na bezpośredni i natychmiastowy efekt czy strategiczny cel, lecz zaprojektowane są jako dramatyczne, symbolicznie nasycone wydarzenia. Ta teatralizacja sprawia, że obserwujemy performans przemocy, religijny rytuał, swoisty teatr uliczny. Nawet jeśli obserwujemy z medialnie zapośredniczonego dystansu, jesteśmy jego częścią. Tym samym akty terrorystyczne stają się aktami performatywnymi i jako takie zmieniają rzeczywistość³⁰.

Kultura wizualna w swym medialnym wcieleniu ma w tym zmienianiu rzeczywistości czynny udział. Jaki natomiast udział ma sztuka? Czy artyści po cichu zazdroszczą terrorystom i dziennikarzom? Czy jedynie multiplikują, klonują, cytują *ad nauseam* obrazy terroru z telewizji, gazet i Internetu? Niekoniecznie tak trzeba to odbierać. Media mają naturę strumieniową, jedna informacja jest wypierana przez kolejną w coraz szybszym tempie, w ten sposób odbiorca widzi jedynie migotliwe obrazy wydarzeń, które nie nadążają nabierać sensu. Natomiast specyfiką sztuki (niezależnie od użytych taktyk i stopnia zaangażowania) jest właśnie zachęta do refleksji czy wręcz prowokowanie dyskusji i sporów.

Z kolei artystę od terrorysty najłatwiej odróżnić po tym, że twórcy sztuki z założenia nie mają wrogów do zwalczania. A jeśli takich wrogów zaczynają widzieć, to ich działalność przestaje być sztuką, a zaczyna być propagandą.

Jacek Zydorowicz – DANGEROUS LIAISONS BETWEEN RELIGION AND TERRORISM IN THE VISUAL CULTURE PERSPECTIVE

In order to exist, one must be perceived today. Therefore various cultural phenomena dynamically compete for the attention of the public. The role of images in shaping public opinion, people's beliefs, as well as perpetuating stereotypes is significantly increased. Hence there is the need for in-depth reflection on both the functions of visual culture in the field of imaging the relationship between religion and terrorism, as well as the very concept of religious terrorism. The wide range of visual representations of terror can be observed particularly while observing the strategies of the media and the arts – although, despite many similarities, these areas are guided by a completely different logic.

³⁰ A. Cline, *Religious Terrorism as Symbol, Ritual & Performance Violence. Is Religious Violence a Type of Religious Ritual in a Cosmic Drama?*, <http://atheism.about.com/od/religiousviolencecauses/a/RitualViolence.htm> (12.09.2012). Austin Cline to publicysta (z dyplomem artystycznym University of Pennsylvania i Princeton University), aktywny w obszarach społecznych aspektów ateizmu, religijności etc.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Oczekiwanie cudu. Subiektywne konteksty doświadczenia rzeczywistości religijnej

Ostatnio wydany numer miesięcznika „Delta”, zajmującego się matematyką, fizyką, astronomią i informatyką, rozpoczyna tekst Łukasza Rajkowskiego *Artykuł o Końcu Świata*. „Zderzenie z asteroidą, wojna nuklearna, globalny potop, przebiegunowanie Ziemi... liczba katastrof oznaczających koniec ziemskiej cywilizacji powinna skłonić nas do traktowania każdego spokojnego poranka, kiedy przewracamy się leniwie z boku na bok, zamiast skwierczeć w ogniu Apokalipsy, jako prawdziwego cudu. Mnogość śmiertelnych zagrożeń sprawia, że ludzkość od zamierzchłych czasów stara się przewidzieć datę (choćby przybliżoną) własnego końca, nie przejmując się zbytnio kolejnymi niepowodzeniami w tej materii. Większość z proponowanych terminów pochodziła od astrologów, numerologów lub przywódców religijnych”¹. Autor, student matematyki, używa kategorii „cudu” jako uzasadnienia tego, że następowność poranków, jeżeli ma miejsce pomimo atmosfery mnogości możliwych katastrof, jest cudem. Można na podstawie tego wskazania zakładać, że istnieć jest lepiej niż nie istnieć, i że życie nawet w zagrożeniu jest lepsze niż zniszczenie. Nie nazywa się cudem żadnej katastrofy, choć na wiele z nich także nie mamy wpływu.

Namysł nad codziennością, nad jej wymiarami, także tymi cudownymi, jest częstym, choć krótkotrwałym, faktem bardzo wyraźnie obecnym we współczesnej kulturze popularnej. Refleksja nad zdarzeniami codzienności oraz możliwe ścieżki ich interpretacji doskonale zostały uchwycone w pamiętnej scenie filmu *Pulp Fiction* Quentina Tarantino z 1994 r.:

¹ Ł. Rajkowski, *Artykuł o Końcu Świata*, „Delta”, 2015, nr 488, s. 1.

– Jules Winnfield: Czym jest cud?

– Vincent Vega: Aktem Boga.

– Jules Winnfield: A czym jest »akt Boga«?

– Vincent Vega: Kiedy niemożliwe staje się możliwe. Dzisiejszy ranek jednak pod to nie podpada.

– Jules Winnfield: Nie, Vincent, źle rozumujesz. Bóg może zatrzymać kule, zmienić colę w pepsi, znaleźć moje kluczyki... Ale nie o to chodzi. To nieważne, czy był to cud spełniający wymogi cudu. Ważne jest to, że Bóg wmieszał się w nasze sprawy.

– Vincent Vega: Ale dlaczego?

– Jules Winnfield: Tego, kurwa, nie wiem².

Tarantino – jednocześnie reżyser i scenarzysta *Pulp Fiction* – zakotwiczył pojęcie cudu w trzech płaszczyznach: cud jest aktem Boga, cud jest nadnaturalny i cud ma sens, jest po coś. Zastanawiać też może użyte w dialogu określenie, sugerujące, że cud nie jest z ludzkiej perspektywy aktem wolności Wszechmogącego. Bóg wprawdzie może wszystko według tych, którzy poddają cuda ocenie, ale najlepiej, by w tej wszechmocy spełniał wymogi cudu, wpisywał cuda w przyziemne kryteria.

Teologiczna i teleologiczna wymowa cudu jest jednak wyraźnie pozbawiona wymiaru uniwersalności. Tarantino wpisuje cud w kontekst subiektywny, ważny jedynie dla tego, dla kogo cud – doświadczany czy obserwowany – stał się rzeczywiście cudem, sensownym aktem Boga dla jednostki.

W marcu 2009 r. CBOS opublikował komunikat z badań *Wiara i religijność Polaków w dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*³. Respondentom zadano m.in. pytanie, czy wierzą w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy. Pytanie to pojawiło się w kontekstach wiary: w zwycięstwo dobra nad złem, w Sąd Ostateczny, w nieśmiertelność duszy, w niebo czy w życie pozagrobowe.

Zdecydowaną wiarę w cuda zadeklarowało 30% respondentów. Liczba tych respondentów jest znacznie mniejsza od liczby zdecydowanie wierzących w Sąd Ostateczny, w nieśmiertelność duszy, niebo, zmartwychwstanie, życie pozagrobowe, grzech pierworodny, jest ona zbliżona do liczby zdecydowanie wierzących w zwycięstwo dobra nad złem czy też piekło. Liczba respondentów wierzących w cuda to ponad 2/3 wszystkich respondentów.

² Tekst polskiego tłumaczenia listy dialogowej filmu *Pulp Fiction* autorstwa Elżbiety Gałązki-Salamon.

³ Centrum Badania Opinii Społecznej, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z Badań*, Warszawa 2009.

Tabela 1

Czy wierzy Pan(i), czy też nie wierzy	Zdecydowanie wierzę	Raczej wierzę	Wierzę ogółem	Raczej nie wierzę	Zdecydowanie nie wierzę	Nie wierzę (ogółem)	Trudno powiedzieć
	w procentach						
w to, że dobro wcześniej czy później zawsze zwycięża nad złem	33	44	77	11	5	16	7
w Sąd Ostateczny	40	33	73	12	7	19	8
że człowiek ma nieśmiertelną duszę	40	33	73	13	6	19	8
w niebo	38	32	70	13	9	22	8
w życie pozagrobowe	37	32	69	14	9	23	8
w to, że rodzi- my się obcią- żeni grzechem pierworodnym	37	31	68	14	9	23	9
w cuda, któ- rych nie można wyjaśnić za po- mocą ludzkiej wiedzy	30	38	68	13	9	22	10
w zmartwych- wstanie	38	28	66	16	9	25	9
w przeznacze- nie, istnienie dobrego lub złego losu	23	38	61	21	10	31	8
w piekło	32	27	59	19	13	32	9
w to, że zwie- rzęta mają duszę	12	30	42	22	24	46	12
w wędrowkę dusz (reinkar- nację)	12	21	33	30	23	53	14

Źródło: *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z Badań*, Warszawa 2009, s. 14.

Wczytując się w kategorie wyróżnione w badaniach, łatwo można dostrzec, że niekoniecznie posiadają one podłoże religijne, np. wiara w zwycięstwo dobra nad złem nie musi odnosić się do przymiotu boskiego, jakim jest dobro. Może ona być wynikiem socjalizacji ugruntowanej na naiwnym w dzieciństwie i przeniesionym w dorosłość przekonaniu o manicheistycznej wizji świata, nierzadko prezentowanej w bajkowych opowieściach.

Oczywiście, jeśli te kategorie są odbierane przez respondentów w perspektywie religijnej (taka jest przecież atmosfera całego badania), pozostaje

odmienne rozumienie tych nieostrych dla wielu i niejednokrotne nacechowanych względnością atmosfery pytań.

Wątpliwości mogą budzić rozbieżności w odpowiedziach, dość zastanawiające z punktu widzenia spójności religijnej, w odniesieniu do deklarowanego w całości badania katolicyzmu (choć można tutaj zauważyć także pewną niespójność logiczną w odpowiedziach respondentów), które wskazują na wiarę w nieśmiertelność duszy (73%) i w życie pozagrobowe (69%).

Kategoria, jaką respondenci mogli wybrać, określona jako „cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy”, brzmi dość niefortunnie – w domyśle zakłada ona, że istnieją cuda wytłumaczalne za pomocą ludzkiej wiedzy.

Przyjąć można, że inna możliwość wyboru danego respondentom, jak nieśmiertelność duszy – która również nie jest naukowo potwierdzona, jest zatem cudem, ale niezaklasyfikowana do takiej kategorii, więc nie nazwana cudem wprost – staje się bardziej do przyjęcia przez badanych (73%) niż inne, być może mniejszej rangi wydarzenia (68%). Podobnie jest z innymi nadprzyrodzonymi kategoriami, które są niepotwierdzone, np. istnienie nieba w sensie eschatologicznym, w co wierzy 70%, w porównaniu do cudu bezimiennego, potraktowanego ogólnie w rozpisanych kategoriach, w które wiara jest wybierana przez mniejszą grupę badanych.

Tematyka zawarta w badaniach CBOS jest wyjątkowo delikatna, świadczy o tym m.in. swoiste niezdecydowanie respondentów, którzy wybierają odpowiedzi asekuracyjne, opatrzone słowem „raczej”. W religijnych, a nie w naukowych płaszczyznach ocen wyrażenia „raczej wierzę” i „raczej nie wierzę” należą do tożsamego obszaru znaczeniowego, osadzającego różnicę jedynie na symbolicznej dywagacji, czy naczynie jest do połowy puste czy pełne. Raczej nie wierzyć w cud dla respondentów może przecież oznaczać, że przeważnie w cuda nie wierzą, ale mają świadomość, iż kiedyś komuś, a może nawet im coś na jego podobieństwo zdarzyło się.

Do tego dochodzi problem definiowania potocznego pojęcia cudu – dla ludzi nie wszystko, co naukowo niewytłumaczalne jest cudem, bo przecież potocznie myśląc, mają świadomość nie tylko swojej niewiedzy, ale też jej braków wśród innych ludzi – także naukowców.

Przezornie więc to, co niewytłumaczalne przez nich czy przez innych, również cudem nie są skłonni nazywać, paradoksalnie jakby wbrew wierze w cuda, jednocześnie wierzą w cud, że kiedyś wszystko będzie można wyjaśnić.

Ludzie socjalizowani nie tyle w kulturze szacunku wobec religii i niewytłumaczalnych zjawisk, ile raczej podziwu wobec sztuczek, są ostrożni, nieufni, odczuwają cuda na wzór działań hochsztaplerów, którzy nie powiedzą, jak zadziałają, nie odkryją wszystkiego, nie pokażą, jakie są kulisy ingerencji,

zatem wytworzą wewnętrzne przekonanie, że tak czy inaczej w jakimś sensie oszukają. Żeby móc z całym przekonaniem powiedzieć „wierzę w cuda”, bez asekurującego słowa „raczej”, trzeba mieć pełne zaufanie, nie do siebie, swojej wiedzy i mądrości, ale do podmiotu działającego.

W XXI wieku cud ma więc swoje istotne miejsce w opisie rzeczywistości dostrzeganej przez człowieka. Jest szansa dla zaistnienia cudu. Czym on jednak jest? Być może jest on jedynie konstatacją, że racjonalność człowieka nie obejmuje całości wyjaśnienia wszystkich jego doświadczeń codzienności.

Cud stanowi rdzeń słów określających ludzi tak odmiennych, jak: „cudotwórca” i „cudaczny”. Co prawda te osoby definiowane są w pierwszym rzędzie jako bardzo zastanawiające kogoś, kto je dostrzega, ale namysł nad nimi prowadzi do jakże różnych kontekstów. Dużo więcej treści można uzyskać z (obecnego także w języku polskim), łacińskiego określenia cudu – *miraculum*. Ma ono swoje źródło w czasowniku *mirari*, oznaczającym podziw, zdumienie, nadzwyczajność, ale także ukrytym w określeniu dziwny. Podziw nad niezwykłością, nad niecodziennością, nad czymś, co odbywa się, dzieje się inaczej niż dotychczas, inaczej niż w zastanej praktyce, przez co zwraca swoją uwagę. Takie ujęcie pozostawia wątpliwość, czy dopuszczone jest istnienie cudu oczekiwanego, który nie zaskakuje, a jest np. potwierdzeniem wiary w słowa „O cokolwiek w modlitwie poprosicie, stanie się wam...” (Mk 11,24).

Cud w cywilizacji Zachodu do IV wieku był odbierany jako czytelny znak obecności Boga⁴. Więcej treści w samym wydarzaniu się cudu znalazł św. Augustyn, którego koncepcja oddziaływała na wyobrażenia Zachodu aż do końca XII stulecia. Augustyn w *De utilitate credendi* definiuje: „Cud jest to fakt wzniosły, nadzwyczajny, przekraczający możliwości [natury] i niespodziewany dla osoby, która go podziwia”, a w *Contra Faustum Manichaeum* dodaje: „Nazywamy wielkim bądź cudownym coś, co Bóg czyni wbrew znanemu nam i zwyczajnemu biegowi natury”. Tak złożone definicje Augustyna dały początek klasycznemu podziałowi cudów obowiązującego w średniowiecznej scholastyce⁵.

Augustyn w znaczeniu wydarzania się cudu nie tylko znajduje konteksty religijne, ale wzbogaca je o treści psychologiczne. Cud jest niezmiennie faktem niezwykłym, który pociąga za sobą relację przyczynową poprzez zadziwienie sobą u odbiorcy, porusza psychikę by wywołać zastanowienie nad kwestiami religijnymi zawartymi w akcie wydarzania się cudu. Zdaniem Augustyna w cudzie rozważanym samym w sobie nie ma nic nadnaturalnego. Podob-

⁴ Warto w tym miejscu przypomnieć współczesne hasło reklamowe: „Rzeczy niemożliwe załatwiamy od ręki, na cuda potrzebujemy trochę więcej czasu”, które pojęcie cudu włączyło w zupełnie nieteologiczny kontekst.

⁵ *De Utilitate credendi*, cap. XVII, n. 35; *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XVII, cap. 3, cyt. za: Leon XIII, *Encyklika Satis Cognitum*. Treść cudu w myśli scholastycznej opisał M. Rusecki w pracy *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.

nie jak wszystkie inne zjawiska naturalne pochodzi on od Boga. W naturze zawarte są bowiem *rationes seminales*, zarodki tego, co dostrzegane jest jako cud. Uaktywniają się jednak wówczas gdy ma miejsce bezpośrednie działanie Boga. Wtedy *rationes seminales* stają się rzeczywistymi wydarzeniami cudu. Nadzwyczajność cudu, jak twierdzi autor *Państwa Bożego*, jest ukryta w formie, w której dostrzegany jest cud. Wracając do poetyki filmowej, forma, sam obraz, a nie zaplanowany scenariusz tego obrazu, prowadzi do odczytania religijnego znaczenia dziejącego się cudu. Zdaniem Augustyna ten obraz jest znakiem, który powinien być odczytywany w religijnym kontekście objawienia, z którego jest wywodzony. Sensem cudu jako znaku religijnego jest nawiązanie relacji między Bogiem a odbiorcą, który odczytał daną rzeczywistość jako cud⁶.

W wieku XIII św. Tomasz z Akwinu podaje następującą definicję: „Mówi się, że coś jest cudem, kiedy dzieje się poza porządkiem wszelkiego stworzenia”⁷.

Cud ma więc miejsce wyłącznie wtedy, gdy zdarza się poza porządkiem natury, a to zdaniem Tomasza może być wyłącznie gestią Boga. Istotą cudu jest jego transcendencja fizykalna, choć św. Tomasz nie wyklucza istnienia innych przyczyn instrumentalnych, jakimi Bóg może się posłużyć dla zdziałania cudu. Porządek natury św. Tomasz rozumie w dwóch kontekstach: przyrodniczym i filozoficznym. W kontekście przyrodniczym to suma praw funkcjonujących w naturze, poznanych poprzez obserwację i doświadczenie właściwości przyrody, które można nazwać prawem natury. W kontekście filozoficznym to porządek określający dążenie do zdecydowanego działania i powodowanie konkretnych skutków.

Tomasz, w odróżnieniu od Augustyna, nie zauważa momentu wywołania zdziwienia u świadków. Empiryczny wymiar cudu pozwala jedynie dostrzec ten fakt, odbiega on od normalnego funkcjonowania rzeczywistości i jest oobierany przez zmysły, a przez to może być przedmiotem poznania. Zdziwienie, istniejące w samej łacińskiej nazwie cudu, jest pozbawione kontekstu psychologicznego i stanowi jedynie efekt tego, że przyczyna wydzierania się cudu jest nieznaną.

Dla Akwinaty cud to przede wszystkim przekraczanie czy też zawieszanie praw natury. Ze względu na sposób tego przekraczania Tomasz dokonuje podziału cudów (tak jak cała scholastyka inspirowana w rozumieniu cudu, jednak definicją Augustyna):

– cud *supra naturam*, w którym natura jako taka nigdy nie mogłaby go zdziałać, np. bilokacja;

⁶ Por. K. Panasiuk, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, „Studia Bydgoskie”, 2008, nr 2, s. 55 nn.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I q. 110, a. 4.

– cud *contra naturam*, gdzie siły natury mogłyby taki skutek spowodować, ale nie w tym podmiocie, w którym cud się dokonuje, np. natura może dawać wzrok, ale nie niewidomym;

– cud *praeter naturam*, w którym sposób realizacji faktu jest nadzwyczajny, np. nagłe uzdrowienie chorego⁸.

Św. Tomasz nie pomija jednak funkcji motywacyjnej cudu, rozumie cud jako niezbity dowód boskiego pochodzenia chrześcijaństwa, jednak przy dowodzeniu z cudu nie można mówić o dowodzeniu wprost. Dowodzenie z cudu ma charakter dowodzenia ze znaku, dzięki czemu cud ma moc usuwać wątpliwości racjonalne i stawać się dowodem zmuszającym do bezwarunkowej afirmacji przedmiotu wiary.

W 1947 r., krótko po drugiej katastrofie XX stulecia, C. S. Lewis napisał istotną dla rozumienia tego zagadnienia pracę *Cuda*. Do książki tej wrócił jeszcze raz w 1963 r., kilka lat przed śmiercią, kiedy jeszcze raz gruntownie ją przejrzał i zmodyfikował niektóre zawarte w niej tezy.

Co istotne dla wcześniej prezentowanych myśli, Lewis był profesorem literatury średniowiecznej i renesansowej, mediewistą, autorem książki *Odrzucony obraz*, ale także znawcą kultury chrześcijańskiej, a przede wszystkim człowiekiem nawróconym na chrześcijaństwo.

Zastanawiający jest już początek książki Lewisa. Zaczyna on od cytatu z Arystotelesa zaczerpniętego z *Metafizyki*: „Ci, którzy chcą osiągnąć sukces, muszą zadawać właściwe pytania wstępne”. Zaraz na początku pracy zauważa: „Wszystkie zdarzenia, które można uznać za cuda, są w ostateczności czymś, co odbieramy zmysłami – czymś, co możemy zobaczyć, usłyszeć, powąchać, posmakować lub czego możemy dotknąć. A nasze zmysły są niezawodne. Jeśli jednak wydaje się nam, że zdarzyło się coś niezwykłego, zawsze możemy powiedzieć, że to iluzja”⁹. Wskazanie to pośrednio pozwala odróżnić to, co jest potwierdzeniem zaistnienia zjawiska, od wyjaśnienia przyczyn tego zjawiska, które uznać by można za cudowne. Że coś niezwykłego się wydarzyło, niejednokrotnie wiemy i możemy o tym zaświadczyć, jednak z podtrzymaniem pewności, że to wydarzenie jest niezwykle, możemy mieć kłopot.

Autor cudów podsumowuje to, co było przedmiotem myśli zarówno Augustyna, jak i Tomasza i co, zachowując oczywiście stosowną miarę, wyrażone zostało w dialogu z filmu Tarantino. Cud jest doświadczany osobowo, jest zawsze poddany subiektywnemu osądowi, jest niezmiennie zadaniem do interpretacji tego, co dostrzeżone i weryfikowane przynajmniej wstępnie jako cud. Można to zauważyć w konstrukcji pytań i w odpowiedziach z badania CBOS.

⁸ Tamże, I, q. 105, a. 8.

⁹ C. S. Lewis, *Cuda*, tłum. K. Puławski, Poznań 2010, ss. 9-10.

C. S. Lewis stara się doprecyzować swoje rozumienie cudu. „Kiedy używam słowa »cud«, mam na myśli sytuację, w której jakaś nadnaturalna siła dokonuje ingerencji w naturę. Jeśli więc poza naturą nie istnieje nic, co można nazwać za nadnaturalne, nie może też być mowy o cudach”¹⁰. Autor tłumaczy w przypisie, iż ma świadomość, że taka definicja jest nie do przyjęcia dla wielu teologów. Podaje ją, ponieważ pozwala łatwiej mówić o problemach związanych z tą kategorią.

Praca Lewisa oparta jest na dychotomii przekonań, które determinują wiarę lub niewiarę w cuda. Pierwszy typ nazywa naturalizmem, który określa jako przekonanie, że poza światem materialnym nic nie istnieje. Drugi typ przekonań nazywa nadnaturalizmem, który nie będzie racjonalnie zaprzeczać istnieniu cudów. Ilustruje tę odmienność przekonań czytelnym dla każdego historyka rozróżnieniem: naturalizm daje demokratyczny, a nadnaturalizm monarchistyczny obraz rzeczywistości.

Refleksja Lewisa jest osadzona w opisie napięć, które zachodzą w relacji między tymi nastawieniami. Lewis, opierając się naturalizmowi, przedstawia dość sprawny mechanizm, w którym tkwią te poglądy zakłęte w koło (chciałoby się powiedzieć *circulus vitiosus*), w jakie wtrącony jest naturalizm: jeśli wierzymy tylko w istnienie rzeczy materialnych, nie mamy żadnej podstawy pewności tego przekonania. Bez punktu odniesienia wszystkie myśli, przekonania, koncepty, uczucia mogą być złudnym odbiciem rzeczywistości w poznającym ją rozumie.

Sądzę, że sednem rozważań Lewisa nad cudem i zapewne najistotniejszą uwagą dotyczącą istnienia cudów w świadomości jest spostrzeżenie, które zanotował na końcu swojej książki: „zapewne nie mylimy się, sądząc, że nigdy nie zobaczymy żadnego cudu, nie mylimy się też, gdy uważamy, że istnieje naturalne wyjaśnienie wszystkich tych zdarzeń w naszym życiu, które na początku wydawały nam się »dziwne« lub »niezwykłe«. Bóg nie zsyła cudów do natury na chybił trafił. Pojawiają się one przy wielkich okazjach: w punktach zwrotnych historii, nie tej politycznej czy społecznej, ale duchowej, której ludzie nie są w stanie w pełni objąć. Jeśli nasze życie nie znajduje się w pobliżu takiego punktu zwrotnego, jak możemy się spodziewać, że zobaczymy cud? Inna sprawa, gdybyśmy byli odważnymi misjonarzami, apostołami czy męczennikami. Ale dlaczego miałyby to być ktoś z nas? Jeśli nie mieszka się przy torach, trudno zobaczyć przejeżdżający pod oknem pociąg. Jakie jest prawdopodobieństwo, że ktoś z nas będzie przy zawieraniu traktatu pokojowego, kiedy dokona się ważnego odkrycia, kiedy dyktator popełni samobójstwo? To, że zobaczymy cud, jest jeszcze mniej prawdopodobne. A gdybyśmy zrozumieli naturę cudów, wcale byśmy się do tego nie palili. »Niemal samo nieszczęście jest świadkiem cudów«”¹¹.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, ss. 271-272.

Cud i nieszczęście, czy może precyzyjniej: nieszczęście pragnące, wyglądające cudu to podstawowa relacja opisująca miejsce cudu w kulturze współczesnej. W tej relacji, mająca swe źródło w tragedii, jak sądzę skutecznie wytrącającej Lewisowskich naturalistów i nadnaturalistów z przypisanych im schematów opisu rzeczywistości, konieczność cudu wkłada ją we właściwe jej miejsce w rzeczywistości. Miejsce czasem krótkotrwałe, jak działanie farmaceutyku, a czasem miejsce znaczące, o które walczy się tak, jak miało to miejsce w przypadku osób biorących udział w dialogu w przytaczanej scenie z *Pulp Fiction*. Istota tego miejsca zakotwiczona jest w Augustyńskim zdziwieniu, które w języku współczesnej kultury popularnej starał się opisać Adam Nowak:

Pod niebem pełnym cudów
nieruchomieję z nudów
właśnie pod takim niebem
wciąż nie wiem czego nie wiem

światło z kolejnym świtem
ciągle nazywam życiem
które spokojnie toczy
swą nieuchronność nocy

ten błękit snów i pragnień
niejeden z nas odnajdzie
a niechby zaszedł za daleko
pewnie zostanie tam
pewnie zostanie sam

pod cudnym niebem jeszcze
każdy choć jedno miejsce
być może ma i chwilę
gdy godnie ją przeżyje

bo nieba co w marzeniach
spełnia się albo zmienia
skłonni jesteśmy szukać
do bram jego ciężkich pukać

spójrz gwiazdy matowieją
i niczym się nie mienia
zwykliśmy je zaklinać
i szczęście swoje mijać

bo w niebie z którego dotąd
nie wrócił nikt bo po co
wieczna sączy się struga
przyjemnej wiary w cuda¹².

Do tych uczuć, potrzeby cudu, odwoływał się w swojej pracy opisującej treści prośb nadsyłanych listownie do Kalwarii Zebrzydowskiej Bartłomiej Gapiński¹³. Autor przywołując koncepcję ludowej kultury religijnej Stefana Czarnowskiego, przypomina istotne cechy społecznego charakteru religii: silny związek wierzeń i obrzędów z życiem codziennym oraz „naiwny sensualizm” rozumiany m.in. jako wiara w ingerencję sacrum w rzeczywistość za pośrednictwem cudownego przedmiotu.

W tym kontekście podaje krytyce prośby modlitewne, w których przeżycia codzienności „własne porażki, tęsknoty i lęki zespały się tak silnie z duchowością, że wszelkie próby precyzyjnego rozgraniczenia obu zjawisk okazują się chybione. Jak wynika z zawartości źródła, dla wielu Polaków, w szczególności mieszkańców wiosek, religia stanowiła bardzo silne odniesienie, pozwalała utrzymać równowagę psychiczną w chwilach próby, cementowała rodzinę, zacieśniała więź między najbliższymi, w sytuacjach beznadziejnych była jakąś formą odskoczni przed »obojętnością świata«”¹⁴.

Na podbudowanie swojej tezy autor przytacza uwagę Petera L. Bergera: „Religia była historycznie najbardziej powszechnym i skutecznym instrumentem legitymizacji. Religia legitymizuje tak skutecznie dlatego, że nietrwałe konstrukcje rzeczywistości empirycznych społeczeństw odnosi do rzeczywistości ostatecznej. Wątpliwości rzeczywistości społecznego świata są osadzone w świętym realissimum, które z definicji jest ponad obciążonymi elementem przypadkowości ludzkimi znaczeniami i ludzkim działaniem”¹⁵.

Badacz korespondencji nadsyłanej do Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej zauważa, że autorów listów cechuje wiara w realną obecność Marii i Jezusa Cierpiącego. „Ale sama obecność to nie wszystko, albowiem dochodziło tutaj także przekonanie, że święte postacie interweniują bezpośrednio w życie, ich pomoc nie była utożsamiana z odległą abstrakcją, ale z realną bliskością. Sprawy związane z cierpieniem charakteryzowały się właśnie przekonaniem, że kontakt z *sacrum* ma charakter bezpośredni, by wspomnieć tylko prośbę nadawczyni z Białegostoku z 1970 r.: »Mam wielkie cierpienie, złamałam sobie rękę, która mi się źle goi, ciężko się przedstawia

¹² A. Nowak, *Pod niebem pełnym cudów*, tekst piosenki zespołu Raz Dwa Trzy z płyty *Cztery*, Pomaton 1994.

¹³ B. Gapiński, *Sacrum i codzienność. Prośby modlitewne nadsyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1965-1979*, Warszawa 2008.

¹⁴ Tamże, s. 183.

¹⁵ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 65, cyt. za: tamże.

sprawa zrastania kości. Noszę rękę już 3 miesiące w gipsie. Jest mi bardzo ciężko, ręka boli i słabo się goi. Modlę się do Matki Najświętszej, aby mnie uzdrowiła. Wiem, że Matka Boża jest cudowna w Kalwarii Zebrzydowskiej do Niej się zwracam z wielką prośbą, aby udzieliła łaskę i uzdrowiła moją chorą rękę (...)»¹⁶.

Im większe cierpienie dotyka nadawców listów, tym u autorów korespondencji można dostrzec większą intensywność obecności w ich obrazie świata cudu, który odmieni wszystko.

Oczekiwanie cudu, ale także obserwacja przestrzeni, w której oczekuje się cudu, oraz społeczności, która w tej przestrzeni jest, prowadzi do dość niespodziewanych zachowań, które starała się uchwycić Jessica Hausner w filmie *Lourdes* (2009). Film opisuje życie młodej sparaliżowanej kobiety, chorej na stwardnienie rozsiane, indyferentnej religijnie, która zauważa, że wspólnoty religijnie organizując pielgrzymki do miejsc świętych, zapewniają swoim podopiecznym całościową opiekę. Milcząca, więc łatwiej udaje się jej skutecznie pozorować pobożność, młoda kobieta znajduje więc doskonałe, dostosowane do jej potrzeb swoiste biuro podróży, choć nie ukrywa, że wołałaby wycieczki krajoznawcze, np. do Rzymu.

Do rytuałów religijnych podchodzi z dystansem, nie jest osobą wierzącą, raczej obserwatką. Obserwacje rytuałów nie wywołują u niej wzruszeń ani nie powodują refleksji religijnych. Podczas pielgrzymki do Sanktuarium Matki Bożej w Lourdes to jednak jej, a nie innym śni się Maryja i to ona zostaje uzdrowiona. Wstaje z wózka, doznaje cudu i w tym miejscu pojawia się kwestia, która jest bardzo istotna do zrozumienia cudu w kulturze współczesnej, a może w ogóle w kulturze Zachodu. Dla bohaterki filmu to wydarzenie to przede wszystkim szansa na normalne zwykłe życie, natomiast dla pozostałych uczestników pielgrzymki ten cud to dowód mocy Boga, ale też podstawa refleksji nad Jego nieprzewidywalnością. Główne pytanie zadane w filmie Hausner brzmi: Bóg jest wszechmocny czy dobry?

Wśród pielgrzymów odnaleźć można ludzi bardziej czy też mniej wierzących, są jednak wśród nich przede wszystkim tacy, którzy o cud są zazdrośni. Pytają, dlaczego ona, a nie ktoś inny, ktoś bardziej religijny, dlaczego nie ja, czy mój bliski. Ich wątpliwości uruchamiają refleksje: Czy cud to przestrzeń zasługi, zapracowania na niego i jaka jest trwałość takiego cudu?

Ostatnia scena filmu ukazuje bohaterkę filmu, która po pierwszym od wielu lat tańcu i refleksji nad wydarzeniami, ku uldze wszystkich, siada na powrót na wózku inwalidzkim. Otoczenie będące świadkiem cudu mniej cieszy się z niego samego niż z potocznie pojętej sprawiedliwości, która nakazuje wierzyć nie tylko w cud, ale w cud, na który trzeba zasłużyć. Cud niezasłużony rozczarowuje bardziej niż pustka przed jego objawieniem.

¹⁶ B. Gapiński, *Sacrum i codzienność...*, cyt. wyd., s. 183.

Encyklopedia PWN tak opisuje pojęcie cudu: „Współczesne postawy wobec cudu cechuje duże zróżnicowanie, od negowania realności cudu poprzez dopuszczenie realności cudu jako zjawiska paranormalnego (parapsychologia), sprzecznego z dotychczasowym stanem zaawansowania teorii nauk przyrodniczych, poddającego się jednak niekonwencjonalnym badaniom doświadczalnym, bądź też przez koncentrowanie się bardziej na wymowie egzystencjalnej danego wydarzenia, aniżeli na jego nadnaturalnym charakterze, po całkowite uznanie realności cudu jako jednego ze sposobów przejawiania się w świecie Boga bądź innych mocy nadprzyrodzonych”¹⁷.

Sądzę jednak, że we współczesnej kulturze Zachodu cud dzieje się w rzeczywistości ukrytej, gdzieś między dwoma prezentowanymi tutaj obrazami filmowymi. Kiedy to samo wydarzenie jest odczytywane w zależności od jego odbiorcy jako cud lub jako przypadek, który chwilowo się pod niego podsztył. Gdy jednak się wydarzy i jest interpretowany, stawia przede wszystkim pytania, za którymi kryje się to najważniejsze: Dlaczego nie ja, dlaczego nie dla mnie?

Remigiusz T. Ciesielski – THE EXPECTATION OF MIRACLE: SUBJECTIVE CONTEXTS OF EXPERIENCING RELIGIOUS REALITY

The paper attempts to describe miracle in selected areas of contemporary culture. The author, inspired by the film scenes from *Pulp Fiction* and *Lourdes*, makes an attempt to describe miracle in the consciousness of contemporary man. Through the analysis of sociological research carried out by CBOS and historian's works dedicated to the description of miracle as well as by making use of definitions presented by Augustine and Thomas Aquinas, the author tries to identify the role of miracle in contemporary culture. In Western culture miracle happens in a reality hidden somewhere between the two aforementioned films. One and the same event can be interpreted by its receiver either as a miracle or as an accident. However, if a miracle happens and is interpreted, it brings to mind certain questions – among which is perhaps the most important one: Why did not it happen to me? Why did not I experience it?

¹⁷ „Cud”, hasło w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. III, s. 63, autor hasła w bibliografii odwołuje się prac: M. Rusecki, *Wierzę moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1997; tenże, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin 1999; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959; G. Broglie, *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne*, Paris 1964.

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Edukacje duchowe. Perspektywa religioznawcza

Pojęcia ducha i duchowości

Pojęcie „duchowości” wiąże się z wieloma interpretacjami. W filozofii religii przez „ducha” można rozumieć podstawowy, niematerialny składnik (bądź zasadę) rzeczywistości. Na gruncie metafizyki wskazuje się na „ducha” jako byt czy też substancję. Duchem może być, w jednym ujęciu, przeniknięty każdy byt, a w innym – tylko wybrane byty¹.

Mówiąc o duchu w kontekście religijno-doktrynalnym, trudno nie zwrócić uwagi na koncepcję religijną Ducha Świętego. Większość konfesji chrześcijańskich przyjmuje, że Duch Święty jest osobą w Trójcy Świętej. Zdaniem Karla Rahnera Duch Święty jest „wyrażeniem używanym na określenie skuteczności sprawczej mocy Boga”². Tak rozumiany duch miałby zatem szczególną rolę aktywnościową i przyczynową w świecie.

Termin „duch” w pewnym aspekcie uległ sekularyzacji³ w okresie nowożytnym. W myśli Georga Wilhelma Hegla „duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu realizuje swe pojęcia, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną”⁴. Pojęcie „ducha” w filozofii Hegłowskiej nie jest zatem już *stricte* związane z religią (choć religia, obok filozofii i sztuki, jest jedną z form manifestacji Ducha Absolutnego), lecz z pojęciowością, a więc pewnym rodzajem racjonalności.

¹ S. Kamiński, „Duch” (hasło), *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 2, Lublin 2001, s. 731.

² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachniarek, Warszawa 1987, s. 96.

³ W rozumieniu standardowym dla terminu „sekularyzacja”, czyli definiując ją jako zanik treści religijnych w różnych obszarach kultury. W tym wypadku pojęcie „ducha” przeszło proces sekularyzacji w XIX-wiecznej myśli niemieckiej.

⁴ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, Poznań 2008, s. 101.

W okresie nowożytnym u Wilhelma Diltheya pojawiły się „nauki o duchu”, które oznaczały obszar nauk o kulturze, a także nauki humanistyczne – w opozycji do nauk o przyrodzie, które zdaniem Diltheya mają odmienną metodę badań od „nauk o duchu”. Dilthey poddał też pewnemu uproszczeniu triadę Hegłowską (duch absolutny – obiektywny – subiektywny), uznając, że religia jest w obszarze ducha obiektywnego⁵ i co za tym idzie, może być przedmiotem badań nauk, np. religioznawstwa, teologii czy filozofii religii. Przejawem takich humanistycznych badań nad „duchem” epoki czy kultury była praca Maxa Webera zawierająca w tytule pojęcie „ducha kapitalizmu” i wykazująca szczególnie wpływ nowożytnych denominacji protestanckich na rozwój formacji kulturowo-ekonomicznej kapitalizmu⁶.

O ile pojęcie „ducha” doczekało się pewnej niereligijnej, zracjonalizowanej interpretacji w nowożytnych naukach humanistycznych, o tyle wydaje się, że podobne zjawisko nie dotknęło terminu „duchowość”. Duchowość oznacza coś związanego z wewnętrznym przeżyciem, z pewną formą ekspresji uczuć, poruszonych jakimś głębokim doznaniem, dotyczącym niekiedy mistycyzmu⁷.

Wielość interpretacji terminu „duch” wiąże się jednocześnie z wielością pojęcia „duchowości”. Nie ma zatem jednego rodzaju duchowości, lecz różne jej typy. Można odróżnić duchowość zakonną (nastawioną do wewnątrz) od duchowości ludzi świeckich (nakierowaną na zewnątrz). W aspekcie historycznym wskazuje się różne szkoły duchowości chrześcijańskiej, np. benedyktyńską, karmelitańską, ignacjańską⁸. Wyróżnia się także duchowość poszczególnych konfesji: katolicką, luterzańską, kalwińską, prawosławną⁹. W najszerszym ujęciu, i najbardziej porównawczym, uprawnione jest rozpatrywanie duchowości buddyjskiej, taoistycznej czy nawet szamanistycznej.

Duchowość jawi się zatem jako fenomen ponadreligijny, w tym sensie, że wykracza często poza instytucjonalne ramy religii, chociaż wypływa najczęściej z pewnej inspiracji praktykami bądź ideami religijnymi. Można wstępnie przyjąć, iż duchowość oznaczałaby pewne odniesienie do transcendencji, a więc do czegoś, co przekracza horyzonty doczesne człowieka. Duchowość, z jednej strony, można rozpatrywać jako różne partykularne przejawy aktywności duchowej człowieka, w określonym świecie kulturowo-historycznym i konkretnej przestrzeni czasowej. Z drugiej strony duchowość jawi się jako

⁵ A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011, ss. 37-38.

⁶ Do tych denominacji miały zdaniem Webera należeć: kalwinizm, petyzm, metodyzm i nowochrześcijanie (armianizm lub zwinglianizm). M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, za: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010, s. 44.

⁷ P. Dinzelbacher, *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 63.

⁸ Takie przykładowe typy duchowości opisuje Karol Górski. Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

⁹ Taką typologię częściowo przyjmuje Wiseman. Zob. J. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2009, ss. 191-222.

coś, co opiera się na ponadczasowej i ponadkulturowej transcendentnej „podstawie”.

Duchowość może zatem mieć charakter konfesyjny lub afiliacyjno-institutionalny (np. duchowość świętych w chrześcijaństwie albo duchowość joginów w hinduizmie), ale może też przybierać postać duchowości niekonfesyjnej, np. we współczesnych zachodnich społeczeństwach. Badacze nazywają to „nową duchowością”¹⁰.

Edukacja i duchowość. Klasyczna edukacja duchowa

Termin „edukacja” budzi mniej kontrowersji i jest łatwiejszy do zdefiniowania niż „duchowość” – łac. „educere” można przetłumaczyć jako „wyprowadzić”, „wydobyć”, „podnosić” lub „wychować”. Edukacja jest zatem pewnym systemowym procesem wychowawczym, wprowadzeniem w szeroko rozumianą kulturę. Jak pisze Józef Wilk: „zadaniem wychowania jest twórcza i wolna interioryzacja dóbr kultury”¹¹.

W rozumieniu filozofii Oświecenia edukacja jest pewnym wyprowadzeniem człowieka ze stanu natury do stanu człowieczeństwa, przejściem od biologiczności człowieka do kultury ludzkiej. Dobrze zorganizowany system edukacyjny wspiera człowieka na wszystkich jego poziomach aktywności – fizycznej, intelektualnej, estetycznej czy religijnej. Zdolności ludzkie bowiem nie mogłyby się rozwijać bez różnych formalnych i pozaformalnych oddziaływań, wpływających na potencjał człowieka¹².

Edukacja duchowa byłaby zatem zbiorem metod i technik oddziaływań o charakterze systematycznym na duchowość człowieka, duchowość – zdolnością i potencjalnością, której pogłębienie jest możliwe w procesie edukacji. W ujęciu religioznawczym istnieje wiele różnych systemów duchowych w kulturach ludzkich, możliwe jest więc wiele różnych edukacji duchowych. Stąd należy rozpatrzeć różne warianty edukacji duchowej.

W zachodniej kulturze klasycznej, a więc kulturze greckiej, uformował się jeden z pierwszych systemów edukacji duchowej. Był to grecki ideał *paidei*. Edukacja w ramach *paidei* była wszechstronna i ukierunkowana na wyższy ideał człowieka, wykraczający poza czysto materialne i wąskie potrzeby ludzkie. Pogłębiano aretologię, naukę o cnotach moralnych i ich rozwoju. Kładziono nacisk na integralny rozwój człowieka, zarówno fizyczny, jak i umysłowy, a także artystyczny. Ważną rolę odgrywało kształtowanie woli człowieka, jego myśli i charakteru. Znajdowało się tu miejsce zarówno na intelektualną

¹⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 91.

¹¹ J. Wilk, „Edukacja” (hasło), *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 3, Lublin 2002, s. 14.

¹² K. Rubacha, *Edukacja jako przedmiot pedagogiki i jej subdyscyplin*, w: Z. Kwieciński, B. Śliwowski, *Pedagogika*, t. 1, Warszawa 2009, s. 21.

i indywidualistyczną edukację o zabarwieniu relatywistycznym (nurt soficki), jak i na edukację ukierunkowaną na duchowe miejsce człowieka w wielkim organizmie, jakim jest społeczeństwo (nurt platoński)¹³. Jak zauważa Teodor Matraszek: „Celem wychowania platońskiego nie jest nauka rzemiosła, lecz ukształtowanie jednostki pod kątem dążenia do godnego życia. Stąd dbałość o zdrowie oraz rozwijanie potrzeby piękna – zarówno fizycznego, jak i duchowego”¹⁴. W edukacji platońskiej jednostka nie ma być kształcona dla siebie, lecz dla państwa. Jak pisze dalej Matraszek: „Celem edukacji powinna być zatem przede wszystkim służba państwu, które tak długo będzie gwarantowało swoim obywatelom szczęście, jak długo oni będą je uznawali za wzór sprawiedliwości”¹⁵. Edukacja Platońska jest zatem wolnością ku społeczeństwu, a nie wolnością od społeczeństwa. W nowożytności te wątki platońskie podejmie konserwatywna i republikańska tradycja edukacyjna¹⁶.

W klasycznej edukacji greckiej nie mówi się najczęściej o duchowości wprost, jako przedmiotowym celu edukacji. Duchowość jest tu formą integralności, jedności różnych zdolności, harmonijnie zorganizowanych w procesie wychowania. Pewnym tropem jest tu idea piękna, która naprowadza na drogę duchową, przez stopniowe odkrywanie kolejnych poziomów piękna. Ilustruje to Sokratejska dyskusja o szkole Erosa w jednym z Platońskich dialogów¹⁷.

¹³ P. Jaroszyński, „Paideia” (hasło), *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 8, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/paideia.pdf> [10.12.2013].

¹⁴ T. Matraszek, *Kształcenie i wychowanie w myśli filozoficznej Platona* w: A. Murzyn (red.), *Paideia starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, Kraków 2011, s. 76.

¹⁵ Tamże, s. 79.

¹⁶ Na związki nowożytnej edukacji konserwatywnej z Platonem zwraca uwagę Gerard L. Gutek: „Zwolennicy konserwyzmu uważają społeczeństwo za organizm, w którym klasy społeczne i ich przedstawiciele pracują dla dobra ogółu. Społeczeństwo organiczne spajają kulturowe więzy, takie jak: wspólny język, narodowość, tradycja i zwyczaje. Przykład społeczeństwa organicznego podaje Platon, który w swoim *Państwie* szczegółowo opisuje doskonałą, harmonijnie funkcjonującą zbiorowość, przypominającą żywy organizm”. G. L. Gutek, *Filozofia dla pedagogów*, Gdańsk 2007, s. 202. Na związki konserwyzmu z religią oraz tradycją anglikańską zwraca uwagę K. Przyszczykowski, *Polityczność (w) edukacji*, Poznań 2012, s. 50. Związek edukacji platońskiej z republikańską tradycją nowożytną polegałby na hołdowaniu cnotom, za które w republikanizmie uchodzą takie dyspozycje, jak: poczucie sprawiedliwości, patriotyzm (przywiązanie do swojego społeczeństwa) czy opór wobec przemocy oraz poszanowanie dla prawa i państwa. Różnica polegałaby na idei równości. Podczas gdy w państwie Platona ludzie nie są równi, w republikańskim systemie powinni tę równość zachować. T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, ss. 478-479.

¹⁷ „Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami, i jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał to niby siostry rodzone i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się liche i małe. A potem więcej zaczyna cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka; toteż jeśli w kimś duszę zdrową znajdzie, choćby nawet jej ciało nieszczególnie kwitło, wystarcza mu to, i kochać zaczyna, i troszczy się, i znowu takie myśli płodzi, i szuka, kto by też młodego człowieka roz-

Kolejne etapy poznawania piękna prowadzą od materialności i cielesności ku coraz głębszej duchowości.

Klasyczna edukacja duchowa, wyrażona w idei *paidei*¹⁸, charakteryzowała się optymizmem¹⁹ i antropocentryzmem. Była skupiona wokół kategorii człowieka, przekonana jednocześnie o możliwościach i zdolnościach istoty ludzkiej. W chrześcijańskiej edukacji duchowej pojawiają się nowe wątki, obce duchowi edukacji greckiej.

Chrześcijańska edukacja duchowa

Nauki biblijne w chrześcijaństwie zawierały liczne przesłania edukacyjno-duchowe. W Starym Testamencie pojawia się wątek cnót bojaźni i pokory, jako kluczowej w rozwoju duchowym. „Kto się boi Pana, otrzyma wychowanie, a którzy od wczesnego rana Go szukają, znajdą [Jego] upodobanie” (Syr 32,14)²⁰. W Nowym Testamencie zwraca się uwagę, że niektórzy prorocy, np. Mojżesz, otrzymali gruntowne wykształcenie w naukach egipskich, co spowodowało, że „potężny był w słowie i czynie” (Dz 7,22). Wreszcie sam Jezus przeszedł swoistą edukację duchową podczas krótkiego zaginięcia w dzieciństwie, na co wskazuje następujący fragment: „Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania. Wszyscy zaś, którzy Go słuchali, byli zdumieni bystrością Jego umysłu i odpowiedziami” (Łk 2,46-47). Pobyt Jezusa w świątyni odegrał rolę inicjacyjną, poprzedzającą późniejszy chrzest Jezusa. W świątyni, w okresie dorastania bowiem wszedł już w polemikę z „uczonymi w piśmie”, co przecież czynił później, podejmując publiczne nauczanie w wieku dorosłym. Aby wprowadzić nowe nauki duchowe, Jezus Chrystus

winąć potrafił; z czasem musi zobaczyć piękno ukryte w czynach i prawach i znowu pozna, że i ono w każdym jest jedno i to samo. Wtedy mu się piękno ciał zacznie wydawać czymś małym i znikomym. Od czynów przejdzie do nauk, a kiedy całą ich piękność zobaczy, kiedy na takie skarby piękna spojrzy, nie będzie już niewolniczo wisiał u jednostkowej formy jego, nie będzie ślepo kochał piękności jednego tylko chłopaka albo człowieka jednego, albo dążenia; nie, on na pełne morze piękna już wypłynął i kiedy się na nim rozglądnie, płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukaże, która naprawdę mówi o tym, co piękne. (...) Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie (...). Platon, *Dialogi. Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, Warszawa 1982, ss. 92-93.

¹⁸ Jednym z pierwszych badaczy *paidei* był Werner Jaeger. Zob. W. Jaeger, *Paideia: formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.

¹⁹ P. Jaroszyński, „*Paideia*” (hasło), *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 8.

²⁰ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań – Warszawa 1982, s. 816.

musiał wcześniej zapoznać się w toku edukacji z zastanym systemem faryzejskim na terenie dzisiejszego Izraela i Palestyny.

Podczas gdy duchowość w edukacji greckiej nie była bezpośrednim celem, gdyż wzrost ducha człowieka następował równolegle do rozwoju moralnego i umysłowego, to w chrześcijańskiej edukacji duchowość staje się głównym celem dążeń człowieka. Perspektywa kulturowa zmienia się z antropocentrycznej na teocentryczną. Już nie człowiek, ale Bóg znajduje się w centrum rzeczywistości metafizycznej i edukacyjnej. W myśli Klemensa Aleksandryjskiego Bóg staje się wychowawcą świata, a Chrystus – najwyższym Nauczycielem²¹. Zasadniczo zmienia się zatem punkt ciężkości edukacji duchowej. Chociaż kontynuowano pewne kanony klasycznej edukacji, jak sztukę aretologii, czy zbudowano oparty na kanonach rzymskich średnio-wieczny system edukacji akademickiej *Artes Liberales*, to w nurcie edukacji duchowej człowiek ma odtąd zewnętrzny cel w postaci duchowego doskonalenia się ku Bogu. Nie doskonalili się w duchowości już dla siebie, lecz dla Boga. Koncepcja grzechu pierworodnego spowodowała, że człowiek stracił poczucie wewnętrznej doskonałości na rzecz edukacji duchowej poprzez wychodzenie z grzechu i słabości.

Kierunek ten pogłębił św. Augustyn, który uznał, że życie moralne jest dobrym środkiem do tego, aby odwrócić się od rzeczy doczesnych, wejrzeć w siebie i jednocześnie zwrócić się ku Bogu. Augustyn wskazał jednocześnie swoiste antycnoty czy też wady moralne, które są przeszkodą w postępie duchowym, jak pożądliwość cielesna, lenistwo, pycha, żądza posiadania dóbr materialnych²². Choć Augustyna uważa się na ogół za kogoś, kto kontynuował pewne kierunki edukacji klasycznej, to jednocześnie zalecał on umiar w korzystaniu z wiedzy świeckiej w edukacji duchowej²³.

Augustyn w zasadniczy sposób podważył optymizm edukacyjny, który charakteryzował edukację duchową Greków. Człowiek, jako skażony grzechem i będąc istotą skłoną do wyboru zła, nie ma wielkich możliwości bez oparcia się na łasce Boga. Postęp edukacyjno-duchowy ludzi zależy zatem od

²¹ J. Wilk, „Edukacja” (hasło), *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 3, s. 18. Wiseman zauważa, że Klemens Aleksandryjski krytycznie podchodził do edukacji duchowej części z ówczesnych chrześcijan: „Klemens całkiem realistycznie zakładał, że stosunkowo niewiele osób stara się poważnie pogłębić swoją wiarę”. J. Wiseman, *Historia duchowości...*, cyt. wyd., s. 86. Stąd często lokuje się Klemensa w gnozie chrześcijańskiej, a więc pewnej postaci intelektualnego elitaryzmu.

²² „Spójrzij w górę (...). Odtąd bowiem dusza śmiało podporządkowuje sobie nie tylko swoje ciało, jeśli gra ono jakąś rolę we wszechmaterii, lecz wszelką materię, a dóbr cielesnych nie uznaje za własne dobro, lecz porównując je ze swoją potęgą i pięknnością, umie dostrzec różnice i zdobyć się na pogardę (...). Tej tak wspaniałej dzielności duszy towarzyszy jeszcze wysiłek i wielka, zaciekle walcą z trudnościami i ponętami tego świata”. Św. Augustyn, *O wielkości duszy* IV, XXXIII, ss. 70-76, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, ss. 408-414, za: A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 332.

²³ S. Czudek-Słęczka, *Koncepcje pedagogiczne św. Augustyna*, w: A. Murzyn (red.), *Paideia...*, cyt. wyd., s. 65.

ich skłonności do nawrócenia, gdyż samo właściwe postępowanie moralne, które zalecali już pedagodzy starożytności, nie wystarcza. W związku z tym niektórzy badacze uważali, iż nauki biskupa z Hippony antycypowały nowożytną Reformację. Leszek Kołakowski wymienia w jednym szeregu Augustyna i Kalwina: „Wedle św. Augustyna, Jurieu²⁴ i Kalwina ludzie po Upadku nie są zdolni do uczynków moralnie dobrych (zgodnych z Prawem Bożym), o ile nie otrzymają pomocy; do każdego takiego uczynku potrzebne im jest wlanie łaski, która dana jest nielicznym, odmówiona zaś innym wyłącznie z woli Boga, a nie dlatego, że niektórzy zasługują na nią bardziej niż inni”²⁵. Augustyn zatem ustanowił nie tylko część kierunku katolickiej²⁶ edukacji duchowej, ale także protestanckiej.

Chrześcijańska edukacja duchowa ma zatem różne odnogi konfesyjne. Niezależnie od rozwiązań w zakresie postępowania moralnego człowieka wszystkie konfesje chrześcijańskie łączy jednak koncepcja teocentryzmu. Swoistą edukację duchowo-religijną zaproponował kardynał Carlo Maria Martini. Sformułował on kilka tez w zakresie chrześcijańskiej teologii nauczania: (1) nauczanie Boga jest zarówno indywidualne, jak i dotyczy całej społeczności, (2) Bóg jest cierpliwy w edukowaniu swego ludu, (3) boskie nauczanie jest trudne dla nas, ale jest częścią szerszego planu, (4) Bóg edukuje swój lud na przestrzeni lat²⁷. Martini kontynuuje paradygmat teocentryczny, mówiąc o Bogu jako nauczycielu (także przez osoby Jezusa i Ducha Świętego). Nauczanie Boskie zatem dotyczy, zdaniem włoskiego kardynała, zarówno każdej jednostki ludzkiej z osobna (jeśli jest otwarta na to nauczanie), jak i społeczności jako całości. Ta swoista edukacja duchowa jest rozciągnięta w czasie, trwa w przypadku chrześcijaństwa już dwa tysiące lat. Jednak Bóg, który jest ponadczasowym bytem, jest cierpliwy w owej edukacji. W tej argumentacji kryje się również aspekt teodycealny – nie zawsze chrześcijanie rozumieją nauki boskie, niemniej Bóg, zdaniem Martiniego, rozumie i poprawia błędy

²⁴ Pierre Jurieu (1637-1713) – francuski kalwinista.

²⁵ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków 1994, s. 23. Podobieństwo widać również między myślą religijną Augustyna a Marcina Lutra. Ten drugi pisał: „Chrystus jest pełen łaski, życia i zbawienia, dusza – grzechów, śmierci i potępienia. A niech tylko dołączy się wiara, a stanie się tak, iż do Chrystusa należeć będą grzechy, śmierć, piekło, do duszy zaś łaska, życie i zbawienie”. M. Luther, *Freedom of a Christian*, w: *Martin Luther's Basic Theological Writings*, s. 397, za: J. Wiseman, *Historia duchowości...*, cyt. wyd., s. 196.

²⁶ Różnica między tymi wyznaniem chrześcijańskimi polegałaby tu na roli i pozycji edukacyjnej Kościoła. Jak zauważa K. Przyszczykowski: „w Kościele katolickim instytucjonalnie zostaje określona i „zamknięta” jedność Boga i źródeł pisanych (ksiąg kanonicznych) w celu jedności z Nim jako Urzędu Nauczycielskiego. Kościół jest w tym przypadku dla religii katolickiej nieusuwalnym i niekwestionowanym autorytetem – także edukacyjnym”. K. Przyszczykowski, *Polityczność...*, cyt. wyd., ss. 113-114. W konfesjach protestanckich rola Kościołów w zakresie edukacji i nauczania jest mniejsza.

²⁷ *Teologia nauczania według kard. Martiniego*, <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/lyk-teologii/art,161,teologia-nauczania-wedlug-kard-martiniego.html> (10.12.2013).

ludzkie jak nauczyciel. Myśl religijna Martiniego jest zatem nieco bardziej optymistyczna niż myśl Augustyna i Reformacji.

Współczesnym myślicielem, którego można wiązać z problematyką edukacji duchowej w obrębie chrześcijaństwa, był Sergiusz Hessen. Ten filozof wychowania wyróżnił kilka poziomów bytu metafizycznego, przekładających się na określone wychowanie. Na pierwszym poziomie bytu biologicznego człowiek jest wychowywany przez podstawową pielęgnację (relacja matka – dziecko) i nieśmiertelność osiąga w wieku dorosłym, w potomstwie, przez reprodukowanie genów. Na drugim poziomie istnienia człowiek jest jednostką społeczną i jest wychowywany w określonej grupie. Nieśmiertelność może zdobyć przez zachowanie ciągłości danej grupy. W trzecim rodzaju bytu pojawia się coś, co Hessen nazywa poziomem kultury duchowej i ma się pojawiać, gdy człowiek uczy się korzystania z dóbr kultury, zdobywając wykształcenie. Ostatni, czwarty poziom bytu Hessen nazywa „bytem błogosławionym” i dotyczy rozwoju duszy w człowieku. Zdaniem Hessena na tym etapie człowiek może osiągnąć zbawienie przez wychowanie moralne²⁸. Wymieniona klasyfikacja stanowi warstwicową koncepcję wychowania²⁹, w której wartości duchowe zajmują najwyższe miejsce. Jest to filozoficzne pogłębienie chrześcijańskiej edukacji duchowej. Jak stwierdził Hessen: „Cel moralności (...) polega na tym, by przekształcić świat ludzki w prawdziwą wspólnotę osobowości, czyli duchów, a przez to ostatecznie personalizować i uduchowić również cały świat”³⁰. Zatem kategoria duchowości odnalazła swoje rozwinięcie także we współczesnych koncepcjach i propozycjach z zakresu chrześcijańskiej edukacji duchowej.

Edukacje alternatywne

Omówienie problemu edukacji duchowej z perspektywy religioznawczej byłoby niepełne, gdyby kończyło się tylko na ujęciach klasycznych i chrześcijańskich. Duchowość we współczesnym świecie charakteryzuje się pluralizmem i wielością koncepcji także o charakterze pozakonfesyjnym, a więc niepowiązanych z określonymi Kościołami. Włodzimierz Pawluczuk zwraca uwagę na kwestię „nowej duchowości”, która miałaby się charakteryzować kilkoma poglądami. Zaliczyć do nich można częściową rezygnację z wiary w antropomorficznie pojmowanego, transcendentnego Boga czy skłonność do ponownego „umagicznienia” świata i postrzegania go w kategoriach magicznych³¹. Wskazuje się również na inne zespoły poglądów, które są charaktery-

²⁸ J. Gajda, *Pedagogika kultury*, Kraków 2006, s. 52.

²⁹ Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, t. 1, s. 228.

³⁰ S. Hessen, *O sprzecznościach i jednościach wychowania*, Warszawa 1997, s. 172.

³¹ W. Pawluczuk, „Duchowość” (hasło), w: M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii...*, cyt. wyd., s. 91.

styczne dla nowej duchowości, np. przekonania panteistyczne, ekologiczne czy holistyczne³². W literaturze religioznawczej przeciwstawia się również często termin „duchowość” terminowi „religia”, wykazując, że duchowość nie musi być związana z określoną religią i można się do niej odnosić w pozakonfesyjnej przestrzeni. Wskazuje się tu różne rodzaje tej pozakościelnej duchowości, która w tym ujęciu nie jest już aspektem religijności³³.

W odniesieniu do edukacji przyjmuję, że istnieją również koncepcje edukacji duchowej w duchowości alternatywnej. Można je określić jako edukacje alternatywne, stosując celowo liczbę mnogą, gdyż istnieje wiele różnych propozycji edukacyjnych w duchowościach alternatywnych.

Edukacją alternatywną, o ponad już stuletniej tradycji i sięgającą do myśli antropozoficznej, jest pedagogika waldorfska Rudolfa Steinera. Proponuje się w niej odnowę społeczeństwa i jego duchowego życia. Steiner i jego kontynuatorzy zakładają, iż na dziecko należy patrzeć w sposób holistyczny, uwzględniający całość człowieczeństwa. W tym ujęciu człowiek jest podmiotem składającym się z ducha, duszy i ciała, żyjącym w związku z naturą i środowiskiem. Duży nacisk położony jest na edukacyjne rozwijanie wolności. Jak pisze Steiner: „Człowiek jest wolny, o ile w każdej chwili swego życia potrafi być posłuszny samemu sobie. Czynem moralnym jest jedynie mój czyn, jeśli go można w tym znaczeniu nazwać wolnym (...). Działanie wypływające z wolności nie wyłącza praw moralnych, tylko je w sobie zawiera; okazuje się ono wyższym od tego, które dyktują wyłącznie te prawa”³⁴. Zdaniem Steinera kluczowe w rozwoju duchowości jest wzmacnianie wolności jako afirmacji pewnej postaci własnego ducha. Oznacza to również wzmacnianie woli i utrzymywanie stałości podjętych decyzji.

System edukacyjny pedagogiki waldorfskiej przyjmuje różne założenia metafizyczne (człowiek składa się z różnych ciał: fizycznego, eterycznego, astralnego itd.³⁵). Szkoła w tej koncepcji nie ma zmuszać ucznia do pamięciowego przyswajania wiedzy, lecz powinna służyć wspomaganie rozwoju i pogłębianiu wyobraźni na odpowiednim etapie dzieciństwa. Nauczyciel powinien pełnić funkcję inspirującą względem wychowanków i zawiązywać przyjacielskie stosunki z uczniami. Wychowanek powinien mieć poczucie

³² A. Zamojski, *New Age*, Kraków 2002, ss. 141-161.

³³ Janusz Mariański wymienia następujące przykłady współczesnej nowej duchowości: alternatywna, ponowoczesna, postmodernistyczna, postwyznaniowa, progresywna, kreatywna, indywidualistyczna, ekspresyjna, świecka, kosmiczna, naturalna. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 203. Na potrzeby niniejszej części tekstu przyjmuję pierwszą propozycję zjawiska duchowości alternatywnej, a co za tym idzie, edukacji alternatywnej.

³⁴ R. Steiner, *Filozofia wolności*, Warszawa 1929, s. 141, za: Z. Kwieciński, B. Śliwowski, *Pedagogika*, t. 1, s. 297.

³⁵ „Człowiek jest więc obywatelem trzech światów. Poprzez ciało należy do świata, który postrzega również za pośrednictwem tego ciała; dzięki duszy tworzy sobie własny świat; za pośrednictwem ducha objawia mu się świat stojący ponad dwoma pierwszymi”. R. Steiner, *Teozofia*, Warszawa 1993, s. 30, za: A. Zamojski, *New Age*, Kraków 2002, s. 80.

odpowiedzialności za siebie, innych i cały świat. Kładzie się tu nacisk na wychowanie moralne, rozwój cnót cierpliwości i wytrwałości, w korespondencji z tradycyjnymi lekcjami szkolnymi³⁶.

W obrębie edukacji alternatywnych o inklinacjach duchowych można umiejscowić również pedagogikę teonomiczną. Ten system pedagogiczny odnosi się do pojęcia Boga i koncepcji teistycznych, nawiązując po części do tradycji chrześcijańskiej edukacji duchowej. Przedstawiciele pedagogiki teonomicznej widzą również w religii konieczne odniesienie do duchowości. Pasterniak pisze: „Religia nadaje ludzkiemu światu wymiar pozaczasoprzestrzenny, a jednocześnie usensownia ludzką czasoprzestrzeń. Religia porywa w kierunku Tajemnicy, zaspokaja metafizyczne pragnienie wieczności, być może często skrywane, ale niewątpliwie właściwe każdemu człowiekowi”³⁷. W koncepcjach pedagogiki teonomicznej widać tendencję dialogiczną i międzyreligijną. Pojawiają się tu odniesienia do różnych religii świata³⁸. Istotną myślą w kontekście edukacji jest sprzeciw wobec różnych postaci redukcjonizmu³⁹ (które lokuje się w Oświeceniu), gdzie pomija się często duchowy wymiar człowieka, skupiając się tylko na jego psychicznym lub materialnym wymiarze. Podobnie jak w różnych innych koncepcjach nowej duchowości, w tym rodzaju edukacji duchowej krytykuje się nieumiarkowany i nieekologiczny postęp ludzkości. Mówiąc o redukcjonizmie edukacyjnym, Pasterniak tworzy koncepcję „płaskiej pedagogiki”, parafrazując pewne koncepcje Kena Wilbera⁴⁰, kojarzonego z nurtem New Age. Twierdzi krytycznie: „Ograniczoną, empiryczną naturę wciąż przyjmuje współczesna pedagogika za swój dominujący paradygmat. Racjonalności płaskiej ziemi odpowiada »niezawodna« logika empirycznego poznania i poznawania, ubogacona modernistycznymi i postmodernistycznymi ideami »naukowej« edukacji”⁴¹. Uczniowie powinni zatem, z pomocą nauczyciela, wychodzić poza te ograniczenia i zdobywać możliwie wszechstronną wiedzę, tak aby czuli łączność z ich światem i możliwość wpływu na rzeczywistość.

Zdaniem Andrzeja Szyszko-Bohusza tak rozumiana edukacja (którą nazywa pedagogiką holistyczną) powinna być uprawiana w duchu pluralizmu światopoglądowego oraz pewnego rodzaju optymizmu⁴². Ten optymizm miał

³⁶ Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, t. 1, ss. 298-303.

³⁷ W. Pasterniak, *Piękno i sacrum. U podstaw pedagogiki teonomicznej*, Poznań 1998, s. 7.

³⁸ Autor rozpatruje różne święte księgi na tej samej płaszczyźnie, np. Talmud, Bhagawat-Gitę, Koran oraz Stary i Nowy Testament. Tamże, s. 14.

³⁹ „Człowiek jako byt przede wszystkim duchowy nie może zaniedbywać rozwoju owego ducha i traktować go jednakowo – z edukacyjnego punktu widzenia – jako swój wymiar fizyczny i psychiczny (...). Autentyczność ducha i duchowości pozwala także inaczej spojrzeć na to, co materialne, słowem – na tzw. treści edukacji”. J. Gnitecki, W. Pasterniak, *W czasoprzestrzeni i poza czasoprzestrzenią. Szkice z pedagogiki teonomicznej*, Poznań 1996, s. 11.

⁴⁰ Zob. K. Wilber, *Krótką historią wszystkiego*, Warszawa 2007.

⁴¹ W. Pasterniak, *Rozjaśnić egzystencję. O dylematach i rozdrożach edukacji*, Poznań 2001, s. 8.

⁴² J. Gnitecki, W. Pasterniak, A. Szyszko-Bohusz, *Świat, edukacja, wszechświat*, Poznań 1997, ss. 24-29.

by polegać m.in. na wyzbyciu się w szkole uczuć strachu i nudy, przełamaniu schematyzmu edukacji. Pojawia się tu krytyka tradycyjnej edukacji, która uniemożliwia podniesienie całego człowieka na wyższy poziom rozwoju⁴³. W tak rozumianej edukacji duchowej, o charakterze alternatywnym, pomóc miałyby przełamanie ograniczeń ludzkiego ego⁴⁴ i wyzwolenie od powszechnego, niepotrzebnego współzawodnictwa w szkołach. Wskazówki na rozwój braterstwa i solidarności ludzi, zdaniem autorów tego nurtu, znajdują się w różnych religiach i wartościach religijnych. Zwolennicy tej koncepcji proponują zatem prymat wartości duchowych w edukacji.

Różne propozycje edukacji duchowej pojawiają się także w orientalnych organizacjach, działających w społeczeństwie zachodnim. Neohinduistyczna organizacja Sathya Sai przyjmuje podział na edukację „zwykłą”, związaną ze światem fizycznym i doczesnym, oraz edukację duchową, która dotyczy boskiego, ostatecznego celu życia człowieka. Podczas gdy ten pierwszy rodzaj edukacji ma tymczasowy, ziemski charakter, drugi rodzaj edukacji jest tym właściwym, który zdaniem sathyasaistów prowadzi do transformacji człowieka (podczas gdy zwykła edukacja ma zadanie jedynie informacyjne). Jak można przeczytać na stronie internetowej tej organizacji: „Doczesna edukacja ujawnia fragmenty istniejącej już wiedzy dotyczącej świata fizycznego. Edukacja duchowa natomiast wyjawia człowiekowi jego naturalną i nieodłączną boskość. Zarówno doczesne, jak i duchowe nauki są niezbędne – bez nich ludzkie życie jest pozbawione wartości. Jednak we współczesnych systemach edukacyjnych nie ma miejsca na duchowość. Na pierwszym planie stoi edukacja doczesna”⁴⁵. Reasumując – sathyasaści twierdzą, że chociaż tradycyjne wykształcenie jest potrzebne, brakuje w nim zasadniczego elementu niezbędnego w procesie prawdziwej edukacji – duchowości. Podobnie jak zwolennicy pedagogiki waldorfskiej oraz holistycznej, kładą duży nacisk na wychowanie moralne.

Konkluzje

Wspólną cechą wszystkich zaproponowanych typów edukacji duchowej: klasycznej, chrześcijańskiej i alternatywnej jest krytyka edukacji wąskiej, ograniczonej jedynie do niewielkiego wycinka rzeczywistości. Edukacje duchowe krytykują systemy i rozwiązania pedagogiczne, które pomijają sferę duchową

⁴³ A. Szyszko-Bohusz, *Pedagogika holistyczna*, Wrocław 1989, s. 7.

⁴⁴ W. Pasterniak, *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, Zielona Góra 2003, s. 12. Jest to myśl zbliżona do koncepcji buddyjskich. Budda, zdaniem badaczy, zalecał też pewną formę wyzwolenia się umysłu, od ograniczeń powodowanych przez pragnienia i fikcyjne ego. Por. K. Kosior, *Budda*, Kraków 2007, ss. 26-33.

⁴⁵ <http://www.sathyasai.org.pl/nauki.php?tekst=t2.6.5> (10.12.2013).

człowieka (niekoniecznie tożsamą, szczególnie w edukacjach alternatywnych, ze sferą religijną).

Współczesna edukacja, zdaniem niektórych badaczy, nie umożliwia pełnego rozwoju człowieka. Jak zauważa Śleziński: „Głoszone są hasła wszechstronnego rozwoju dziecka, a jednocześnie dokonuje się gwałtu na jego osobowości, blokując jego rozwój. Można zaryzykować twierdzenie, że instytucje i decydenci współczesnej edukacji, będąc przekonani o przekazywaniu kultury narodowej i światowej, skutecznie wyprowadzają dzieci i młodzież z kultury. System szkolnictwa masowo produkuje ludzi wyobcowanych z rzeczywistości, niezdolnych do całościowego rozumienia świata, refleksyjnego myślenia”⁴⁶. Przytoczona myśl koresponduje również z edukacjami duchowymi, z których w zasadzie każda akcentuje potrzebę holistycznej, a więc całościowej edukacji. Zatem jedna z odpowiedzi na pytanie o to, czym jest duchowość w obrębie edukacji, brzmiałaby tak, iż duchowość jest jakąś postacią wszechstronnego doświadczenia ludzkiego, nabywanego na różnych szczeblach edukacji, która wcale nie kończy się wraz z ostatnią formalną szkołą w życiu człowieka.

Edukacje duchowe, choć mają powyższe wspólne elementy, są zróżnicowane pod kilkoma względami. Edukację klasyczną, związaną z *paideią*, można już traktować jako system historyczny, który nie ma kontynuacji we współczesności w sensie instytucjonalnym. Pozostają zatem do analizy religioznawczej edukacje duchowe powiązane z określonymi konfesjami, jak i edukacje duchowe o charakterze pozakościelnym. Podczas gdy dla pierwszych głównym celem w rozwoju edukacyjnym jest zbawienie w drodze ku Bogu (Augustyn, Hessen), to dla drugiego typu edukacji duchowych (Steiner, Wilber) celem edukacyjnym może być jedność z naturą bądź społeczeństwem czy wolność i niezależność jednostki. Oprócz różnicy w celu edukacje te mają też inny poziom wiary w człowieka i jego możliwości. Podczas gdy tradycja chrześcijańska jest krytyczna wobec potencjału człowieka (bez łaski Boga nie może on wiele zdziałać), to edukacje alternatywne, podobnie jak dawniejsza edukacja klasyczna, zachowują więcej optymizmu co do wolności człowieka.

Pewną wersją łączącą oba stanowiska jest przedstawiona wcześniej pedagogika teonomiczna (Pasterniak), o dość eklektycznym charakterze, której celem w procesie edukacyjnym jest zarówno Bóg, jak i wyzwolenie się od ego.

Edukacje duchowe mają również różne środki rozwoju, i tak jak w jednych istotnym elementem będzie modlitwa, w innych bardziej medytacja, jako droga do samopoznania. Wszystkie łączy jednak położenie dużego nacisku na wychowanie moralne i kształtowanie wartości.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na różnicę między edukacją duchową, w różnych wariantach naszkicowaną w artykule, a edukacją religijną.

⁴⁶ K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Katowice – Kraków 2012, ss. 112-113.

W pedagogice religii częściej mówi się o tym drugim rodzaju edukacji, gdzie przekazuje się pewną wiedzę religijną. W edukacji duchowej chodziłoby o wzmacnianie ponadumysłowych zdolności człowieka w oparciu o rozwój moralny i integralny. Te dwa typy edukacji mogą, ale nie muszą się przenikać.

Juliusz Iwanicki – RELIGIOUS EDUCATIONS: A RELIGIOUS STUDIES PERSPECTIVE

The article considers the different types of spiritual education. Three types are identified: classical education, Christian and alternative education. Classical education is linked to the tradition of Paideia, and the teachings of Plato. The Christian Education is associated primarily with the teachings of Augustine, but also the Polish philosopher Hessen. Alternative education is characterized by its multiplicity and represented by Rudolf Steiner's spiritual system and the Polish school of holistic education. On the basis of comparative religion, we can divide education into denominational education and non-denominational education. The purpose of spiritual education would be finding some salvation in God, while the other forms – provide the unity of nature and freedom of the human spirit.

MATEUSZ DEKER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Joga jako metoda mesjaniczna. O koncepcji Wincentego Lutosławskiego

Okres powstania dzieła *Rozwój potęgi woli* – osobistych wskazówek Wincentego Lutosławskiego dla rodaków – przypada na czas, w którym Polska, jak cała Europa, przechodziła okres Wielkiego Kryzysu, między jedną a drugą wojną, poddawana wpływom prądów socjalistycznych i faszystowskich. W projekcie jogi samego myśliciela polski mesjanizm zajmuje pierwszorzędne miejsce. Lutosławski zdecydowanie odrzucił obydwie te rozwiązania, określając jednocześnie wyjątkową drogę, odpowiednią dla „Narodu Polskiego”. O misji mesjanicznej Polaków filozof pisze tak: „Należy do charakteru polskiej umysłowości, że Polacy jedyni wśród ludów Europy stworzyli religijny i filozoficzny pogląd, według którego mają oni nie tylko prawa, lecz i obowiązki względem innych narodów, powołanie do spełnienia dla dobra ludzkości¹”.

Metoda, którą Lutosławski proponuje, jest asymilacją do własnych doświadczeń mądrości Wschodu. Jak zauważa Anna Chorościńska, myśliciel podchodził do „cudzych filozofii” z wielkim optymizmem oraz wiarą w skuteczność wypracowanych przez nie technik duchowego rozwoju, ponieważ „w filozofii, jak w każdej innej dziedzinie, następuje rozwój, podobny do górskiej wspinaczki, kiedy to piechór, w miarę osiągania coraz większej wysokości, doznaje stopniowego rozszerzania horyzontów”². Takie właśnie przekonanie oraz przeżyte w wieku 22 lat wewnętrzne przeobrażenie³ zaowocowało sięgnięciem przez myśliciela do koncepcji indyjskich⁴.

¹ W. Lutosławski, *Posłannictwo polskiego narodu*, Warszawa 1939, s. 87.

² A. Chorościńska, *Z Metafizyki Wincentego Lutosławskiego: Wiedza Rzeczywistości*, w: *ilozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, Warszawa 2000, s. 125.

³ Lutosławski tak opisuje owo doświadczenie: „Uczulem się nagle odwiecznym i wiekiustym duchem, różniącym się zasadniczo zupełnie od ciała, przeto nieśmiertelnym i niezniszczalnym, a co za tem idzie, niematerialnym”. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1993, s. 101.

⁴ W swoich filozoficznych dociekaniach dochodzi on do przekonania o nadrzędności jaźni w stosunku do całej rzeczywistości, o absolutnej i całkowitej oddzielności od ciała. Zaskakuje,

Joga wraz ze swoimi technikami psychofizycznymi jest dla Lutosławskiego narzędziem, dzięki któremu polski filozof – ten, który zwraca się od świata zewnętrznego do swego wnętrza, do świadomości – może oddziaływać i przemieniać oblicze świata za pomocą żelaznej woli. Ta filozofia jest z założenia filozofią czynu, ma zmieniać świat, oddziaływać na niego i go przekształcać. Musi być realizowana⁵. Według myśliciela każda zmiana powinna być wprowadzana rozsądnie, przez ludzi odpowiednio do tego przygotowanych – na wyższym poziomie rozwoju duchowego. Do podniesienia tego poziomu służyć ma właśnie indyjski system jogi.

Lutosławski jako chrześcijanin stara się pogodzić doktrynę jogi z „religiami semickimi”. Nie chodzi tutaj o proste dostosowanie i przekształcenie którejkolwiek z wielkich tradycji, lecz o sposób podejścia chrześcijan do ścieżki indyjskiej. Zauważa on bardzo wyraźną i charakterystyczną różnicę w podejściu obu tych nurtów do celu samorozwoju: dla hindusa, wierzącego w prawo karmy, które może być przyczyną zniewolenia i uwikłania w ciągle inkarnowanie, najistotniejszą rzeczą jest udoskonalenie i w efekcie wyzwolenie samego siebie. Osiągnięcie *mokszy* (wyzwolenia indywidualnego) stanowi więc kwestię podstawową w filozofii jogi. Chrześcijanin – z założenia – ma za zadanie służyć bliźnim, pomagać osobom potrzebującym „[...] słabszym, gorszym i głępszym”⁶ od siebie. Jest to w pewnym sensie konsekwencja wiary w łaskę uświęcającą, na którą rzymski katolik, choćby częściowo, próbuje zasłużyć. To ona ma w momentach największej bezsilności go wspierać.

Oba te stanowiska można więc podsumować stwierdzeniem, że różnica między jogą a chrześcijaństwem polega na odniesieniu się do instancji Immanencji lub Transcendencji. Dla osoby głęboko wierzącej – jak Lutosławski – właśnie owa różnica odniesienia stanowi punkt kluczowy. Dlatego dalej wyjaśnia, iż joga może być dla katolika zaledwie pomocnym narzędziem, za pomocą którego można odnowić siły duchowe, będące ostatecznym przyczynkiem do dobra ogółu, a nie wyłącznie jednostki. Jednocześnie filozof podkreśla, że „Praktyka sakramentów Kościoła jest pierwszorzędem ćwiczeniem psychofizycznym, o czym w kraju katolickim nie godzi się zapominać”⁷. Lutosławski daje jasno do zrozumienia, że technikami nadrzędnymi są te wypracowane przez Kościół rzymskokatolicki oraz że to Chrystus jest najwyższą instancją, do której człowiek może się odwołać.

że pogląd ten jest niezwykle bliski bramińskiej ścieżce jogi klasycznej. Dla Patańdzalego ostateczną instancją jest przecież Purusza – czysty duch, niezależny, niczym nieskrępowany świadek aktywności materii (Prakryti) i jej wytworów.

⁵ Według Lutosławskiego: „Cała myśl narodowa polska jest na wskroś filozofią czynu i wy maga realizacji”. W. Lutosławski, *Jak rośnie dobrobyt*, Kraków 1936, s. VII.

⁶ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli*, wydanie podziemne, s. 1.

⁷ Tamże, s. 4.

Techniki zapożyczone tylko w pewnej mierze z klasycznej jogi indyjskiej⁸ mogą być zdaniem Lutosławskiego nieodpowiednio wykorzystane. Takie nieumiejętne ich zastosowanie może okazać się tylko nieskuteczne, ale także groźne w skutkach. Z tego właśnie powodu filozof na początku swego dzieła podaje metody wstępnego przygotowania się przed wejściem na ścieżkę jogi i korzystaniem z wypracowanych przez nią technik rozwoju psychofizycznego.

Warunkiem wstępnym prawdziwego rozwoju duchowego jest zarówno dla polskiego myśliciela, jak i dla mędrców Wschodu czystość zewnętrzna, a na późniejszym etapie – czystość wewnętrzna. Przede wszystkim Lutosławski widzi w ciele narzędzie, za pomocą którego można wpływać na jaźń⁹. Jest po pogląd wspólny szkołom hatha jogi, które posługując się ciałem, dążą do osiągnięcia stanu wyzwolenia za życia¹⁰. Nie dziwi więc specjalnie fakt, że filozof podaje kilka przepisów na oczyszczenie i wzmocnienie ciała, ponieważ jak sam mówi: „Można zatem przez ciało działać na duszę, pewnymi gestami wpływać na rozwój uczuć”. I dalej: „Piękno ruchów i gestów, wyrażających szlachetne uczucia, nawzajem oddziaływać będzie na jaźń i wznowi się wtedy na wyższym szczeblu duchowego rozwoju grecki ideał: pięknego ducha w pięknem bez zarzutów ciele”¹¹.

Przede wszystkim osoba wchodząca na ścieżkę jogi powinna ograniczyć posiłki nawet do jednego na dzień, bez obawy o utratę energii. Siła nie pochodzi z ilości jedzenia, jak twierdzi myśliciel, ale ilości zasymilowanych jego składników. Proces jedzenia i trawienia opisuje on jako wchłanianie energii monad niższych, który zapewnia im udział w rozwoju i doskonałości, niedostępnych dla nich z uwagi na przebywanie na niskim stopniu hierarchii bytów. Jest to więc proces zarówno odżywczy dla ciała, jak i soteryczny dla otoczenia!¹²

Pozostałymi zabiegami oczyszczającymi są kąpiele, których zadaniem jest pobudzenie do krążenia energii wewnętrznej, gimnastyka i rozgrzanie

⁸ Lutosławski czerpie zarówno z jogi klasycznej Patańdzalego, jak i hatha jogi za pośrednictwem dzieła jednego z najbardziej znanych joginów tamtych czasów – Swamiego Vivekanandy – *Radża Joga*.

⁹ Kwestia jaźni w filozofii Wincentego Lutosławskiego zajmuje ważne miejsce, nie jest jednak zagadnieniem tego artykułu. Zainteresowane osoby odsyłam do ciekawego ujęcia problemu przez Tadeusza Kobierzyckiego w jego artykule *Koncepcja jaźni według Wincentego Lutosławskiego*, w: *Filozofia i mistyka...*, cyt. wyd., ss. 89–106.

¹⁰ Zob. także mój artykuł: M. Deker, *Kształty wyzwalające. Metody przebóstwienia i wyzwolenia hatha jogi – ujęcie fenomenologiczne*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 21/2014.

¹¹ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi...*, cyt. wyd., ss. 94–95.

¹² Warto tu przypomnieć pogląd Mircei Eliadego na podwójną rolę, jaką przyjmuje na siebie jogin: „Aktywnie wkracza w procesy natury (prakryti) i z pewnego punktu widzenia powiedzieć można nawet, że uczestniczy w jej »zbawieniu« (...). Z perspektywy sankhja-jogi każdy duch (purusza), który zdobywa wolność, wyswobadza jednocześnie fragment prakryti, gdyż pozwala materii tworzącej jego ciało, biologię i życie psycho-duchowe na resorbcję i powrót do podstawowego stanu natury, a więc, inaczej mówiąc, na absolutny odpoczynek”. M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 2007, s. 139.

ciała, aby móc nieustannie je kontrolować oraz doskonale się nim posługiwać. Oczyszczenie dróg oddechowych jest również kwestią niebanalną – to właśnie z powietrza pobiera człowiek największe ilości *prany* (energii życiowej). Czystość płciowa jest dla Lutosławskiego istotna z uwagi na ilość energii, która (także w myśli hatha jogi) znajduje się w narządach płciowych.

Podsumowując, zachowanie czystości zewnętrznej jest głównie aktem gromadzenia i umiejętności korzystania z energii życiowej (*prany*), dla dobra wspólnego – społeczeństwa, narodu, a nawet całego świata. Jogin musi posiadać umiejętność kontrolowania przepływów *prany* poprzez ograniczenie ruchów ciała oraz myśli, ponieważ takie opanowanie energii oraz wykorzystanie jej bez rozpraszania myśli owocuje szybszym i skuteczniejszym spełnieniem zadania. Jest to pierwszy krok do rozwoju duchowego.

Krok drugi stanowi czystość wewnętrzna. Lutosławski rozszerza niejako *yamy*¹³, mówiąc, że niekrzywdzenie nie ogranicza się tylko do aktu fizycznego morderstwa. Zabijać można także myślą, dlatego należy wszystkim ludziom życzyć dobrze, nawet największym wrogom. Nie należy pożądać cudzej własności, a także przyjmować darów. Mogą one nas bowiem niepotrzebnie przywiązać. Zakaz kłamania rozszerzony zostaje na powtarzanie plotek, podejrzewanie i oczernianie innych ludzi, ponieważ: „Potwarz, lekceważenie bliźnich, bezpodstawną krytyka ich myśli i czynów należą do naszych wad narodowych. Chcąc się podnieść z osłabienia woli, na które cały naród cierpi, trzeba koniecznie żyć w atmosferze życzliwości i dobrej woli, życząc wszystkim dobrze, nikogo nie podejrzewając niesłusznie i nie osądzając, skupiając myśli na własnych obowiązkach i zadaniach, bez ciekawego wdzierania się w cudze życie, bo to nas na kłamstwo naraża. [...] Takie myśli są najgorszą przeszkodą dla duchowego rozwoju i wzmożenia sił woli¹⁴.”

Kolejnym etapem na drodze duchowego rozwoju jest rytmizacja życia oraz uświadomienie sobie procesów nieświadomych – Lutosławski mówi o wprowadzeniu jaźni świadomej do nieświadomości. Początkiem tego procesu jest nadanie odpowiedniego, świadomego rytmu oddechowi, który zależny jest od stanu psychofizycznego człowieka. Chodzi o to, żeby nawet w sytuacjach największego stresu, zmęczenia, strachu oddech zawsze był elementem świadomie wprowadzanym do ciała jogina. Można powiedzieć, że ten mały krok jest dla filozofa początkiem wielkiej przemiany i budzenia świadomości.

Wszystkie te etapy prowadzą do wzrostu duchowego, co za tym idzie do absolutnego opanowania swojego ciała i umysłu. W hatha jodze takie totalne

¹³ *Yamy* to w klasycznej jodze indyjskiej wskazówki etyczne. Według *Jogasutry* Patańdzalego w ich skład wchodzi: „Niekrzywdzenie, prawda, niekradzenie, brahmaczaria [wstrzemięźliwość, także płciowa – M. D.], nieposiadanie (...)”, L. Cyboran, *Klasyczna Joga indyjska, Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutry przypisywany Wjasie*, tłum. L. Cyboran, Warszawa 1986, JS II, 30, s. 108.

¹⁴ W Lutosławski, *Rozwój potęgi...*, cyt. wyd., ss. 20–21.

opanowanie siebie, swojego ciała jako pierwszego pola wpływu jaźni ma skutkować oddziaływaniem na otoczenie. Lutosławski podobnie widzi możliwość wpływania przez doskonałą jednostkę na innych ludzi i całe społeczeństwa. Jednak kiedy już jednostka zdobędzie pełną władzę nad własnym ciałem, czeka ją kolejny etap, mianowicie uświadomienie sobie odrębności własnej jaźni od ciała oraz całości stworzeń. Służyć do tego mają ćwiczenia podane przez Lutosławskiego. Po pierwsze, należy wyobrazić sobie odrębność jaźni od ciała i duszy – ta druga (dusza) jest dla filozofa „jaźnią wcieloną”, zawierającą uczucia i myśli, które do jaźni nie należą¹⁵. Trzeba także uświadomić sobie władzę jaźni nad ciałem, które jest narzędziem dla istoty wyższej. Jednocześnie należy pamiętać, że ciało jest świątynią dla ducha, który jest w ciągłej łączności z Bogiem. Jest to swoiste połączenie jaźni indywidualnej z „duchem wszechświatowym”¹⁶.

Ścieżka jogi zawarta w *Jogasutrach* Patańdzalego prowadzić ma do niezależności jaźni panującej nad ciałem i światem zewnętrznym, jednak jak zauważa filozof efekty indyjskiej techniki zbieżne są z cudami chrześcijańskich świętych, a różnica polega na podejściu do nich (hindus wszystkie zasługi przypisuje swoim wysiłkom, podczas gdy święty chrześcijański pokornie przypisuje go niewytłumaczalnemu i niezasłużonemu działaniu łaski).

Lutosławski po szczegółowym opisanu wszystkich użytecznych dla zakładanego przez niego celu technik indyjskiej jogi przechodzi do kwestii zasadniczej swojego dzieła – wykorzystania powyższych metod rozwoju duchowego do poprawienia sytuacji społeczno-gospodarczej kraju i dalej świata.

Praca nad kondycją społeczeństwa powinna być rozpoczęta już od wieku dziecięcego obywateli. Filozof podkreśla wagę odpowiedniego wychowania oraz wpojenia pewnych nawyków dzieciom, które w przyszłości będą owocować świadomym obywatelstwem. Przede wszystkim należy uczuć dzieci harmonijnego i rytmicznego oddechu, a także gimnastyki, które prowadzą do zyskiwania początkowej kontroli nad ciałem. Należy też pamiętać o ćwiczeniach estetycznych, by rozwinąć w dzieciach wdzięki i zręczność. Młodzież dorastająca może już rozpoczynać niektóre z ćwiczeń psychofizycznych, jednak przede wszystkim należy wielką wagę przykładac do wstrzemięźliwości oraz umiejętności skupienia uwagi na jednej czynności, ponieważ liczy się nie ilość wykonanej pracy, ale jej rodzaj i jakość. Robotnicy muszą wyrobić w sobie przekonanie, że praca, która utrzymuje ich przy życiu, nie

¹⁵ Lutosławski, opisując duszę, mówi, że rozumie ją tak jak „Kraśński używa wyraz dusza w psalmie, gdy mówi: »Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła, które mi czasu i przestrzeni siłła duch mój rozcina w postępowym locie«”. W. Lutosławski, *Rozwój potęgi...*, cyt. wyd., s. 79.

¹⁶ Warto w tym miejscu zauważyć, że pogląd ten jest niezwykle zbieżny z jogicznym przekonaniem o tożsamości substancjalnej duchów czystych (Puruszów) z tym, który nigdy nie wszedł w kontakt z materią, będąc jednocześnie opoką dla poszukujących wyzwolenia joginów (Iszvara). Wszystkie te rozmyślenia mają prowadzić jogina do umocnienia się w swoich dążeniach, a nie do odrzucenia świata jako godnego pogardy.

jest jakiegoś rodzaju brzmieniem, ale raczej próbą ducha, która ma pobudzić ich do wysiłku, pokazując łączność z Bogiem. Lutosławski we wstrzemięźliwości robotników widzi szansę na poprawę ich sytuacji, ponieważ dzięki oszczędzaniu robotnik jest w stanie rozpocząć studia i wznieść się myślą ku wyzwoleniu z przymusów materialnych.

Koncepcja jogi Wincentego Lutosławskiego wydaje się być niezwykle oryginalną. Można stwierdzić, że jest to alternatywna wizja rozwiązania problemu walki klas. Przepisy i metody jogi, które służyć miały rozwojowi duchowemu, obecnie mają być podstawą państwa powszechnego dobrobytu. Jak pisze sam myśliciel: „Tędy droga nie tylko do fizycznego i moralnego odrodzenia, lecz także do wszelkiej najszerzej pojętej i wszystkie dziedziny przenikającej niepodległości”¹⁷.

Lutosławski oprócz metod wschodnich opanowania ciała i wyzwolenia jaźni spod jego władzy opisuje także metody, które uważa za bardziej odpowiednie dla Polaków: post, modlitwa, a także „Służba Boża”. Post nie jest zdaniem filozofa głodzeniem się wbrew potrzebom, a raczej wyrobieniem takiego stanu umysłu, w którym jedzenie nie będzie potrzebne. Przywołuje scenę z życia Jezusa, kiedy to Jezus odczuł głód dopiero w czterdziestym dniu postu. Celem takich zabiegów jest osiągnięcie stanu świadomości czystej, zjednoczonej z Bogiem i z nim współpracującej. Modlitwa zawsze powinna być dziękczynna, musi być słuchaniem głosu Boga i podążaniem za nim. Trzecim elementem praktykowania przez każdego Polaka jest mesjaniście rozumiana „Służba Boża”. Ta metoda polegać ma na świadomym naprawianiu wyrządzanego zła, jest kroceniem ścieżką Bożych przykazań w celu zbawienia własnego narodu oraz całej ludzkości. W wymiarze praktycznym chodzi o obudzenie „ducha polskiego”, aby oprzeć przemysł na harmonicznej kooperacji kapitału i pracy, by praca mogła zapewnić zdobycie kapitału. Nieustanna współpraca klas społecznych ma zdaniem Lutosławskiego prowadzić do powszechnego dobrobytu, który składa się w opinii myśliciela z dwóch elementów. Pierwszy z nich stanowi warunki materialne, które zapewni „Służba Boża”. Drugim elementem powszechnego dobrobytu, znacznie ważniejszym w koncepcji Lutosławskiego, jest Dobrobyt Duchowy. Chodzi o obudzenie ducha, o nieustanne obcowanie z Bogiem, udział każdego obywatela w dziedzictwie duchowej twórczości narodu. Praca zawsze zaczyna się od jednostki, dlatego tak bardzo pomocne są techniki jogi indyjskiej. Dopiero przez indywidualny wzrost duchowy kolejno mogą poprawiać się stosunki w rodzinie, wśród przyjaciół, w społeczeństwie i dalej, aż do odnowienia całego świata, ponieważ jak mówi Lutosławski: „Dobro Polski nie da się osiągnąć bez względu na dobro sąsiadów i całej ludzkości. Powołaniem poszczególnych obywateli jest służba dla dobra narodu, powołaniem narodu

¹⁷ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi...*, s. 130.

jest służba Boża dla dobra ludzkości, a szczególnie naszych najbliższych sąsiadów. [...] Naszym zadaniem jest te ludy pojednać i połączyć w jedno potężne państwo, zapewniając wszystkim największą swobodę rozwoju, stanowiące prawdziwe Stany Zjednoczone Środkowej Europy, opierające się zakusom Niemców i Moskali”¹⁸.

Joga Wincentego Lutosławskiego jest tworem specyficznym. Można powiedzieć, że jest to próba zmiany rzeczywistości zewnętrznej, warunków polityczno-gospodarczych danego kraju, dzięki absolutnemu zapanowaniu nad rzeczywistością wewnętrzną. Połączenie dążeń immanentnego rozwoju i wzrostu duchowego z mesjanistyczną koncepcją misji Polski wśród Narodów jest rysem szczególnym pierwszego polskiego opracowania i odczytania koncepcji indyjskich. W pewnej mierze Lutosławski inspirował się myślą walczącego o odrodzenie i niepodległość Indii Swamiego Vivekanandy¹⁹, dla którego joga była praktyką mogącej nadać światu sens, pogodzić walczące klasy oraz narody.

¹⁸ Ibidem, s. 156.

¹⁹ Swami Vivekananda, *Raja yoga*, Tanarian Hills 2003.

RECENZJE

Rafał Boguszewski, *RELIGIJNOŚĆ I MORALNOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM: ZALEŻNOŚĆ CZY AUTONOMIA? STUDIUM SOCJOLOGICZNE*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, ss. 463.

Książka Rafała Boguszewskiego pt. *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne* dotyczy analizy, interpretacji i wyjaśniania wyników badań nad religijnością, systemami wartości i moralnością w społeczeństwie polskim w świetle sondaży Centrum Badania Opinii Społecznej z ostatnich dwudziestu lat. Autor koncentruje się na związkach między empirycznymi wskaźnikami religijności i moralności, określa charakter tych związków na podstawie bogatych źródeł empirycznych. Zakłada przy tym, że proces modernizacji społecznej i związany z nią proces pluralizacji i indywidualizacji sprzyja osłabieniu, a nawet w pewnych dziedzinach zanikowi więzi między religią i moralnością, co oznacza sekularyzację sfery moralnej oraz jej autonomizowanie się na płaszczyźnie normatywnej oraz funkcjonalnej.

W hipotezie głównej akcentuje się, że moralność wielu Polaków, w ogromnej większości określających się jako katolicy i wierzący, nie wiąże się ze wskazaniami Kościoła. W warunkach modernizacji społecznej następuje osłabienie społecznego znaczenia Kościoła i religii, ale nie oznacza to daleko idącego rozpadu wartości i norm moralnych. Jest to raczej proces reorganizacji i coraz większej subiektywizacji w tworze-

niu własnego kodeksu postępowania. Moralne przekonania mają swoje znaczenie także bez religijnej legitymizacji. W analizach szczegółowych Autor próbuje określić zasięg tych zjawisk w społeczeństwie polskim, tempo dokonujących się przemian w religijności i moralności oraz w ich wzajemnych relacjach.

Recenzowana publikacja obejmuje cztery obszernie rozdziały. Wstępny rozdział – teoretyczny tworzy bardzo dobre ramy dla dalszych rozważań empirycznych. Oparty jest on na bogatej literaturze przedmiotu, głównie z polskiej socjologii religii i moralności. Autor podejmuje w nim próbę charakterystyki podstawowych teorii socjologicznych oraz scenariuszy dotyczących przemian religijności i moralności. Zwięźle omawia koncepcję przejścia od Kościoła ludu do Kościoła wyboru oraz teorie sekularyzacji i prywatyzacji, a z drugiej strony koncepcje przeciwnie – desekularyzacji i deprywatyzacji.

Drugi rozdział jest próbą kompleksowego, a jednocześnie syntetycznego przedstawienia religijnego wymiaru życia społecznego w Polsce, jaki wyłania się z badań ilościowych. Za pomocą różnego rodzaju wskaźników empirycznych charakteryzuje religijność Polaków w wymiarach: autoidentyfikacyjnym, ideologicznym oraz rytual-

no-kultowym, wskazując jednocześnie na jej demograficzne i społeczne zróżnicowania. Ukazuje przemiany podstawowych wskaźników religijności zarówno w całym społeczeństwie, jak i w określonych grupach społecznych, które teoretycznie najbardziej narażone są na sekularyzację.

Kolejny rozdział diagnozuje kondycję moralną Polaków oraz jej społeczno-demograficzne zróżnicowania. Autor charakteryzuje w nim podstawowe cele, pragnienia i wartości życiowe Polaków oraz ich stosunek do różnego rodzaju zjawisk i zachowań o charakterze moralnym, wskazując jednocześnie na zmiany zachodzące w tych wymiarach.

W czwartym rozdziale – najistotniejszym z punktu widzenia przewodniego tematu książki – Rafał Boguszewski bada wpływ religijności na postawy i zachowania moralne Polaków, próbując jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, czy i jak zmieniały się relacje między religijnością i moralnością w Polsce w okresie transformacji ustrojowej, gospodarczej i społeczno-kulturowej.

Podstawowy materiał empiryczny stanowią wyniki sondaży CBOS-u dotyczących wartości religijnych i moralnych, zebranych w latach 1989-2010. Sondaże od 2005 r. dotyczące tej problematyki są w większości autorstwa Rafała Boguszewskiego.

Autor skupił się wprawdzie niemal wyłącznie na analizach ilościowych, jednak materiał empiryczny jest tak ogromny, że na jego podstawie można formułować w miarę syntetyczne uogólnienia.

Niewątpliwym walorem przeprowadzonych analiz jest to, że wszystkie sondaże były realizowane według tej

samej metodologii, jednakowe były próby docelowe (dorośli Polacy), taki sam (losowy) dobór prób oraz reprezentatywność badań, m.in. dzięki zastosowaniu ważenia prób. Pozwoliło to na porównywanie wyników, łączenie zbiorów oraz pogłębione analizy statystyczne. Ważne są w tym opracowaniu analizy wielozmiennowe dla zbadania różnicowań postaw i opinii w poszczególnych podgrupach, wyróżnionych ze względu na określone cechy demograficzne i społeczne. Tam, gdzie było to możliwe i potrzebne, analizy zostały uzupełnione wynikami z badań międzynarodowych oraz z innych reprezentatywnych sondaży ogólnopolskich.

Tak pomyślane i skonstruowane opracowanie stanowi ważny wkład w diagnozę przeobrażeń kulturowych (mentalnych) w społeczeństwie polskim po 1989 r. Zawiera ono wiele ważnych konstatacji dotyczących przemian religijności i moralności w społeczeństwie polskim po 1989 r. Stawia pod znakiem zapytania lub wręcz kwestionuje tezy niektórych socjologów polskich o radykalnym sekularyzowaniu się świadomości religijnej Polaków i upodabnianiu się jej do świadomości Europejczyków.

W świetle przeprowadzonych analiz wprawdzie wydaje się uzasadnione mówienie o sekularyzacji moralności, rozumianej jako uniezależnianie się od religii, jednak sekularyzacja ta nie ma wiele wspólnego z klimatem ideologicznym, wyrażającym się w usiłowaniach przeciwstawienia sobie religii i moralności, w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej niezależnych systemów etycznych. Wciąż większość Polaków

jest przekonanych o ważnej roli, jaką religia i Kościół katolicki mogą odegrać w krzewieniu moralności, w dalszym ciągu można mówić o istotnych zależnościach między religijnym i moralnym wymiarem życia Polaków, bez względu na to, że w deklaracjach wielu ankietowanych religijne uzasadnienia szeroko rozumianej moralności wydają się tracić na znaczeniu.

Autor zwraca uwagę, że mimo wyraźnych niekonsekwencji w zakresie deklaracji wiary i postaw moralnych, które przejawiają się m.in. w tym, iż część spośród 95% zdeklarowanych katolików odrzuca moralność proponowaną przez tę religię, bądź – co najwyżej – traktuje ją wybiórczo, to właśnie wiara i uczestnictwo w praktykach religijnych stanowią najbardziej istotny korelat uznawanej i realizowanej moralności. Wiara i uczestnictwo w praktykach religijnych, jak wynika z analiz, w znacznym stopniu sprzyjają społecznemu zaangażowaniu Polaków, służąc jednocześnie budowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

W odniesieniu do zgromadzonych przez Rafała Boguszeńskiego danych empirycznych trudno jest zatem mówić o przejawach klasycznej koncepcji sekularyzacji jako przejścia od społeczeństwa religijnego do bezreligijnego. Religijność w Polsce nadal stanowi ważny element życia jednostkowego i społecznego, a moralność ciągle w dużym stopniu wyznaczana jest przez normy i nakazy religijne. Autor zwraca jednak uwagę na powolne odchodzenie od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Jego zdaniem spowodowane jest to zarówno zmianą kontekstu społeczno-politycz-

nego, co przynosząc wiele różnych swobód obywatelskich umożliwiło znaczne zmiany w stylach życia Polaków, ale zwraca również uwagę na to, iż odpowiedzialność za tę sytuację spoczywa w pewnym zakresie również na Kościele katolickim, który w niewystarczającym stopniu i zakresie reaguje na dokonujące się zmiany społeczno-kulturowe.

Prezentowanym w opracowaniu obszarem, który w największym stopniu potwierdza rozchodzenie się wymiaru religijnego i moralnego Polaków jest wymiar życia małżeńsko-rodzinnego. Przedstawione wyniki wskazują, że postawy społeczne wobec norm obyczajowych, które w tradycyjnym społeczeństwie regulowały życie małżeńsko-rodzinne, podlegają coraz większej liberalizacji. Jak zauważa autor opracowania, jest to szczególnie widoczne wśród najmłodszych badanych, dobrze wykształconych, uzyskujących wysokie dochody i niepraktykujących religijnie. Osoby te – co wynika z analiz – są również najbardziej otwarte na nowe – alternatywne dla małżeństwa – formy życia, które w ostatnich latach zyskują na znaczeniu. Rafał Boguszeński zauważa w tym kontekście, że w świadomości Polaków coraz częściej miejsce barier ekonomicznych, utrudniających rozwój rodziny, zajmują bariery społeczne i psychologiczne, związane na przykład z realizowanym stylem życia. Zmieniają się funkcje przypisywane rodzinie, modyfikacji ulega również samo rozumienie tej podstawowej komórki życia społecznego.

Jak zatem wynika z analiz zaprezentowanych w omawianej książce, obecny charakter związków między religią i moralnością jest w społeczeń-

stwie polskim złożony i pomimo wielu przesłanek przemawiających za sekularyzacją świadomości moralnej często trudno jest doszukać się wyraźnego i jednoznacznego trendu odchodzenia od uzasadnień religijnych w opiniach, postawach czy zachowaniach Polaków. Wzrasta wprawdzie w tym zakresie motywacja indywidualistyczna, sugerująca, że to właśnie sumienie stanowi wyznacznik uznawanych i realizowanych norm, jednak siła związku między analizowanymi wskaźnikami religijności i moralności pozostaje w ostatnich latach w miarę stabilna. Nie oznacza to jednak, że zarówno w religijności, jak i moralności nic się nie dzieje. Dokonywane się przemiany zostały przez Autora bardzo szczegółowo i kompetentnie opisane, zinterpretowane i wyjaśniane w świetle przyjętych teorii socjologicznych.

Z socjologicznego punktu widzenia to właśnie część empiryczna i konsekwentnie prowadzona w niej analiza statystyczna z wykorzystaniem różnych technik analitycznych posiada szczególne znaczenie. Poznawczo istotne w opracowaniu są także zbiorcze tabele, ukazujące polską religijność na tle Europy i świata. Autor wykorzystując bogaty materiał empiryczny w sposób profesjonalny, ukazuje dynamikę przeobrażeń w sferze religijno-moralnej, śledzi jej zakres, specyfikę oraz formułuje wnioski.

Nie ulega wątpliwości, że omawiane w recenzowanym studium socjologicznym problemy – ze względu na swój złożony charakter – wymagają dalszych dodatkowych i bardziej wszechstronnych analiz, także takich, które będą opierać się na badaniach jakościowych. Relacje między religij-

nością i moralnością wydają się nie do końca jednoznaczne, w związku z tym trudno jest prognozować, w jakim kierunku i z jaką intensywnością będą następować procesy przemian w dziedzinie moralności i religijności. Diagnozowanie tych zależności będzie interesującym zadaniem badawczym dla socjologów religii i socjologów moralności w najbliższych dekadach XXI wieku, a sondaże CBOS będą dostarczać nowych materiałów empirycznych dla ważnych analiz statystyczno-koleracyjnych.

Relacja między religijnością i moralnością w społeczeństwie polskim była nader rzadko przedmiotem badań empirycznych i raczej w niewielkim zakresie. Opiniowane opracowanie jest bardzo obszernym studium socjologicznym poświęconym wpływowi religijności na moralność Polaków, zarówno w jej wymiarach ogólnych, jak i konkretnych. Zebrany materiał empiryczny stanowiący podstawę analiz pozwolił prześledzić dynamikę religijno-moralnych postaw Polaków już od chwili zainicjowania transformacji ustrojowej w Polsce. Autor w pełni zrealizował założone cele badawcze, rozwiązał postawiony problem badawczy i zweryfikował większość hipotez roboczych. Zaletą opracowania jest także to, że wielokrotnie mamy do czynienia nie tylko z interpretacjami uzyskanych wyników empirycznych, ale także z próbami wyjaśniania skonstatowanych zależności. Należy także podkreślić wartość zamieszczonych w tekście i w aneksie starannie opracowanych tabel statystyczno-koleracyjnych i wykresów.

Książka *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne nie-*

wątpliwie wnosi ma wkład w socjologiczny opis przemian religijnych i moralnych w wymiarze życia społeczeństwa polskiego, a przede wszystkim związku zachodzącego między religijnością i moralnością. Na tle innych znanych mi publikacji na ten temat oceniam ją jako bardzo dobrą i godną polecenia nie tylko socjologom religijności i moralności, ale również wszystkim zainteresowanym przemianami w zakresie życia społecznego w Polsce po 1989 r., zwłaszcza w dziedzinie religijności, moralności czy stylów życia. Re-

cenzowana publikacja może stanowić inspirację do dalszych eksploracji badawczych w poszukiwaniu chociażby odpowiedzi na pytania o przyszłość polskiego katolicyzmu w kontekście coraz częściej pojawiających się haseł sugerujących marginalizację Kościoła i religii w życiu publicznym jako kompetentnych w udzielaniu odpowiedzi na moralne problemy jednostek i społeczeństw lub do takiej marginalizacji nawołujących.

Janusz Mariański

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz – Between the temptations of privatizing and globalizing religion</i>	3
<i>Sławomir Sztajer – Religious freedom and the marginalization of religion in the public sphere</i>	13
<i>Artur Jocz – Spór i próba dialogu. O religijnej i laickiej narracji w życiu publicznym</i>	27
<i>Andrzej Wójtowicz – Pielgrzymka: labirynt i światłość. Z porównawczej socjologii mitu</i>	37
<i>Damian Kokoć – Creatio ex nihilo a filozoficzne wyodrębnienie problematyki istnienia</i>	55
<i>Jacek Zydorowicz – Niebezpieczne związki terroryzmu i religii w optyce kultury wizualnej</i>	65
<i>Remigiusz T. Ciesielski – Oczekiwanie cudu. Subiektywne konteksty doświadczenia rzeczywistości religijnej</i>	83
<i>Juliusz Iwanicki – Edukacje duchowe. Perspektywa religioznawcza</i>	95

KOMUNIKAT

<i>Mateusz Deker – Joga jako metoda mesjaniczna. O koncepcji Wincentego Lutosławskiego</i>	109
--	-----

RECENZJE

<i>Rafał Boguszewski, Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne (Janusz Mariański)</i>	117
---	-----

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Between the temptations of privatizing and globalizing religion	3
<i>Sławomir Sztajer</i> – Religious freedom and the marginalization of religion in the public sphere	13
<i>Artur Jocz</i> – Argument and an attempt at dialogue. On religious and secular narration in public life	27
<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Pilgrimage: Labyrinth and luminescence. On the comparative sociology of myth	37
<i>Damian Kokoć</i> – <i>Creatio ex nihilo</i> and the distinguishing of the issue of being ...	55
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Dangerous liaisons between religion and terrorism in the visual culture perspective	65
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – The expectation of miracle: Subjective contexts of experiencing religious reality	83
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Religious educations: A religious studies perspective	95

BULLETIN

<i>Mateusz Deker</i> – Yoga as a Messianic Method: A Conception of Witold Lutosławski	109
---	-----

REVIEWS

<i>Rafał Boguszewski</i> , <i>Religiosity and Morality in Polish Society: Dependence or Autonomy? A Sociological Study</i> (Janusz Mariański)	117
---	-----

