

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/260
2016

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
ul. Szamarzewskiego 89 AB, 60-568 Poznań
tel. (+48) 61 829 22 19
www.ptr.edu.pl
sztajers@amu.edu.pl

Druk

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

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Autorytety religii chrześcijańskiej w procesie modernizacji

Żadna religia nie mogła i nie może obejść się bez autorytetów. To oczywiste. Podobnie jak oczywiste jest to, że różnie były te autorytety pojmowane, kreowane i modernizowane oraz w różny sposób wpływały na społeczną pozycję różnych religii. Na tym jednak generalnie polega problem autorytetów i z autorytetami religijnymi. Warto przyjrzeć się temu, jak wyglądał w niektórych okresach proces ich pojmowania i kreowania w religii chrześcijańskiej. Może to bowiem skłonić do głębszych refleksji. Prześledzenie tych procesów w jeszcze innych religiach oraz dokonanie analizy porównawczej pozwoliłoby zapewne wskazać zarówno na występujące między nimi podobieństwa, jak i różnice. Dla kultury zachodniej najważniejsze jednak było i pozostaje chrześcijaństwo. Wprawdzie nie posiada ono już dzisiaj tak dominującej pozycji, jaką miało jeszcze na początku XX stulecia, jednak nadal góruje nad innymi religiami nie tylko pod względem liczby wyznawców, ale także uznawanych przez znaczącą część społeczeństw zachodnich jego autorytetów.

Autorytety chrześcijańskie do czasów reformacji

Od momentu pojawienia się chrześcijaństwa prowadzono dyskusje, kto i co jest lub przynajmniej może pełnić w tej religii rolę autorytetów oraz w jaki sposób ją może i powinien pełnić. Na wstępie odwołam się jednak nie do tych dyskusji, lecz do stosunkowo najprostszego, bowiem słownikowego pojmowania i przedstawiania autorytetu przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera, autorów *Małego słownika teologicznego*. Stwierdzają oni, że po pierwsze „autorytet jest doświadczalną, dowodliwą wiarygodnością albo roszczeniem osoby

lub rzeczy (księgi) do uznania przez inną osobę prawdziwości jakiegoś stanu rzeczy czy ważności jakiegoś rozporządzenia względnie do zobowiązania jej do ich przyjęcia, chociaż nie są one bezpośrednio oczywiste”, a po drugie, że „autorytet w Kościele dowodzi swej prawomocności poprzez spełnianie misji Jezusa; nie można go utożsamiać z autorytetem Jezusa ani on nie może odrzucać – odwołując się do autorytetu Jezusa – rzeczowej krytyki, która powołuje się na przynależność autorytetu kościelnego do słuchającego i wierzącego Kościoła”¹. Sporo jest w tych określeniach ostrożności. Zapewne wynika ona w jakiejś mierze ze zrozumienia dla tych kontrowersji, które w kwestii chrześcijańskich autorytetów pojawiały się w przeszłości i sprawiały, że zamiast łączyć chrześcijan w jednym Kościele i w jednej wierze, dzieliły ich na wiele takich wspólnot wyznaniowych, którym niejednokrotnie łatwiej było prowadzić dialog z innowiercami niż między sobą.

Bardziej jednoznacznie w tej kwestii wypowiadali się ci Ojcowie Kościoła, którym przyszło stawiać czoła nie tylko autorytetom innych religii, ale także takim, dla których religia i religijność nie stanowiła pierwszoplanowego problemu. Jednym z nich był Aureliusz Augustyn (św. Augustyn), autor rozpraw teologiczno-filozoficznych skierowanych m.in. przeciwko takim ziemskim autorytetom, jakimi dla niejednego z ludzi wykształconych jego czasów byli filozofowie greccy. Intelktualną batalię przeciwko tym autorytetom prowadził przez cały okres swojego chrześcijańskiego życia, tj. od momentu, gdy w 386 r. (w wieku 33 lat) przeszedł na chrześcijaństwo, do śmierci w 430 r. Jej wyrazem są m.in. jego *Dialogi filozoficzne*, takie jak dialog *Przeciwko akademikom* (kwestionuje w nim m.in. autorytet intelektualny sceptyków z tzw. średniej Akademii Platónskiej), *Soliloquia* (napisany jest w formie modlitwy do Boga o wsparcie w takiej wierze, która stanie się autorytetem nie tylko dla ludzkiego sumienia, ale także dla ludzkiego rozumu), *O nauczycielu* (takim, którego nauk wszyscy będą słuchali oraz którego autorytetu nikt rozumny nie będzie kwestionował) oraz *O naturze dobra* („Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg” – jego autorytet stawia Augustyn ponad wszystkimi innymi autorytetami)².

Swoistym *opus magnum* Augustyna jest jego *Państwo Boże*, dzieło napisane – jak stwierdza w *Przedmowie* – w obronie „Przechwalebnego Państwa Bożego” oraz przeciwko tym wszystkim, którzy bronią państwa ziemskiego, a ściślej, tego państwa, które „wciąż pała żądzą panowania, nawet gdy ludy są już mu uległe”³. Takim państwem w tamtych czasach było Cesarstwo Rzymskie. Stąd wszystko to, co stanowiło o sile tego cesarstwa, było przedmiotem jego krytyki w tym obszernym dziele. Jednym z filarów tego państwa była prowadzona przez władców rzymskich tolerancyjna polityka wobec różnych

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 31.

² Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. I-IV, Warszawa 1954.

³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 20 nn.

religii i form religijności, występujących w różnych jego prowincjach, w tym w Palestynie – kolebce zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Obrońcami takiej polityki byli m.in. pisarze rzymscy. Znaczącą pozycję wśród nich zajmował Marek Tulliusz Ciceron (106-43 r. p.n.e.), autor rozprawy *O naturze bogów* oraz mowy zatytułowanej *De haruspirum responso*. Pierwsza z nich stanowi wielką pochwałę pluralistycznej religii Rzymian, natomiast w drugiej pojawia się m.in. twierdzenie, że kulturowana przez Rzymian religijność „przewyższa religijność wszystkich innych ludów i narodów”⁴. W tej sytuacji jest rzeczą zrozumiałą, że Ciceron nie może być pozytywnym bohaterem *Państwa Bożego*. I nie jest nim. Przywoływany jest on wprawdzie w tym dziele przez Augustyna wiele razy, jednak głównie jako obrońca złej wiary, złej sprawy i w końcu współsprawca tego zła, które Rzymianie wyrządzili innym ludom i narodom i którego w końcu sami doświadczyli ze strony tych ostatnich. W *Państwie Bożym* jedynym w pełni pozytywnym bohaterem jest Bóg. Dla Augustyna było to kwestią bezdyskusyjną. Jednak dyskusyjne było to dla niejednego z jego współczesnych. Stąd autor tego dzieła włożył tak wielki wysiłek intelektualny w to, aby przekonać niewierzących, że bez wiary w chrześcijańskiego Boga i zdania się na Niego człowiek nie może osiągnąć żadnego z istotnych celów swojego życia.

Różnie można oczywiście odczytywać i przedstawiać sens pojawiających się w pierwszych akapitach tego dzieła twierdzeń, że „Bóg jest wspomocicielem naszym”, że „pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”, że „uległym przebacza, a zwalcza zuchwałych”. Różnie też można odczytywać i przedstawiać sens pojawiających się w jego końcowych partiach twierdzeń, że „wielka będzie szczęśliwość owa, kędy już nic a nic złego nie będzie i żadnego nie zabraknie dobra, kędy tylko Boga wychwalać się będzie, Boga, który wszystkim będzie we wszystkim”. Jakbyśmy jednak je nie odczytywali, zawsze wychodzi na to, że dla prawdziwie wierzącego chrześcijanina nie ma i być nie może wyższego autorytetu niż autorytet boski. Mogą jednak istnieć niższe od niego autorytety – takie chociażby, jak autorytet tych, którzy prawdziwego Boga poznali i czują się zobowiązani do podzielenia się swoją wiedzą i swoją wiarą z tymi, którzy Go szukają i w tych poszukiwaniach niejednokrotnie błędą. Za tego rodzaju autorytety uznawani są m.in. tacy teologowie, jak Aureliusz Augustyn. Nie ulega zresztą wątpliwości, że on sam również uznawał się za autorytet. Co więcej, włożył sporo starań w to, aby jego pozycja jako chrześcijańskiego autorytetu nie była kwestionowana.

Interesującą i skłaniającą do głębszych refleksji lekturą w tej kwestii mogą być jego *Wyznania*, dzieło napisane w okresie, w którym Augustyn zdobył już wprawdzie pozycję teologicznego autorytetu w niektórych środowiskach chrześcijańskich, jednak były wówczas również takie, które go nie uznawały oraz kwestionowały jego wykładnię chrześcijańskiej wiary. Nie wchodząc

⁴ Szerzej w tej kwestii por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

w zawłości teologiczne *Wyznań*, przypominę jedynie, że mają one charakter intelektualnej biografii ich autora. Występuje on w niej jednak nie jako główny pozytywny bohater (to miejsce zajmuje Bóg), lecz jako taka osoba, która zanim trafiła na właściwą drogę, sama niejednokrotnie błędziła i być może w niej jednej jeszcze kwestii będzie błędziła – jednak już nie w kwestii tej wiary, która może go doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem⁵.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad kreowaniem przez Augustyna jego autorytetu teologicznego może być również jego polemika z innym wpływowym teologiem tamtych czasów Palegiuszem, kwestionującym m.in. jego wykładnię grzechu pierworodnego (w jej świetle jest on pierworodnym udziałem wszystkich ludzi) oraz łaski Bożej (w jej świetle dawana jest ona jedynie nielicznym)⁶. Wprawdzie zwołane w tej sprawie w 416 r. dwa synody opowiedziały się po stronie wykładni Augustyna, to jednak nie powstrzymało to procesu upowszechniania się pelagianizmu i zdobywania przez tą teologię wpływów w wielu różnych wspólnotach chrześcijańskich⁷.

Znaczący rozdział w historii kreowania chrześcijańskich autorytetów zapisał również ci misjonarze, którzy w średniowieczu chrystianizowali różne ludy europejskie. W uznaniu ich zasług niektórych z nich Kościół wyniósł na ołtarze, a ci, dla których poświęcali oni swoje życie, uznali ich za swoich religijnych patronów. Jednym z takich misjonarzy był Bonifacy Winfrid – święty Kościoła katolickiego oraz patron Niemiec (nazywany również Apostołem Niemiec). Działalność misjonarską prowadził on najpierw na Wyspach Brytyjskich, a później wśród zamieszkujących północno-zachodnie rejony Europy ludów germańskich (zginął śmiercią męczeńską w 754 r. we Fryzji). Zdawał z niej pisemne relacje swoim przełożonym w Rzymie. W niej jednej z nich można znaleźć zarówno opisy pogańskich wierzeń i praktyk tych ludów, jak i tych misjonarzy i ich najbliższych współpracowników, których zwyczaje w niejednym chrześcijańskim sumieniu mogły i mogą wywoływać zakłopotanie. Przywołuje je w swojej książce prezentującej chrystianizację ludów germańskich Stanisław Piekarczyk. Przypomina w niej m.in. św. Liobę, „towarzyszkę i pomocnicę św. Bonifacego”, która sama o sobie mówiła, że „jest nieprzyjaciółką wszelkiej ascezy, a jej »wstrzemięźliwość« polega na tym, że wino była pijać z mniejszego kubka”⁸. Wprawdzie misjonarz ten

⁵ Szerzej w kwestii stylu narracyjnego tego dzieła Augustyna por. Z. Drozdowicz, *Style narracyjne teologów chrześcijańskich*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2012, s. 19 nn.

⁶ Szerzej w kwestii poglądów Pelagiusza por. R.B. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Wolfeboro, NH 1988.

⁷ „Ruch pelagianowski zyskał duże grupy zwolenników na Zachodzie, w Rzymie, na Sycylii, w Afryce Północnej, Hiszpanii, Galii i w Irlandii oraz na Wschodzie, w Palestynie, Efezie i Konstantynopolu”. Por. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 186 nn.

⁸ „Nie mniej symptomatycznie brzmi obrona, którą biograf włożył w usta św. Goara [...] prawa do jedzenia i picia »na chwałę bożą«. Z tego rodzaju obroną wystąpił on przeciwko swym ascetycznie nastawionym przeciwnikom, odnosząc w dyskusji wyraźny sukces. [...] W podobny sposób scharakteryzował on stosunki panujące w Anglii, gdzie, jak pisał, biskupi nie tylko

potępiał tego rodzaju zachowania, to jednak nie miał nic przeciwko takim praktykom jak przekonywanie do niemocy pogańskich bogów oraz mocy Boga chrześcijańskiego poprzez „niszczenie posągów, drzew o znaczeniu kultowym, rozlewanie napojów, przeznaczonych na rytualne libacje itp.”⁹ Rzecz jasna, do tych niepiśmiennych ludów nie mogły być stosowane takie metody przekonywania do chrześcijańskiej wiary, jakie proponował i jakie sam stosował w praktyce Augustyn.

Również udział Tomasza z Akwinu, świętego i Doktora Kościoła katolickiego, w kreowaniu chrześcijańskich autorytetów jest bezdyskusyjny (potwierdzeniem tego jest m.in. fakt, że zaproponowana przez niego wykładnia wiary uznana została na Soborze Trydenckim za obowiązującą w tym Kościele). Dyskusyjne jednak okazały się dla wielu teologów chrześcijańskich zaproponowane przez niego zmiany w wykładni Augustyńskiej. Ci, którzy uznają te zmiany za potrzebne i odpowiadające potrzebom tego Kościoła, twierdzą, że dzięki nim „doskonale rozwiązany został związek między rozumem i Objawieniem”, a zaproponowany przez Tomasza z Akwinu „system wiedzy teologicznej” jest harmonijny i stanowi „szczytowy punkt rozwoju scholastyki”. Jednak nawet oni przyznają, że „tomaszowa nauka wywołała polemiki” – potępił ją m.in. bp paryski Stefan Templer oraz Wilhem de la Mare, autor *Correctorium fratris Thomae*, „w którym krytycznie omówił 117 tez z dzieł Tomasza”¹⁰. Gdyby autorytety teologiczne kreowane były wyłącznie poprzez akty kanonizacyjne Kościoła katolickiego, to zapewne stwarzałoby to dosyć komfortową sytuację dla tego Kościoła; jednak nie dla innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich oraz tych wszystkich, którzy wprawdzie uważają się za osoby wierzące, ale nie utożsamiają się z chrześcijaństwem.

Reformacyjne i postreformacyjne modernizacje

Zbliżająca się pięćsetna rocznica wywieszenia przez Marcina Lutra na drzwiach kościoła św. Piotra w Wittenberdze 95 tez przeciwko handlowaniu odpustami w Kościele rzymskim daje okazję do dyskusji nad tym przełomowym wydarzeniem w chrześcijaństwie zachodnim. To odważne wystąpienie wprawdzie wykształconego, ale jednak szeregowego duchownego stanowiło

upijają się, ale nawet innych do tego zachęcają”. Por. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u German*, Warszawa 1968, s. 104 nn.

⁹ „Brak jakichkolwiek oznak gniewu lub zemsty ze strony tych bogów stanowić miało najlepszy dowód, iż poganie otaczali kultem martwe przedmioty, zrobione ręką ludzką”. Tamże, s. 293.

¹⁰ „Pismo to stanowi zarazem pewnego rodzaju manifest nowoaugustyńskiej szkoły teologicznej i franciszkańskiej. Władze zakonu dominikańskiego zobowiązały z kolei (1266) swoich teologów do trzymania się z dala od nauki Tomasza pod karą ekskomuniki. [...] Kanonizacja Tomasza (1323) usunęła wszelkie wątpliwości co do ortodoksyjności jego poglądów”. Por. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 2, Warszawa 1987, s. 216.

coś w rodzaju kropli wody, która przelała falę goryczy tych chrześcijan, których oburzyły stosunki panujące w tym Kościele, w tym na najwyższych szczeblach jego władzy. W swoich tezach Luter nie wymienił imiennie żadnego papieża, jednak nie polepszało to jego sytuacji w oczach kościelnych hierarchów – przeciwnie, jeszcze ją pogarszało, bowiem generalnie kwestionował w nich autorytet każdego z tych duchownych, którzy – powołując się na swoją apostołską sukcesję – czuli się uprawnieni do rozstrzygania o tym, kto ma być zbawiony i – rzecz jasna – pobierania opłaty za tę usługę¹¹. Oznaczało to nie tylko zakwestionowanie takiego z trudem wypracowanego autorytetu, jakim dla chrześcijan był Urząd Nauczycielski Kościoła – urząd, o którym przywoływani na wstępie autorzy *Małego słownika teologicznego* piszą, że „nie otrzymuje swojej władzy z ustanowienia członków Kościoła, ale ich autorytet i »nieomyślność« jest możliwa do pomyślenia tylko wewnątrz owej eschatologicznej wspólnoty wiary”¹².

Dosyć szybko okazało się, że dalsze pozostawianie Lutra wewnątrz katolickiej wspólnoty wiary nie jest możliwe. Kiedy bowiem najpierw odmówił stawienia się w Rzymie i wytłumaczenia ze swojego wystąpienia z 31 października 1517 r., a następnie – stając przed obliczem papieskiego legata w Augsburgu – odmówił odwołania swoich tez i podczas debaty teologicznej w Lipsku (1519 r.) zakwestionował prymat biskupa Rzymu, przebrała się miara wyrozumiałości nawet tak otwartego na różnego rodzaju nowości i nowatorów papieża, jakim był Leon X. 3 stycznia 1521 r. ekskomunikował on Lutra „na zawsze”. Nie powstrzymało to oczywiście tego ostatniego od krytykowania papieża oraz jego bliższych i dalszych współpracowników, a także tych działań, które dały początek powstaniu niezależnego od Rzymu Kościoła luterńskiego. Odpowiadając na pytanie: co może i powinno stanowić podstawowe autorytety w tym Kościele, Luter stwierdzał: 1. *Sola scriptura* (jedynie Pismo), 2. *Sola gratia* (jedynie łaska), 3. *Solus Christus* (jedynie Chrystus), 4. *Solus Verbum* (jedynie Słowo)¹³. Być może przez skromność nie dodawał do tego swojego autorytetu jako tego teologa, który stosunkowo najtrafniej przedstawiał uzasadnienie dla tych autorytetów. Było to jednak zrozumiałe samo przez się dla tych, którzy podążali za jego wskazaniem.

Podobnie zresztą rzecz się miała z innymi inspiratorami tego wielkiego sprzeciwu wobec Rzymu, jakim była reformacja, takimi jak Ulryk Zwingli (autor traktatu *O opatrności bożej*) czy Kalwin (autor m.in. *Nowej nauki chrześcijańskiej*, dzieła, w którym na pierwszym miejscu stawia się ponownie autorytet samego Boga). Łączyło ich m.in. powoływanie się na autorytet Augustyna i kwestionowanie autorytetu Tomasza z Akwinu. Natomiast dzieliło m.in. odczytywanie i przedstawianie Augustyńskiej wykładni wiary oraz dopisywanie

¹¹ Por. M. Luter, *Tezy*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972, s. 11 nn.

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, cyt. wyd., s. 515 nn.

¹³ Por. R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, Warszawa 1991.

do niej takich sekwencji, które prowadziły do powstania istotnie różniących się Kościołów i wyznań oraz istotnie różniących się sposobów chrześcijańskiego życia. Na te ostatnie wskazywał m.in. Max Weber w swojej *Etyce protestanckiej a duch kapitalizmu* oraz w tych rozprawach, w których głównym przedmiotem analiz jest szeroko pojęta modernizacja i transformacja kultury zachodniej, w tym życia i współżycia społecznego. Warto przypomnieć chociażby krótko te jego generalne tezy, które wiążą się z kwestią pojawienia się nowego typu religijnych autorytetów.

W *Etyce protestanckiej* analizowane i oceniane są m.in. autorytety Lutra i Kalwina. Webera w mniejszym stopniu interesowały występujące między nimi rozbieżności teologiczne, natomiast w większym rozbieżności w kwestii pojmowania i przedstawiania przez nich „zawodu” (niem. *Berufen* – „powoływać”). Słowo to wprawdzie nie było nowe, jednak „całkowicie nowe było jedno: spełnianie obowiązków w ramach zawodów świeckich oceniano jako treść najwyższą, która może mieć wpływ na samopoczucie moralne. To właśnie było nieuniknionym następstwem nadania religijnego znaczenia świeckiej, codziennej pracy i wytworzyło po raz pierwszy nowe pojęcie »zawodu-powołania«”¹⁴. Z punktu widzenia Lutra zakonny sposób życia nie tylko jest bezwartościowy, ale „jawi się wręcz jako produkt egoistycznego braku miłości, powodujący ucieczkę przed obowiązkami ziemskimi”. Zdaniem Webera teolog ten jednak „odczytywał Biblię przez pryzmat aktualnego nastroju, który w trakcie rozwoju (w latach ok. 1518-1530) nie tylko pozostawał tradycjonalistyczny, lecz wręcz stawał się takim coraz bardziej”. Ów tradycjonalizm to traktowanie zawodu jako tego, „co człowiek ma przyjąć jako urządzenie Boga, czemu »ma się podporządkować«”¹⁵.

Inaczej było to przedstawiane przez Kalwina, kalwinizm („w takiej postaci jaką przyjął w Europie Zachodniej”), pietystów, metodystów oraz „sekty wyrosłe z ruchu nowochrześcijańców” (takie jak zwinglianizm czy armianizm). Według Kalwina, „Nie Bóg jest dla ludzi, lecz ludzie i wszystko, co się dzieje – dla Boga”, a „przykładanie kryteriów ziemskiej »sprawiedliwości« do jego suwerennych rządzeń nie ma sensu i stanowi naruszenie Jego majestatu, gdyż Bóg i – tylko On – jest wolny, tzn. nie podlega żadnemu prawu”¹⁶. Ta

¹⁴ „W pojęciu »zawodu-powołania« zawiera się centralny dogmat wszystkich denominacji protestanckich, który porzuca katolickie rozróżnienie chrześcijańskich nakazów moralnych na *praecepta* i *consilia* (przykazania i rady), a za jedyny środek życia akceptowanego przez Boga uważa się nie doskonalenie moralne ziemską drogą zakonnej ascezy, lecz wyłącznie spełnianie ziemskich obowiązków wynikających z pozycji każdego człowieka, które staje się w efekcie jego »zawodem-powołaniem«”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 64 nn.

¹⁵ „Rozwój ortodoksyjnego luteranizmu podkreślał tę cechę jeszcze bardziej. Jedynym plonem na płaszczyźnie etyki było tu coś negatywnego: odrzucenie przewagi obowiązków doczesnych nad ascetycznymi – ale połączone z nakazem posłuszeństwa wobec każdej władzy i poddanie się wyznaczonej sytuacji życiowej”. Tamże, s. 71.

¹⁶ „Cała patetyczna nieludzkość owej teorii musiała mieć dla nastroju pokolenia, które się jej poddało, jeden przede wszystkim skutek: poczucie niesłyszanego wewnętrznego osamotnienia jednostki ludzkiej. W najważniejszej dla ludzi epoki reformacji sprawie, jaką było zbawienie

wzniosła wizja Boga oraz skrajnie pesymistyczna wizja człowieka wprawdzie inspirowała myśl purytańską (czego potwierdzeniem jest m.in. „zastanawiająco często powracające w literaturze purytańskiej ostrzeżenie przed ufnością w pomoc i przyjaźń ze strony innych ludzi”), jednak była trudna do udźwignięcia przez zwyczajnych kalwinistów. „Dla nich możliwość rozpoznania stanu łaski musiała mieć znaczenie pierwszorzędne. [...] wszędzie tam, gdzie nauka o predestynacji się utrzymała, musiało pojawić się pytanie, czy istnieją niezawodne cechy, po których można poznać przynależność do *electi* (wybranych)”. Przydawało się tutaj owe pojmowanie zawodu jako powołania. Jednak było ono łączone nie z postawą „pokornych grzeszników, którym Luter obiecuje łaskę”, lecz „z pewnymi siebie »świętymi«, których będziemy rozpoznawać w postaci twardych, purytańskich ludzi interesu w bohaterskim okresie kapitalizmu”¹⁷. Stanowi to bez wątpienia modernizację i adaptację do konkretnych potrzeb społecznych teorii łaski Kalwina, która stanowiła niewątpliwie modernizację Augustyńskiej teorii łaski.

Ta modernizacja i adaptacja widoczna jest m.in. w zmianach na liście tych chrześcijańskich autorytetów, które były uznawane przez zwolenników „ascetycznego protestantyzmu”. Nie ma na niej i być nie może (z oczywistych względów) ani papieża, ani też żadnego innego hierarchy katolickiego. Jest na niej wprawdzie miejsce dla takich tradycyjnych chrześcijańskich autorytetów jak Augustyn, ale – powiedzmy to wyraźnie – nie pierwszorzędne. To bowiem zajmują albo tacy inspiratorzy reformacji, jak Luter i Kalwin, albo też tacy ich „epigoni” (określenie Webera), jak Menno Simons (założyciel wspólnoty menonitów), George Fox (założyciel Towarzystwa Przyjaciół – kwakrów), teolog prezbiteriański Richard Baxter czy kaznodzieja kwakrów Robert Barclay¹⁸. Wprawdzie próbowano podważać zasadność sposobu łączenia przez te nowe autorytety tego, co nadprzyrodzone z tym, co ziemskie, oraz takie pojmowanie chrześcijańskich autorytetów, że mogli do tej roli pretendować zwyczajni kaznodzieje protestanczy, to jednak procesu tych zmian nie można już było ani cofnąć, ani też zatrzymać – mimo że jego przeciwnicy znajdowali niekiedy takich niespodziewanych i mimowolnych sojuszników, jakimi byli niektórzy z oświeceniowych filozofów¹⁹.

wieczne, człowiek został skazany na samotne pokonywanie swojej drogi, wiodącej na spotkanie ustalonego raz na zawsze losu”. Tamże, s. 85.

¹⁷ „[...] by osiągnąć tę indywidualną pewność, nakazuje się, jako najlepszy środek, niezmordowaną pracę zawodową. Ona i tylko ona usuwa w cień wątpliwości religijne – i daje pewność stanu łaski”. Tamże, s. 94.

¹⁸ Weber pisze, że *Christian Directory* Barclay’a „to najlepsze *compendium* purytańskiej teologii moralnej, zorientowane przy tym zawsze na praktyczne doświadczenie pracy duszpasterskiej autora”. Tamże, s. 146.

¹⁹ Przykładem tego sojusznika może być Wolter – w *Listach o Anglikach* wyśmiewał on m.in. kwakrów, ale ostatnią rzeczą, o jaką można go podejrzewać, byłaby chęć o obrony Kościoła katolickiego lub innego chrześcijańskiego Kościoła czy wyznania. Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 33 nn.

Współczesne autorytety chrześcijańskie

Jeśli wierzyć takim znawcom kultury zachodniej jak Alasdair MacIntyre, to jej dzisiaj jest w zasadzie tym, co było stosunkowo niedawno, bowiem w okresie Oświecenia – tylko trochę inaczej. Taka jest wymowa nakreślonego przez niego obrazu nowożytnej i współczesnej kultury w *Dziedziectwie cnoty* – zdaniem autora tego dzieła dziedzictwie cnoty pozbawionej już w zasadzie tych cnót, których właściwe pojmowanie i przedstawianie zacząć się miało od Arystotelesowskiej teorii, a swój najdoskonalszy wyraz znalazło w *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu²⁰. Kultura ta kultywuje oczywiście swoje cnoty (takie jak podchodzenie krytyczne do wszystkich i wszystkiego) oraz swoje autorytety (takie jak autorytet „estety, terapeuty i menedżera, czyli eksperta”). Przyjrzenie się ich kreowaniu i funkcjonowaniu pokazuje, jak radykalnie różnią się one od tradycyjnych autorytetów chrześcijańskich. Dla takich obrońców tych ostatnich jak MacIntyre „nie ulega wątpliwości, że esteta i terapeuta to postacie w równym stopniu podatne na działanie fikcji moralnych jak wszyscy inni. [...] Inaczej jest w przypadku menedżera, postaci dominującej na współczesnej scenie społecznej. Tuż obok głównych fikcji moralnych nowej epoki, tj. praw naturalnych i użytecznych, możemy umieścić fikcję ujawniającą się w twierdzeniach o skuteczności kontroli określonych aspektów rzeczywistości społecznych, jaką przypisuje sobie menedżer”²¹.

Przywołuję ten obraz stanu współczesnej kultury zachodniej nakreślony przez MacIntyre’a nie dlatego, że podzielam jego skrajnie pesymistyczne oceny jej kondycji czy też jego sentymenty do czasów, gdy wielcy teolodzy chrześcijaństwa wyznaczali w niej standardy poprawności myślenia i sumienia, lecz dlatego, że dosyć trafnie rozpoznane zostały w niej niektóre z tych zmian, które sprawiły, że teolodzy ci w znacznym stopniu utracili pozycję szeroko uznawanych autorytetów oraz możliwość kreowania takich autorytetów. Zyskali ją natomiast ci, których w przeszłości albo w ogóle nie było, albo też którzy – jeśli już chcieli zaistnieć w szerszym obiegu społecznym – musieli upodabniać się w swoim sposobie myślenia, mówienia i funkcjonowania do owych teologów. Tak się ma m.in. z owymi menedżerami. Jakichś odpowied-

²⁰ „Św. Tomasz w swym dziele o cnotach ujął je w sposób, który następnie przerodził się w konwencjonalny schemat cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, odwaga) oraz w triadę cnót teologicznych”. Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 319 nn.

²¹ „Samej koncepcji skuteczności nie da się [...] oddzielić od określonego sposobu ludzkiego istnienia, w którym wymyślanie środków do celów jest głównym elementem procesu manipulowania ludzkimi istotami, tak aby zachowały się według przewidywanych wzorców. Menedżer, z racji swojej skuteczności pod tym właśnie względem, domaga się autorytetu w sferze manipulacyjnych stosunków społecznych”. Tamże, s. 147 nn.

ników dla nich można znaleźć w średniowieczu – chociażby w otoczeniu tych świeckich i duchownych władców, którzy zarządzali niejednokrotnie ogromnymi dobrami ziemskimi, ale nie mieli ani czasu, ani chęci, ani też odpowiednich kompetencji do tego, aby zarządzanie to było nie tylko „na chwałę Bożą”, ale także tych, których Bóg wyniósł do ich ziemskich godności. Trzeba było jednak przekonać podlegających ich władzy do tego, że są jak najbardziej właściwymi osobami na właściwym miejscu, oraz do tego, że miejsce to zajmuje za sprawą boskich wyroków. Od czego jednak była liczna grupa różnego rodzaju apologetów ich władzy.

Rzecz jasna, dzisiaj również oni występują. Co więcej, korzystają z tych samych środków społecznego oddziaływania, z których korzystają ci, dla których każda lub prawie każda władza może być przedmiotem krytyki. Takim szeroko wykorzystywanym środkiem społecznego oddziaływania są dzisiaj m.in. media, w szczególności telewizja. Na temat ich funkcjonowania społecznego i wykorzystywania wypowiadają się entuzjastycznie przede wszystkim ci, którym przynoszą one stosunkowo największe profity, tj. dziennikarze i zapraszani przez nich do publicznych wystąpień różnego rodzaju tzw. eksperci. Natomiast znacznie bardziej krytycznie oceniają to ci socjolodzy, którzy dostrzegają, iż „telewizja – za pośrednictwem rozmaitych mechanizmów [...] – zagraża różnym sferom produkcji kulturowej: sztuce, literaturze, nauce, filozofii czy prawu”²². Ich opinie stanowią również ważny głos w dyskusji nad kreowaniem i społecznym funkcjonowaniem autorytetów religijnych, w tym autorytetów współczesnych Kościołów i wyznań chrześcijańskich.

Rzecz jasna, różnie to wygląda w praktyce w różnych krajach, bowiem różne są w nich tradycje religijne oraz różnie wygląda tzw. rynek konsumenta, w tym konsumenta telewizyjnych przekazów treści religijnych. W Stanach Zjednoczonych (ale przecież nie tylko w tym kraju) sporym wzięciem cieszą się tzw. telewizyjni kaznodzieje. Wystarczy wrzucić do wyszukiwarki hasło „telewizyjni kaznodzieje”, aby się dowiedzieć, którzy z nich mają stosunkowo największą widownię, największe pieniądze, a czasami również spore wpływy polityczne. W komentarzach na ich temat można m.in. przeczytać, że „Kapłani bywają kontrowersyjni. Od setek lat. Im bardziej wyraziste poglądy miał dany kaznodzieja, tym większe emocje budził. Luter, Skarga, Popiełuszko. W dzisiejszych czasach wielu duchownych wzbudza jednak emocje typowe

²² „[...] telewizja naraża na nie mniejsze niebezpieczeństwo także życie polityczne i demokrację. Mogłbym z łatwością tego dowieść, analizując na przykład sposób, w jaki telewizja, dążąc do pozyskania jak najszerzej widowni [...], traktuje osoby podlegające do ksenofobii i zachowań rasistowskich, bądź pokazuje codziennie ustępstwa telewizji na rzecz ograniczonej i zbyt narodowej, żeby nie powiedzieć nacjonalistycznej, wizji polityki”. Por. P. Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Warszawa 2011, s. 33 nn. Charakterystyczne jest, że tego cenionego socjologa francuskiego specjalnie nie niepokoi fakt „wyplukiwania” z przekazów telewizyjnych najbardziej popularnych kanałów treści religijnych.

dla polityków czy najbardziej kontrowersyjnych celebrytów. Przychodzące do głowy przykłady z podwórka polskiego Kościoła katolickiego to nic w porównaniu do tego, co dzieje się za Oceanem. Tam kontrowersje wzbudzone przez duchownych to codzienność. [...] Ostatnio szczególnie głośno jest o pastora Kevinie Swansonie. To ten radiowy kaznodzieja, który zabłysnął stwierdzeniem, że huragan Sandy był dla Stanów Zjednoczonych karą za zwiększające się w społeczeństwie poparcie dla aborcji i tolerancji wobec homoseksualizmu. W swoim programie Swanson przekonywał, że huragan uderzył z taką siłą, bowiem bardzo Boga zirytowali swoimi grzechami Amerykanie. [...] I w kilka chwil z kaznodziei jednej z niszowych stacji radiowych stał się człowiekiem, o którym mówi się na całym świecie. W naTemat o wywodach pastora Swansona przeczytało kilka tysięcy osób. Podobnie wiele zainteresowania wzbudził w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, a nawet w mediach pakistańskich. No i przede wszystkim w USA. Dobrze czy źle – ważne, że mówią. [...] Kevin Swanson prowadzi audycję w radio, jeden z najgorętszych krytyków islamu Rod Parsley jest popularnym przewodnikiem duchowym w amerykańskiej kablówce, a John Charles Hagee, który nie raz rozwścieczył jednocześnie amerykańskich katolików, Żydów i muzułmanów, ma nawet własną sieć – Global Evangelism Television²³. Rzecz jasna, komentarze te nie są całkowicie wiarygodnym źródłem informacji na temat funkcjonowania telewizyjnych kaznodziejów, niemniej pokazują one w jakiejś mierze, na czym opiera się ich autorytet oraz jak postrzegani są oni przez tych, którzy wykazują (mniej lub bardziej świadomie) pewne przywiązanie do tradycyjnych autorytetów.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji na temat współczesnego funkcjonowania religijnych autorytetów może być również książka amerykańskiego filozofa i teologa (profesora w American Enterprise Institute w Waszyngtonie) Michaela Novaka pt. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, w szczególności te jej fragmenty, które dotyczą nauczania Jana Pawła II oraz jego odbioru w Stanach Zjednoczonych. W polskich mediach papież-Polak był i jest z reguły przedstawiany pozytywnie – nawet przez tych, którzy nie utożsamiają się z Kościołem katolickim. Inaczej to wyglądało i wygląda w Stanach Zjednoczonych. Autor tej monografii podaje, że „chwalony był szczególnie przez Wall Street Journal za wezwanie do »reformy międzynarodowego systemu handlowego [...] i rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych«”. Papież ten jednak „zwrócił naszą uwagę na dekadencję, której pełno jest w amerykańskich filmach, na wideokasetach, w muzyce, pokazach telewizyjnych, magazynach, gazetach, powieściach i książkach, które nasza kultura rozsyła jako swych emisariuszy na całym świecie”²⁴.

²³ Podaję za: natemat.pl/37981,telewizyjni-kaznodzieje-opylaja-zbawienie-za-dolca-czyli-skad-sie-biora-amerykanskie-skandale-religijne [2.04.2017].

²⁴ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, s. 297 nn.

Zdaniem utożsamiającego się z katolicyzmem autora tej książki „Jan Paweł II dociera do serca najbardziej jaskrawej słabości naszego systemu”. Opinii tej nie podzielali jednak i nie podzielają ani powołujący się na liberalne tradycje kultury zachodniej amerykańscy intelektualiści, ani też wypowiadający się w popularnych mediach liberalni politycy i dziennikarze. Co więcej, uchodzącą za swoiste *credo* myśli społecznej Jana Pawła II encyklikę *Sollicitudo rei socialis* (Społeczna troska Kościoła) krytykują również ci katolicy, którzy uważają, że wyrażona w niej troska o sprawy tego świata przyczynia się do osłabienia troski o zbawienie w tamtym, wyższym świecie²⁵. Fakt, że wyrażone w tym dokumencie stanowisko papieża jest tak szeroko dyskutowane i krytykowane z różnych pozycji w Stanach Zjednoczonych, przekonuje, iż jego autor nie jest uznawany w tym kraju ani za najwyższy autorytet, ani tym bardziej za jedyny autorytet moralny.

Kilka pytań i sugestii

Taka prezentacja autorytetów religijnych, w której nie zostają postawione pytania o zasadnicze cele działań tych autorytetów, zawiera takie luki, które można porównać do braku rozumu u *homo sapiens*. Dla tego ostatniego ważne jednak było i jest nie tylko postawienie tych pytań, ale także szukanie i znajdowanie na nie takich odpowiedzi, które jeśli nawet nie będą miały mocy rozstrzygającej, to przynajmniej będą inspirowały do poważnych dyskusji. Takie mam przekonanie i w tym przekonaniu postawię na koniec kilka takich pytań.

Pierwsze z nich dotyczy celu działalności najwyższych autorytetów religijnych. Odpowiedzi na to pytanie może być oczywiście wiele i przynajmniej niektóre z nich miały i mają swoje uzasadnienie. Wiele oczywiście zależy tutaj od tego, czy udzielane są one z wyznaniowego, czy też z pozawyznaniowego punktu widzenia. Jednak również przy każdym z nich możliwe są różne odpowiedzi. Dla głęboko wierzących chrześcijan (zaliczyć można do nich przecież nie tylko świętych Kościoła katolickiego, ale także wielu z tych, którzy niejednokrotnie stawiali pod wielkim znakiem zapytania ich świętość) najwyższym autorytetem jest Bóg. Niejeden z nich utrzymywał, że to nie Bóg jest dla człowieka, lecz człowiek dla Boga. Nie ułatwia to odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. Najprostszą z nich można sprowadzić do twierdzenia, że Bogu człowiek w gruncie rzeczy do niczego nie jest potrzebny. Jeśli bowiem byłoby inaczej, to dowodziłoby to boskiej niedoskonałości, czy też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – istnienia w Bogu jakichś braków.

²⁵ M. Novak przyznaje, że „żadna z dotychczasowych encyklik Jana Pawła II nie wzbudziła tyłu kontrowersji, co *Sollicitudo rei socialis*”. Por. tamże, s. 223 nn.

A co to byłby za byt doskonały, który miałby jakieś braki? Braki takie mogą, a nawet muszą istnieć w stworzonym przez Boga świecie i można znaleźć dla ich istnienia jakieś racjonalne uzasadnienie. Jest to jednak zupełnie inna kwestia, a w każdym razie nie dotycząca bezpośrednio Boga. Można również wskazywać na taką niemożliwość udzielenia odpowiedzi na postawione wyżej pytanie, na jaką wskazywali tacy wielcy teolodzy czasów średniowiecza jak Augustyn, a później ich reformacyjni kontynuatorzy, tj. na to, że Bóg chrześcijański jest ze swojej istoty „Bogiem ukrytym” (*Deus absconditus*) do tego stopnia, że człowiek nawet przy największych wysiłkach intelektualnych nie jest w stanie udzielić rozstrzygających odpowiedzi na pytania o cele jego działań. Takie rozwiązanie zadowalało jednak tylko niektórych. Wśród tych, których ono nie zadowalało, znaleźli się teolodzy tej miary, co Tomasz z Akwinu. Wskazywał on na te tropy (nazywane również dowodami na istnienie Boga), które miały nie tylko prowadzić do wiary w prawdziwego Boga, ale także stanowić zadowalającą odpowiedź na pytania dotyczące jego istoty. Czy wśród nich znajduje się odpowiedź na pytanie o cel jego działalności jako autorytetu? Sprawa jest dyskusyjna.

Być może jednak szukać jej należy nie tyle w tym, co głosili wielcy teolodzy chrześcijaństwa zachodniego, ile w tym, co głosili i w co wierzyli autorzy pism uznawanych za święte; a głosili oni – przypomnę – że wprawdzie sporządzone one zostały ich ręką, ale ręką ta była prowadzona przez samego Boga. Problem jednak w tym, że takich pism w pierwszym okresie istnienia chrześcijaństwa pojawiło się wiele i tylko nieliczne z nich uznane zostały za święte. Można oczywiście zapytać, kto kierował głową i ręką tych, którzy dokonali tej selekcji. Zapewne niejedna z tych osób wierzyła w to, że jest sukcesorem woli i wiedzy Bożej. Co więcej, potrafiły one stopniowo przekonać do tego coraz szersze rzesze wierzących. Nie jest to już jednak problem autorytetu boskiego, lecz ludzkiego – problem, która przynajmniej na pierwszy rzut oka wydaje się być łatwiejszy do rozwiązania. Jeśli bowiem podążać za wierzeniami i wskazaniem tych autorytetów, to swoje pełnomocnictwa i zadania do wykonania otrzymali oni również od Boga, a ściślej, od Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Na dogmacie Wcielenia opiera się bowiem konstrukcja wierzeniowa i przekonaniowa Kościoła widzialnego, w tym wizja takiej sukcesji apostoelskiej, której początek dali bezpośrednio uczniowie Jezusa, ale później przekazywana była ona na coraz niższe szczeble kościelnej hierarchii – aż do takich osób duchownych, których głównym zadaniem było takie doskonalenie własnej duszy, aby mogła ona się znaleźć stosunkowo najbliżej Boga. Rzecz jasna, nawet ci ostatni mogli pełnić i faktycznie pełnili rolę religijnych autorytetów – takich chociażby, jakie pełnią określone wzorce chrześcijańskiego życia. Przykładem może być Szymon Słupnik, święty Kościoła katolickiego oraz prawosławnego, który niemal 40 lat przeżył na kamiennym słupie, mo-

dląc się i prowadząc kazania oraz rozmowy z gromadzącymi się wokół jego miejsca ascetycznych praktyk religijnych ludźmi.

Tego typu autorytety nie występowały wprawdzie na masową skalę, jednak nie były to odosobnione przypadki, o czym świadczy pojawienie się różnego rodzaju ruchów pustelniczych i jaskiniowych oraz klasztorów kontemplacyjnych o surowym rygorze. Odpowiedź na pytanie, jaki jest cel działania tych autorytetów, jest stosunkowo prosta. Komplikuje się ona jednak wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że stanowiło go nie tylko doskonalenie duszy tych stosunkowo nielicznych ascetów, ale także tworzenie wzorców chrześcijańskiego życia dla tych licznych osób, które ani nie znajdowały w sobie gotowości do ascetycznych praktyk, ani też nie zamierzały jej szukać. Jeszcze bardziej komplikuje się ona wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę praktyki tych osób, które wprawdzie mają status duchownych i pretendują do roli porywających tłumy misjonarzy, jednak pewne w ich działalności jest jedynie to, że potrafią zgromadzić przed ekranem telewizora sporą widownię, a na swoim koncie bankowym spore kwoty. Można oczywiście to skwitować komentarzami w rodzaju: „każde czasy mają swoje autorytety religijne” lub też – bardziej konkretnie – „każde społeczeństwo ma swoje zapotrzebowanie na autorytety i zmieniają się one razem ze zmianą tego zapotrzebowania” lub też – bardziej ogólnie – „każdy ma takie autorytety na jakie zasługuje”, a niektórzy „takie na jakie wprawdzie sobie nie zasłużyli, ale otrzymali je w swoistym darze od innych (mniejsza o to, czy bardziej, czy też mniej zasłużonych)”. Takie myślenie i mówienie zaciera jednak różnice i granice między tym, co uznawane było za *sacrum*, oraz tym, co uznawane było za *profanum*. Być może jednak problem jest w tym, że te różnice i granice w gruncie rzeczy zawsze były płynne, a dzisiaj jedynie uświadamiamy to sobie lepiej, niż to miało miejsce w przeszłości.

Zbigniew Drozdowicz – THE RELIGIOUS AUTHORITIES OF CHRISTIANITY IN THE PROCESS OF MODERNIZATION

In these remarks I give a general thesis saying that no religion could not and cannot function without some sorts of authorities. The main issue lies not just in the fact that often these are radically different authorities, but also in the fact that in the course of history such changes occurred which made the older authorities fade away and be replaced by new ones, including those which were many times an opposition to the former. It is clearly visible when we compare the Christian authorities from the pre-reformation period with the ones from the reformation and also the ones from the time after. It becomes even clearer when we compare the authorities from the first and the second period with the modern ones. Is this process inevitable and does it have its justification in the Christian faith itself (and eventually how it is being justified there)? To these and similar questions a definitive answer is not being attempted. However, I formulate such suggestions that might lead to a serious debate on the topic.

ARTUR JOCZ

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

Gnoza, czyli o zagrożeniach i nadziejach chrześcijańskiego wymiaru kultury polskiej. Studium przypadku

I

Poszukując stanowiska współczesnego Kościoła rzymskokatolickiego wobec gnozy, gnostycyzmu, gnostycznej tradycji w kulturze europejskiej, warto sięgnąć np. do dokumentu *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, który został przygotowany przez Papieską Radę ds. Kultury oraz Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego. To właśnie w tym tekście padają sformułowania na temat genetycznych związków pomiędzy ruchem New Age i gnozą, która wywodzi się jeszcze z czasów antyku chrześcijańskiego. Autorzy przywoływanego dokumentu cytują w nim m.in. przemyślenia św. Jana Pawła II, który stwierdza: „Jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka. Gnoza nigdy nie wycofała się z terenu chrześcijaństwa, zawsze z nim jakoś współistniała, także pod postacią pewnych kierunków filozoficznych. Nade wszystko jednak pod postacią pewnych ukrytych praktyk parareligijnych, które bardzo głęboko zrywają z tym, co jest istotowo chrześcijańskie, nie mówiąc tego w sposób jasny”¹.

A zatem z przytoczonych słów wynika, że papież nie neguje trwałości gnostycznego widzenia świata i jego ciągłego przenikania na grunt chrze-

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, ss. 80-81, cyt za: Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 17.

ścijański. To swoiste duchowe, intelektualne, a nawet religijne wyzwanie nie ma dla chrześcijan jedynie charakteru historycznego, ale jest aktualne także współcześnie. Biskup Rzymu zauważa oczywiście, że u źródeł gnozy usytuowane jest autentyczne, ludzkie pragnienie zdobycia pełnej wiedzy o Bogu. Z drugiej jednak strony kładzie w swojej wypowiedzi nacisk na niebezpieczeństwa, które z niego wynikają. Pierwszym z nich jest tendencja prowadząca do zbyt swobodnego, a właściwie niczym nieskrępowanego mitologizowania. Jej dobrą ilustracją może być niesłuchanie rozbudowana (ze względu na ilość bytów doskonałych – eonów) i wielowątkowa mitologia walentyńian². Z kolei przykładem braku jasnej deklaracji antychrześcijańskiej byłaby religijna aktywność gnostyka Marcjona (ok. 85 – ok. 170), który próbował współuczestniczyć w działalności ortodoksyjnych gmin chrześcijańskich³.

Autorzy omawianego dokumentu nie ograniczają się jednak tylko do krytyki ruchu New Age i usytuowanej u jego podstaw gnozy. Zwracają również uwagę na to, że ludzie bardzo często dochodzą do akceptacji fenomenu nowej duchowości, ponieważ realnie wierzą, że takie są ich religijne potrzeby. Piszą oni m.in.: „Poszukiwania, które często prowadzą ludzi ku *New Age*, są szczerym pragnieniem: tęsknotą za głębszą duchowością, za czymś co dotknie ich serc, za drogą pozwalającą odnaleźć sens w pełnym zamętu i często odpychającym świecie. [...] Jeśli Kościół nie chce być oskarżony o głuchotę wobec ludzkich tęsknot, jego członkowie powinni uczynić dwie rzeczy: zakorzenieć się jeszcze mocniej w fundamencie, jakim jest ich wiara, i zrozumieć, często niemy, krzyk w sercach innych ludzi, który poprowadzi ich gdzieś indziej, jeśli nie znajdują oni zaspokojenia w Kościele”⁴.

W cytowanym fragmencie dokumentu konstatuje się przede wszystkim istnienie rzeczywistych duchowych potrzeb człowieka. To właśnie ich prawidłowe zaspokojenie umożliwia osiągnięcie życiowej satysfakcji w przepełnionym trudnościami współczesnym świecie. Jednocześnie wiele uwagi poświęca się postawie Kościoła rzymskokatolickiego wobec sygnalizowanych pragnień. A zatem powinien on poprzez działanie tworzącej go wspólnoty wiernych manifestować ideę otwarcia na wspomniane już potrzeby. Odpowiednie zaangażowanie w ich realizację będzie sygnałem, że każdy człowiek poszukujący „głębszej duchowości” znajdzie należyte zrozumienie i miejsce w Kościele instytucjonalnym. Przygotowując przywołany dokument, człon-

² Na temat nauczania Walentyńa i walentyńian oraz natury gnozy zob. np. W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1/1971, ss. 367-424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Warszawa 1988; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, ss. 189-219.

³ Zob. A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. *Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995, ss. 50-55.

⁴ Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia...*, cyt. wyd., ss. 18-19.

kowie różnych watykańskich dykasterii w jasny, jednoznaczny sposób mówią o niebezpieczeństwach, które mogą wynikać z lekceważenia omawianych potrzeb wiernych. Chodzi im głównie o istniejącą we współczesnej społecznej rzeczywistości możliwość wyboru religijnej drogi, która posiada indywidualny charakter i jest całkowicie niezależna od Kościoła rzymskokatolickiego.

Z prezentowanych rozważań wynika, że przywołany watykański dokument *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age* formułuje szereg sugestii nie tylko na temat gnostycznych i neognostycznych⁵ zagrożeń, ale i duchowych wyzwań współczesnego chrześcijaństwa. Warto zatem zastanowić się nad ich obecnością w wybranym obszarze kultury polskiej. Dla potrzeb niniejszego artykułu materiał badawczy zostanie ograniczony do fragmentów powieści *Xiądz Faust* (1913), autorstwa zafascynowanego gnozą i neognozą Tadeusza Micińskiego (1873-1918). Dzięki temu będzie można zaobserwować, w jaki sposób tradycja gnostyczna ściera się z chrześcijańską w obrębie przywołanego literackiego świata. Jednocześnie będzie można pokusić się o wskazanie w nim tych intelektualnych i duchowych obszarów, w których możliwe jest współistnienie gnozy i chrześcijaństwa. Równocześnie warto pamiętać, że nie ma charakteru ahistorycznego ta swoista konfrontacja współczesnych dokumentów, które powstały w watykańskich dykasteriach, i wybranych ustępów literackiego dorobku Micińskiego. Dzięki temu zabiegowi okaże się, że w powieści polskiego pisarza podejmowane są problemy, których znaczenie dostrzegane jest w całej pełni dopiero we współczesnej chrześcijańskiej refleksji.

II

Benedykt XVI w swojej *Encyklice Caritas in Veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* wiele duszpasterskiej uwagi poświęcił fenomenowi niebywałego rozwoju techniki, który można obserwować w XX i na początku XXI wieku. Oczywiście papież zdaje sobie sprawę z tego, że postęp techniczny przyniósł człowiekowi wiele ułatwień w codziennym życiu oraz przyczynił się do rozwiązania licznych egzystencjalnych problemów, które w poprzednich wiekach stanowiły nieprzekraczalne bariery ludzkiej ekspansji. Jednakże w jego naturze istnieją również zagrożenia. Na ich temat przeczytać można np. następujące słowa: „Technika pociąga głęboko człowieka, ponieważ uwalnia go od ograniczeń fizycznych i poszerza mu horyzont. Ale wolność ludzka pozostaje sobą tylko wtedy, gdy na fascynację techniką odpowiada

⁵ Na temat fenomenu neognozy i jej antropozoficznego wymiaru zob. np. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, ss. 89-233; J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, ss. 80-91, 107-137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (redakcja), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 97-112.

decyzjami będącymi wynikiem odpowiedzialności moralnej. Stąd pilna potrzeba formacji do etycznej odpowiedzialności w posługiwaniu się techniką”⁶.

W przywołanych rozważaniach główny nacisk został położony na ludzką skłonność do bezgranicznego ulegania przekonaniu, które głosi istnienie pewnego rodzaju technologicznej omnipotencji. Współgra ono jednocześnie z ludzką potencjalną zdolnością do bezrefleksyjnej rezygnacji z części osobistej (w chrześcijańskim rozumieniu przyrodzonej) wolności i poddania się pokusie zastąpienia jej przez wszelkiego rodzaju urządzenia techniczne. Chcąc jeszcze bardziej uaktualnić zawarte w przywoływanej encyklice sugestie, warto wskazać na ciągły i wielostronny rozwój wirtualnych metod komunikacji oraz rzeczywistości wirtualnej. Efektem owej sygnalizowanej postawy jest, zdaniem Benedykta XVI, swoiste zwolnienie twórców nowoczesnych technologii z odpowiedzialności za moralny wymiar ich dzieła. Przedstawiając w dalszej części *Caritas in Veritate* ilustrację tej tezy, papież uważa, że pilnej moralnej oceny potrzebują np. naukowe, techniczne eksperymenty dotyczące genetyki ludzkiego organizmu⁷. W ten właśnie sposób dodatkowo wzmocnił swoim autorytetem sformułowania, które zostały poczynione przez Kongregację Nauki Wiary w dokumencie *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*. Przeglądając katalog zagadnień podnoszonych w tym tekście, można na potrzeby niniejszych rozważań przywołać zagadnienie tzw. hybrydyzacji. Omawiając jej naturę, autorzy dokumentu oświadczają: „Ostatnio wykorzystano owocyty [niezapłodniona komórka jajowa – A.J.] zwierzęce do reprogramowania jądra ludzkiej komórki somatycznej – na ogół zwanego klonowaniem hybrydowym – w celu pobrania embrionalnych komórek macierzystych z otrzymanych w ten sposób embrionów, bez konieczności użycia owocytów ludzkich. Z etycznego punktu widzenia tego typu zabiegi stanowią naruszenie godności istoty ludzkiej, ponieważ dochodzi w nich do wymieszania ludzkich i zwierzęcych elementów genetycznych, co może doprowadzić do zaburzenia specyficznej tożsamości człowieka”⁸.

Oczywiście celem tych przemyśleń nie jest dyskusja nad moralną zasadnością formułowanych w cytowanej *Instrukcji* opinii. Można się również zastanawiać nad wprowadzeniem tak szczegółowej kwestii bioetycznej do rozważań poświęconych relacjom pomiędzy tradycją gnostyczną i chrześcijańską w kulturze polskiej. Wyjaśnienie tej swoistej zagadki jest jednak stosunkowo proste, ponieważ wspomniany już Tadeusz Miciński zawarł w *Xiędzu Fauście* literacką wizję, która jest zadziwiającą prefiguracją tych

⁶ Ojciec Święty Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków 2009, s. 85.

⁷ Tamże, ss. 87-88.

⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Kraków 2008, s. 44.

podnoszonych współcześnie problemów⁹. Chodzi naturalnie o eksperymenty naukowe podejmowane przez tytułowego księdza Fausta. Nawet dzisiejszego czytelnika może zaskoczyć poniższy opis jego laboratorium: „Weszli do komnaty dużej, Imogiena zajarzyła światło acetylenowe. Mnóstwo słoików ponumerowanych na półkach. W cieplarni oszklonej wszystko drgało i mrowiło. Zarodki rekina rozwijają się w dziwacznych kieszeniach. Jaja octopusa i mątwy, jeżowców i szkarłupni. Gdzieindziej embrjonuje jajko kobiece wraz z plemnikiem męskim na tle żółtka jakiegoś ptaka, złączone w biologiczną całość przez radioaktywne toki”¹⁰.

Przed wszystkim cytowane słowa dowodzą tego, że już na początku XX wieku ludzie o wyobraźni Micińskiego dopuszczali możliwość tworzenia hybryd człowieka i zwierzęcia. Współczesny odbiorca literatury powinien zwrócić przede wszystkim uwagę na biologiczną śmiałość tej artystycznej wizji. Jednocześnie warto zauważyć, że w tym literackim świecie całkiem inaczej postrzega się tak mocno akcentowaną w *Instrukcji Dignitas Personae* kwestię ludzkiej godności. Człowiek nie jest wyłączony z różnorodnego świata istot żywych. Dlatego w faustowskim laboratorium przeprowadzane są eksperymenty na komórkach jajowych tak wielu odmiennych istot. Wszystkie wydają się być traktowane równorzędnie. Jednakże z dalszego toku powieściowej narracji wynika, że ich ostatecznym celem jest udoskonalenie ludzkiej rasy. Czy oznacza to, że wiedza zdobyta na temat zwierzęcej embriogenezy umożliwi lepsze naukowe rozpoznanie fenomenu człowieczeństwa? Czy może jest to jedynie eugeniczny sen? Wydaje się jednak, że nie tylko, ponieważ literacka wizualizacja hybryd człowieka i zwierzęcia może być związana z obowiązującym w tej wykreowanej rzeczywistości neognostycznym modelem ewolucji istot żywych. Jego naturę przybliża kolejny ustęp zaczerpnięty z omawianej powieści: „Wszak najważniejszym dla człowieka jest zbadać źródło kosmicznego Nilu, wykazać, że człowiek nie powstał z łańcucha zwierząt, ale że zwierzęta odpadły od pnia ludzkiego, który ciągnie się w swej ewolucji przez wszystkie zatopione Atlantydy i Lemurje w kulturze zagubionej Wieku Złotego”¹¹.

⁹ Na temat gnostycznych i neognostycznych interpretacji Micińskiego zob. np. W. Gutowski, *Tadeusza Micińskiego wiara widząca*, „Gnosis” 9/1996, ss. 44-52; J. Tomkowski, *Świat gnozy Tadeusza Micińskiego*, w: T. Bujnicki, J. Illg (red.), *Młoda Polska. Legendy i światopoglądy*, Katowice 1983, ss. 54-73; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozje w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, ss. 89-156; A. Jocz, *Religijne poszukiwania w literaturze. Dążenie do wsparcia religii poprzez naukę*, „Przegląd Religioznawczy” 4(238)/2010, ss. 123-130; A. Jocz, *Literatura areną filozoficzno-religijnych peregrynacji. Przypadek Tadeusza Micińskiego*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, Lublin 2014, ss. 359-368.

¹⁰ T. Miciński, *Xiędz Faust*, Kraków 1913, s. 234.

¹¹ Tamże, ss. 342-343. Chcąc dowieść neognostyczności cytowanego fragmentu, można porównać go z rozważaniami antropozoficznymi. Zob. R. Steiner, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1997, ss. 61-62.

A zatem z przywołanego fragmentu tekstu wynika, że jedynie człowiek jest swoistym kręgosłupem ewolucji. Z kolei świat zwierząt aktualizował się dotychczas tylko poprzez boczne linie tego procesu. Dlatego eksperymenty księdza Fausta można postrzegać jako swoistą próbę ubogacenia świata bytów nieludzkich, czyli pewnego rodzaju humanistyczną transgresję na nieznanie, obce obszary życia. Naturalnie u podstaw owych eksperymentów znajduje się inne rozumienie człowieczeństwa niż to, które zawiera *Instrukcja Dignitas Personae*. Jej autorzy ewidentnie obawiają się zainfekowania ludzkiego materiału genetycznego przez elementy zwierzęce. Natomiast w literackiej rzeczywistości Micińskiego świat zwierzęcy zyskuje szansę na ucłowieczenie. Trudno jest w tym momencie wskazać jakiś duchowy, religijny, intelektualny pomost, który połączyłby artystyczne wizje pisarza i osadzone w chrześcijańskiej ortodoksji watykańskie dokumenty.

III

Można oczywiście zastanawiać się nad zasadnością porównywania zaleceń sformułowanych w *Instrukcji Dignitas Personae* z wyobrażonymi, gnostycznymi światami autora *Xiędza Fausta*. Watykański dokument przygotowany został wprawdzie w zdecydowanie innej rzeczywistości społecznej i czasowej, ale jego zestawienie z literackim dorobkiem Micińskiego ma jak najbardziej celowy charakter. Dopiero dzięki tej swoistej duchowej i intelektualnej konfrontacji objawia się w całej pełni metafizyczna odwaga, a nawet brawura, która dzięki twórczości Micińskiego oraz innych polskich pisarzy i poetów została wpisana w naturę kultury polskiej¹². Fundament tej metafizycznej śmiałości opiera się na autentycznym uświadomieniu przez człowieka rzeczywistego charakteru własnej egzystencji. Jego kwintesencją wydaje się być następujące stwierdzenie zawarte w *Xiędzu Fauście*: „Jesteśmy rzuceni

¹² Na temat tej metafizycznej brawury oraz gnostycznych interpretacji dorobku literackiego polskich twórców zob. m.in.: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Lublin 2003, ss. 275-288; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (219)/2006, ss. 47-58; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009, ss. 157-167. A. Jocz, *Brunona Schulza gnostyczna mityzacja metafizyki*, „Człowiek i Społeczeństwo” Poznań 2012, t. XXXIV, ss. 261-270; A. Jocz, „Sanatorium pod Klepsydrą” Wojciecha Jerzego Hasa, czyli filmowa recepcja filozoficznych poszukiwań Brunona Schulza, w: K. Taborska, W. Kuska (red.), *Literatura w mediach. Media w literaturze. Od dzieła do przestrzeni zjawisk*, Gorzów Wielkopolski 2012, ss. 79-88; A. Jocz, *Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (256)/2015, ss. 253-261; A. Jocz, *Gnostyczne poszukiwania polskich romantyków. Wybrane przykłady*, w: A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Romantyzmy polskie*, Warszawa 2016, ss. 153-162.

w tragiczną pustynię, gdzie nawet Syn Boży umiera bez pomocy!”¹³ A zatem jeżeli nawet Chrystus Zbawiciel cierpi, to ból jest w świecie powszechny i destrukcyjny. Trudno jest oczywiście wyobrazić sobie bardziej gnostyckie stwierdzenie. Religia powinna więc służyć uwrażliwianiu człowieka na codzienność cierpienia i jego totalną niesprawiedliwość. Powinna również zachęcać go do zmiany zastanej rzeczywistości. Naturalnie biologiczne eksperymenty księdza Fausta mogą być jednym ze sposobów przekształcania niewygodnego świata. Inną, bardziej duchową formę jego modernizacji przybliży poniższy fragment z omawianej powieści: „Krzyż jest wymiarem ziemi i nieba. Był krzyż czarny męki, wierzono w krzyż biały zmartwychwstania – znaleźć musimy krzyż modry Chrystusa kosmicznego, serce wszechświata. Zabroni nam ono tak skurczać wszechświat, żeby wszędzie widzieć tylko swą osobowość i swój egoizm człowieczy”¹⁴.

Z przywołanego cytatu można jednoznacznie wywnioskować, że literacka rzeczywistość wykreowana przez Micińskiego nie ma charakteru antychrześcijańskiego. Na szczególną uwagę czytelnika zasługuje natomiast przekonanie o ciągłej ewolucji fenomenu chrześcijaństwa. To właśnie z owej immanentnej dynamiki wynika permanentna aktualność tej religii. To swoiste jej dowartościowanie przez autora *Xiędza Fausta* może stać się punktem wyjścia dyskusji, ponad przepaścią czasu, z przedstawicielami ortodoksji, którzy byli autorami prezentowanych watykańskich dokumentów. Ten postulat ponownego przemyślenia twórczego dorobku Micińskiego (na potrzeby tego artykułu ograniczonego do jednej powieści) wynika z chęci pełnej eksplikacji wielorakiego namysłu nad chrześcijaństwem, który jest trwałym elementem kultury, literatury polskiej. Jego znakomitą manifestację stanowi owa niesłychanie śmiało nakreślona wizja „Chrystusa kosmicznego”. Współuczestnictwo w jego bycie zachęca człowieka do uwolnienia się od ludzkiego egoizmu. Jeżeli jednak analizować tę swoistą zachętę poprzez pryzmat laboratoryjnych doświadczeń Fausta, to może się okazać, że warto także uwolnić się od egoizmu biologicznego.

Artur Jocz – GNOSIS OR ON THE RISKS AND HOPES OF THE CHRISTIAN DIMENSION OF POLISH CULTURE. A CASE STUDY

The aim of this paper is to focus on a peculiar confrontation between the documents that were produced in Vatican dicasteries and selected paragraphs of “*Xiędz Faust*” (“*Father Faust*”) written by Tadeusz Miciński (1873-1918). Thanks to this, it will be possible to observe the way in which the gnostic tradition clashes with the Christian tradition in the framework of the literary world. At the same time, it will be possible to point out such intellectual and spiritual parts of that world, in which gnosis and

¹³ T. Miciński, *Xiędz...*, cyt. wyd., s. 139.

¹⁴ Tamże, s. 341.

Christianity can coexist. Moreover, thanks to this, it will turn out that the novels of the Polish writer undertake to address problems whose meaning is fully grasped only in the contemporary Christian reflection.

JULIUSZ IWANICKI

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

Religijność a moralność – relacje w kulturze chrześcijańskiej i świeckiej

Cztery typy religijności

Filozofia religii zajmuje się m.in. rozwinięciem pewnych szczególnych problemów metafizycznych. W ramach tej subdyscypliny pyta się o istnienie Boga, naturę duszy, kwestię przygodności istnienia oraz przede wszystkim o istotę religii¹. Chociaż filozofia religii jest racjonalną i pozakonfesyjną próbą uprawiania refleksji na temat problemów religii, to zazwyczaj zachowuje związki z tradycją chrześcijańską oraz antyczną i oświeceniową, z których to heterogenicznych źródeł wyrasta. Różne bowiem przemyślenia o Bogu oraz *sacrum* pojawiały się już u Ksenofanesa, u scholastyków czy u wolnomyślicieli XVII wieku².

Pomimo iż filozofia religii jest wysoce teoretyczną subdyscypliną nauk o religii, to jednak wyniki jej rozważań mogą implikować konkretnymi rozwiązaniami praktycznymi, w szczególności w zakresie etyki³. Jest to ważne zadanie, dlatego że często w refleksji filozoficzno-religijnej pomija się pytanie o to, jak przekłada się na wpływanie na Innego, określony pogląd na Boga, religię. Jak przełożyć na określone wartości pewne nurty i kierunki filozofii

¹ Por. F. Ricken, *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007.

² Por. L.T. Zagzebski, *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, Kraków 2012.

³ Jak zauważył Lech Ostasz: „co jakiś czas człowiek potrzebuje spojrzenia na siebie z punktu widzenia metafizycznego, czyli potrzebuje uwzględnienia nieskończoności bytu, jego tajemniczości, jego dziwności [...] Wyważając to, co dobre i złe, odpowiedzialne, sprawiedliwe, i zmierzając do podnoszenia jakości życia, człowiek może więc odwoływać się do tego, co nazywane jest czymś metafizycznym bądź misteryjnością istnienia”. L. Ostasz, *Dobre, złe, odpowiedzialne, sprawiedliwe... Definicje i objaśnienia pojęć etyki*, Warszawa 2010, ss. 84-85.

religii? W poniższym artykule spróbuję dokonać takiej „translatoryki” oraz weryfikacji – w jaki sposób pewne typy religijności mogą się przekładać na różne normy moralne (o charakterze powinnościowym)?

W tekście przedstawiam rozważania wokół czterech kulturowych typów religijności (jest to autorska próba wyróżnienia takich kategorii). Proponuję przemyślenia w ramach takich rodzajów religijności, jak: woluntarystyczna, autonomiczna, świecka oraz postsekularna. Są to koncepcje religijności, które można było spotkać w dziejach idei religijnych i filozoficznych, szczególnie dwa pierwsze typy. Natomiast ostatnie dwa wyróżnione pojęcia religijności są konstruktami pojęciowymi, nawiązującymi do inspiracji nowożytnych i współczesnych. Staram się przy każdym z tych standardów religijności dociec, jak się ona może przełożyć na etykę⁴. Jakie generuje wartości? Jaka moralną wizję świata można przekazać Innym, na bazie tej konkretnej religijności? W tak wyznaczonym polu refleksji próbuję zbadać możliwe relacje między religijnością a moralnością. Przez moralność rozumiem szczególnie jej normatywną część, czyli normy i cele o charakterze dyrektywalnym (nakazowym) w obszarze działania⁵.

Artykuł nie pretenduje do wyczerpania tak postawionego problemu badawczego. Z pewnością dałoby się wskazać więcej typów wymienionych religijności. Prawdopodobnie każdą z nich można by głębiej uszczegółowić na poziomie etycznym. Uważam, że problem relacji między religijnością a moralnością jest niedostatecznie zbadany i wyznacza ważny obszar badawczy do pogłębiania analiz religioznawczych i kulturowych⁶. Od strony socjologicznej kwestię tę próbował już rozważać Janusz Mariański, zwracając również uwagę na różne rodzaje moralności względem religijności⁷.

Religijność woluntarystyczna a moralność

Religijność jest kategorią wieloznaczną, wymagającą dookreślenia, w zależności od rozważanego zagadnienia badawczego. Można przez bycie reli-

⁴ Jak zauważa Arno Anzenbacher: „etyka nigdy nie ograniczała się do tego, by określać dobro jedynie jako to, co subiektywnie zgodne z sumieniem. We wszystkich epokach zajmowała się pytaniem o to, co w różnych dziedzinach praktyki moralnej słuszne, nadać rangę normy społecznej, a więc zapewnić mu akceptację w sumieniach”. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 111.

⁵ S. Jedynek, J. Kojkoł (red.), *Encyklopedia filozofii wychowania*, Bydgoszcz 2009, s. 76.

⁶ Pytanie o moralność w religii jest pytaniem niejako o człowieczeństwo, o naturę *homo religiosus*. Jak zauważa Sochoń: „w filozofii religii powinniśmy przeto najpierw mówić o Bogu, ale mówiąc o Nim, musimy również zajmować się człowiekiem, gdyż człowiek myśli o Bogu i w taki czy inny sposób, pozytywnie czy negatywnie, odnosi się do Boga”. J. Sochoń, *Filozofia religii – sposoby i możliwości nauczania*, w: K. Górna (red.), *Filozofia religii*, Lublin 2012, s. 373.

⁷ J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008, ss. 340-345.

gijnywm rozumieć wyposażenie w różne cnoty, doskonalące życie moralne i osobowościowe. Sięgając do tekstów kultury antycznej, Platon w *Eutyfronie* przyglądał się pobożności, odtwarzając rozmowę na temat bogów Sokratesa z kapłanem Eutyfronem. Jednym ze sławnych problemów tego filozoficznego dialogu była następująca kwestia: czy coś jest święte (zbożne) dlatego, gdyż bogowie to lubią, czy też świętość jest ponad kaprysami bogów?⁸ Racjonalizujący Sokrates, odwołujący się do swojego wewnętrznego *daimoniona*, skłaniał się ku tej drugiej odpowiedzi, proponując głęboko etyczną i intelektualnie zabarwioną pobożność⁹. Natomiast tytułowy Eutyfron pozostawał na poziomie woluntarystycznej i mitycznej religijności, stwierdzając, że to, kiedy coś jest święte, jest zależne od decyzji bogów, którym muszą się podporządkować ludzie. Ten starożytny tekst Platona zarysowuje dwie różne koncepcje religijności, antycypujące dalszy rozwój idei moralnych w religii i filozofii.

Blżej woluntarystycznej, acz pogłębionej religijności pozostawał św. Augustyn. Pytając w jaki sposób należy pracować nad swoim wnętrzem, i tym samym swoją religijnością, wskazywał cnoty, jakie powinny być wzmacniane w moralnym rozwoju jednostki. Są to takie dyspozycje, jak wiara (*fides*), nadzieja (*spes*) i miłość (*caritas*). Wiara według tego myśliciela oznacza przekraczanie poznania cielesnego, wyjście poza ograniczenia materii w kierunku umysłowego poznania świata duchowego. Nadzieja jest procesem oczekiwania na spotkanie z pozaświatowym pięknem, stanem pozytywnego napięcia, związanego jednak też z przebywaniem duszy w ciele, z pragnieniem, aby dusza pozbawiona już ciała, mogła wiecznie przebywać z Bogiem. Ostatecznie najbardziej trwała, religijna cnota u Augustyna to wiara¹⁰. O ile bowiem w tych eschatologicznych przekonaniach pierwsze dwie cnoty są pośrednio związane z cielesnością (nie musielibyśmy wierzyć ani mieć nadziei, gdybyśmy nie przebywali w ciele), to miłość miałaby być tym stanem religijności, który nie opuści nas w życiu przyszłym, jeśli uda nam się zjednoczyć z Bogiem.

Wpływ tej myśli Augustyna, opartej na Liście do Koryntian, było widać zarówno w sztuce ikonicznej, jak i w dogmatyce chrześcijańskiej poprzez późniejszą, systematyczną naukę o trzech cnotach teologalnych¹¹. Można powiedzieć, że jest to fundament moralny konfesyjnej etyki, bez wątpienia pod-

⁸ Platon, *Dialogi. Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, tłum. W. Wytwicki, Warszawa 2000, ss. 150-260.

⁹ Kwestia samej religijności Sokratesa była dyskusyjna w dziejach kultury. Dla jednych Sokrates jest archetypem sceptycznego wolnomyśliciela, zrywającego ze skostniałą tradycją, dla drugich autentycznie pobożną jednostką, poszukującą głębszego znaczenia religijności. Na temat drugiej tezy zob. M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014.

¹⁰ Zob. św. Augustyn, *O wielkości duszy IV*, XXXIII, 70-76 w: *Dialogi filozoficzne*, ss. 408-414 za: A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, ss. 329-335.

¹¹ Dyskurs ten jest kontynuowany we współczesnej, konfesyjnej etyce i pedagogice religii: „cnoty teologalne kierują człowieka do Boga, który jest ostatecznym źródłem i celem człowieka”. M. Mróz, *Cnota jako kategoria pedagogiczna* (hasło), w: C. Rogowski, *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 77.

kreślany także w naukach poprzedniego papieża¹². Moralność oparta na tych cnotach religijnych jest głęboka zakorzeniona w fundamentach duchowych i biblijnych. Przekaz oparty na religijności woluntarystycznej jest rodzajem etyki nastawionej na wpojenie Innemu powyższych cnót (pobożność, wiara, nadzieja, miłość), ale także wzmacnianiu u chrześcijan wartości bojaźni. To również ważna dla konfesyjnej etyki cnota, która wpaja jednostce pewien lęk przed Bogiem. Jak podsumowuje Iuliana Lupu: „najwyższą cnotą jest tutaj posłuszeństwo: człowiek nie ma szczególnego znaczenia, ani wartości w tej mierze, w jakiej podlega władzy, poświęcając życie ideałom religijnym, takim jak na przykład »życie wieczne«”¹³.

Bóg bowiem w tej tradycji teologicznej posiada wprawdzie rozpoznany już atrybut nieskończonego miłosierdzia, ale także równolegle zawiera w sobie bardziej akcentowany atrybut nieskończonej sprawiedliwości. Choć współczesna myśl religijna stara się nie eksponować w przesadny sposób lęku przed piekłem¹⁴, to nie można zapominać, że przez większość rozwoju chrześcijaństwa strach przed potępieniem był fundamentalnym, a nawet tworzącym aspektem zarówno sztuki, jak i kultury średniowiecznej. Współczesny myśliciel religijny Karl Rahner zwracał jednak uwagę na to, że regresywne jest kształtowanie w człowieku, na podstawie bojaźni Bożej, mentalności niewolniczej¹⁵. Jeśli zatrzymać się na tym etapie swoistej pedagogiki strachu, etyka ta nie wyrażałaby zasadniczego postępu moralnego w stosunku do wcześniej przedstawionej postawy kapłana Eutyfrona, dla którego ostatecznie posłuszeństwo bogom jest nieprzekraczalną granicą w pobożnym życiu.

¹² Na temat cnót miłości, nadziei i wiary według Benedykta XVI zob.: *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Warszawa 2006; *Encyklika Spe salvi O nadziei chrześcijańskiej Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich*, Radom 2007 oraz *List Apostolski Porta Fidei w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary*, Kraków 2012.

¹³ I. Lupu, *Demokracja, moralność, religia i wykształcenie*, w: K.M. Cern, P.W. Juchacz, E. Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, Poznań 2009, s. 168.

¹⁴ Znaczenie cnoty miłości stara się zaakcentować obecny papież Franciszek: „Bóg nigdy nie męczy się przebaczeniem nam; to nas męczy proszenie Go o miłosierdzie [...] Nikt nie może nas pozbawić godności, jaką obdarza nas ta nieskończona i niewzruszona miłość” (*Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, w: Papież Franciszek, *Miłość jest łagodna*, Poznań 2014, ss. 19-20). Podobną etykę wolności proponuje także polski teolog ekumeniczny Wacław Hryniewicz: „otwiera się również możliwość nieoczekiwanej pomocy ze strony Boga. Może On ocalić i zbawić każdego, usuwając niewiedzę, zwodnicze motywy wprowadzające w błąd oraz zniewolenie, którego źródłem są grzeszne pragnienia. Taka jest Boska pedagogia uzdrawiania wolności, wyzwalania i przywracania jej prawdziwej celowości”. W. Hryniewicz, *Wolność przed Bogiem nie jest idolem*, <http://teologia.deon.pl/wolnosc-przed-bogiem-nie-jest-idolem/> [10.08.2016].

¹⁵ „Teologia praktyczna powinna ostrzegać przed dwiema skrajnościami – pedagogiką posługującą się groźbą, która spojrzenie na Boga objawienia zastąpi przerażeniem, i lekkomyślną poufałością, w której nie respektuje się już niepojmowalności Boga [...]”. H. Vorglimmer, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 31.

Idąc zatem za tropem Rahnera, moralność z cnotą bojaźni może rozwinąć w stronę religijności rozumianej na sposób sokratejski. Wówczas chrześcijanin nie powinien bać się Boga, lecz utraty własnego zbawienia. Nade wszystko w pogłębionej religijności, kultywującej mądrą bojaźń, chodziłoby o miłowanie Boga nie w sposób instrumentalny (gdzie celem jest zbawienie jednostki), lecz w stronę autoteliczności Boga, miłości do Boga dla niego samego. Przypomina to niektóre nauki mistyczne, np. myśl Mistra Eckharta: „Bóg bowiem zważa nie na rodzaj uczynków, lecz tylko na przepełniające je miłość i pobożność oraz na całą naszą wewnętrzną postawę. Jemu chodzi nie tyle o uczynki, co o wewnętrzną postawę, z której one wypływają, a najbardziej o to, żebyśmy we wszystkim Jego tylko kochali”¹⁶. Ostatecznie jednak ten typ religijności woluntarystycznej nie może w swojej etyce przekroczyć teocentrycznej wizji Boga jako źródła wszelkiego dobra. Chociaż religijność w rozumieniu Eckharta czy Rahnera jest dalece bardziej uduchowioną formą religijności, aniżeli w oportunistycznej pobożności Eutyfrona czy zachowawczej etyce Augustyna, to jest to nadal typ moralności, w którym człowiek świadomie podporządkowuje się Bogu jako celowi swojego życia.

Religijność autonomiczna a moralność

Główny nurt tradycji i myśli chrześcijańskiej jest zbudowany na woluntarystycznej wizji Boga, jako ostatecznej instancji ludzkiego losu. W omawianiu relacji religijności i moralności nie można jednak pominąć innego kierunku religijności europejskiej, w którym akcentowany był intelektualno-autonomiczny wymiar statusu człowieka wobec Boga. Jest to taki rodzaj religijności, w którym podkreśla się zarówno autonomię jednostki i nadrzędność indywidualnego sumienia, jak i przekonanie, że Bóg nie jest apodyktycznym sędzią człowieka, narzucającym mu swoją moralność. Korzystając z metaforyki duńskiego filozofa Sorena Kierkegaarda, symbolem wcześniej opisywanej religijności woluntarystycznej jest prorok Abraham (który postawiony przed próbą wiary, był skłonny zabić swojego syna Izaaka, podporządkowując się woli Boga), a symbolem religijności autonomicznej jest wcześniej przywoływany Sokrates¹⁷, patron indywidualistycznej postawy moralnej. Ten drugi rodzaj religijności autonomicznej można zauważyć nie tylko w świeckiej filozofii starożytnej i nowożytnej, ale także w niektórych prądach myśli chrześcijańskiej.

Przywołany wcześniej Augustyn miał kulturowego adwersarza, Pelagiusza. Ten drugi, brytyjski zakonnik, proponował bardziej optymistyczną od

¹⁶ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* w: tenże, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 43.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Albo, albo*, za: S. Kierkegaard, *Życie prawdziwe. Życie i dzieło chrześcijańskiego filozofa*, Warszawa 1998, ss. 72-77.

swojego przeciwnika doktrynę grzechu pierworodnego. W myśl tej interpretacji, chociaż biblijny Adam był pierwszym sprawcą grzechu, to jednak jego wpływ na człowieka nie był trwały, w sposób dziedziczny. Według mnicha z Wysp Brytyjskich Adam miał moralnie zły wpływ na swoich potomków, przekazując przykład grzeszenia¹⁸. Jednak grzech nie ma niejako w tej układni natury ontologicznej, lecz jest właśnie zepsutym wzorem. Czynienie zła i spustoszenia moralnego w życiu własnym oraz innych ludzi staje się w tym nurcie swoistą nihilistyczną etyką, pozbawioną odniesienia do jakichkolwiek wartości.

Jednak, jeśli prawidłowo odczytujemy doktrynę pelagiańską, jej przesłanie moralne jest mniej pesymistyczne od nauk Augustyna. Otóż w odróżnieniu od wizji doktora Kościoła z Hippony, człowiek posiada w całości narzędzia do osiągnięcia zbawienia. Bóg czeka na nawrócenie się każdej jednostki i jeśli wykazuje ona chęć dobrego życia oraz próbuje żyć zgodnie z wartościami chrześcijańskim, otrzymuje łaskę w sposób automatyczny. Pomoc Boga jest w tej antropologii filozoficznej uzależniona jedynie od postawy i intencji każdego człowieka. Parafrazując jedną ze starożytnych mądrości: „Każdy jest kowalem swojego zbawienia”.

Powyższe rozwiązanie Pelagiusza niesie za sobą ciekawe implikacje moralne. Jeśli uznajemy teocentryczną wizję świata, w której Bóg jest ostatecznym źródłem trwałego szczęścia, ale zarazem bronimy wolności człowieka, do tego stopnia, że jest ona w stanie sama przezwyciężyć grzech, to należałoby afirmować moralność człowieka nie tylko ku wolności, ale przede wszystkim ku odpowiedzialności. Gdyby zło tego świata było w ogromnej części przypadków zależne od człowieka, z wyłączeniem cierpień nietworzonych przez człowieka, to rola etyki opartej na aksjologii zbudowanej na cnocie odpowiedzialności byłaby bardzo ważna. Można by z powodzeniem zapobiec większości zła na świecie i takich cierpień, jak: przemoc, gwałty, konflikty wojenne, jeśli tylko ludzie byli właściwie ukształtowani we wcześniejszym procesie nabywania wartości. Skoro bowiem zło nie ma charakteru ontologicznego, nie jest bytem gnostyckim, trwale wbudowanym w świat komponentem atrybutywnym tej rzeczywistości ziemskiej, to w takim razie jego źródło tkwi w zepsutej moralności i nieprawidłowych wpływach wszelkich czynników formujących, budujących osobowość i korpus wartości człowieka.

Pelagiusza można zatem, obok Sokratesa, uznać za prekursora religijności autonomicznej, czyli takiej koncepcji człowieka i Boga, w której człowiek ma w sobie samym wszystkie środki ku osiągnięciu zbawienia. Bóg jawi się tu nie jako nieco surowy i nadmiernie sprawiedliwy wychowawca (jak w religijności woluntarystycznej), lecz jako przyjaciel swoich podopiecznych. Bóg w takiej kulturowej wizji jest wręcz kimś, kto jako ostatni ocenia ludzi,

¹⁸ Por. *Koncepcja grzechu pierworodnego u Pelagiusza na podstawie jego komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-21*, w: H. Pietras SJ (red.), *Grzech pierworodny*, Kraków 1999.

a raczej tylko cierpliwie czeka na powolne postępy we wzrastaniu moralnym każdego człowieka.

Pelagiańska koncepcja została ostatecznie odrzucona przez zwycięską doktrynę grzechu pierworodnego, współtworzoną przez wpływowego Augustyna¹⁹. Doktryna Kościoła katolickiego spetryfikowała się w kierunku nieusuwalności grzechu z ludzkiej natury. Pierwszy człowiek Adam nie był tylko „złym wychowawcą”, którego możemy dobrowolnie się wyrzec, nie naśladować jego grzechu. Wprawdzie dobra wola człowieka jest istotna i ortodoksyjna moralność chrześcijańska zaleca nad nią pracować, jednak w tej koncepcji kulturowej łaska Boża nie jest uzależniona od ludzkiego postępowania²⁰. Nawet nienaganna moralnie jednostka, pracująca nad najważniejszymi swoimi cnotami, nie może liczyć na pewność zbawienia. W takim rozwiązaniu soteriologia chrześcijańska nie działa jak sprawny proces mechaniczny – dobre życie nie jest tożsame z pewnością należenia do wybranych przez Boga ludzi, zasługujących na życie wieczne.

Jeszcze dalej poszła nowożytna myśl reformatorska – Marcin Luter w ogóle wykluczył dobre uczynki jako cokolwiek przesądzające w boskiej optyce zbawczej²¹. Protestanci luterkańscy uczyli, że liczy się jedynie „sama wiara”. Nie oznaczało to, że należy zaprzestać usiłowań moralnego prowadzenia się i zdać się na libertyński sposób życia. Max Weber, studiując później etyczną genezę nowożytnego kapitalizmu, zauważył, że nowożytnym wzorem, stojącym u moralnych podstaw bogacenia się, była postać purytańskiego, bogobojnego chrześcijanina, który gromadzi cierpliwie majątek, jednak wyzbywa się chęci konsumowania zebranych dóbr doczesnych²².

Pelagianizm jako nurt kulturowy nie zniknął jednak zupełnie z historii chrześcijaństwa²³. Chociaż w średniowieczu dominowały różne wersje

¹⁹ Leszek Kołakowski zauważył: „potępienie Pelagiusza było zatem całkowicie uzasadnione, gdyż mógłby on pozbawić Kościół zagwarantowanej mu instytucjonalnie niewinności. Wierzył on mocno w osobistą odpowiedzialność człowieka i jego zdolność do unikania grzechu oraz zła dzięki wolnemu wyborowi [...]. Nadto w ujęciu pelagiańskim pomoc Boga sprowadza się do środków zewnętrznych – objawienie, przykazania, przykłady – nie zaś do wewnętrznej i niezawodnej łaski, jak chciał Augustyn”. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków 1994, s. 51.

²⁰ Decydujące postanowienia dogmatyczne zaproponował tu II Synod w Orange w 529 r.: „Człowiek nie może nic dobrego bez Boga, Bóg czyni w człowieku wiele dobra, którego nie czyni człowiek; człowiek zaś nie czyni dobra, którego nie daje Bóg, aby człowiek czynił”. I. Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 81.

²¹ Niemiecki reformator, odnawiając nauki Augustyna, w istocie przyjął dość pesymistyczną antropologię moralności, pisząc: „bowiem ze strony człowieka nic nie wychodzi naprzeciw łasce oprócz nieprzygotowania, czy wręcz buntu względem łaski”. M. Luter, *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej*, „Kronos” 4/2012.

²² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 43.

²³ Leszek Kołakowski zauważył: „mimo licznych pism ogłoszonych przez świętego Augustyna przeciwko pelagianom i mimo potępienia ich doktryny przez cesarza, przez papieża i przez kilka soborów [...] herezja ta pojawiała się wielokrotnie w dziejach Kościoła pod różnymi formami. Do pewnego stopnia, wolno powiedzieć, wspierała ją samo istnienie instytucjonalnego ciała kościelnego: Kościół przecież, aby prowadzić swoje dzieło wychowania i nawracania, musiał

religijności woluntarystycznej, podkreślającej bojaźń i proponujące wzorce zależności od Boga, a także akcentujące ostrzegawcze moralnie „piekielne psychozy”²⁴, to jednak w różnych prądach mistycznych pojawiał się także nurt religijności autonomicznej. Jan Szkot Eriugena rozwijał pewne wątki metafizycznej apokatastazy, doktryny powrotu wszystkich bytów przez Chrystusa do Boga w końcu czasów²⁵. Religijność autonomiczna występowała także w mistycyzmie oraz niektórych naukach jezuickich w okresie nowożytności²⁶.

W istocie rozstrzygnięcia eschatologiczne także stanowiły w historii idei religijnych o różnych konsekwencjach moralnych. Jeśli bowiem akcentować dogmat o wieczności piekła²⁷, trzeba z perspektywy chrześcijańskiej filozofii religii rozwijać pedagogikę strachu, opartej na cnocie bojaźni. Z kolei rozstrzygnięcia teologiczne prowadzące do optymistycznej wykładni powrotu całego świata stworzonego do Boga, bez żadnych wyjątków, i zważywszy na Jego moc miłości, prowadzi do rozwiązań w kierunku etyki miłości i odpowiedzialności, jako wiodących cnót moralnych.

Oczywiście obie propozycje kulturowe są tu wyostrzone, stanowią niejako religijne „typy idealne”²⁸, nieistniejące w czystej postaci w doktrynie chrześcijańskiej pojmowanej jako całości. Katechizm współczesnego Kościoła katolickiego proponuje niejako kompromisowe rozwiązanie²⁹, zachowując elementy zarówno augustynizmu, jak i w mniejszym stopniu dawnego pelagianizmu. W takiej wersji konfesyjna etyka okazuje się zatem subdyscypliną teologii, zawierającą heterogeniczny potencjał różnych rozwiązań antropologicznych i etycznych, akceptowanych przez Kościół. Stawiam tu hipotezę – biorąc pod uwagę współczesne przemiany religijności, m.in. ewidentne przejawy sekularyzacji młodzieży w Polsce i niewielką skuteczność lekcji religii³⁰ (młodzież nie tylko nie posiada wysokiej wiedzy religijnej, ale odrzuca w dużej mierze styl moralności proponowany na większości spotkań z religii

skodyfikować system powinności i nagród dla wiernych; musiał rozdzielać łaski stosownie do prawnego porządku, a więc ograniczyć prawnymi kodeksami ideę swobodnie i darmo dawanej łaski”. L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 57.

²⁴ Por. G. Minois, *Historia piekła*, Warszawa 1996.

²⁵ Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Warszawa 2003, s. 124.

²⁶ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, ss. 99-171.

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 253.

²⁸ Typy idealne w rozumieniu Maxa Webera: Zob. Z. Drozdowicz, *Weberowski model badań historycznych*, „Nauka” 3/2019, s. 119.

²⁹ Taki kompromis teologiczny pomiędzy tymi nurtami można dostrzec w stwierdzeniu: „Łaska należąc do porządku nadprzyrodzonego, wymyka się naszemu doświadczeniu i może być poznana jedynie przez wiarę. Tak więc nie możemy opierać się na naszych odczuciach czy naszych uczynkach, by na ich podstawie wnioskować, że jesteśmy usprawiedliwieni i zbawieni. Jednak zgodnie ze słowami Chrystusa: »Poznacie ich po owocach« (Mt 7,20), rozważanie dobrodziejstw Boga w naszym życiu i w życiu świętych daje nam pewność, że łaska działa w nas i pobudza nas do coraz większej wiary [...]”. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, cyt wyd., s. 461.

³⁰ J. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży*, Kraków 2015, ss. 313-315.

w szkole) – że współczesna katecheza jest w zbyt dużym stopniu oparta na religijności woluntarystycznej, a w zbyt małym na religijności autonomicznej.

Także współczesna myśl religijna w Polsce wydaje się, że posiada niewykorzystany potencjał autonomiczny z perspektywy religioznawczej. Istnieją publikacje myślicieli religijnych³¹, którzy wskazują na wolność i miłość jako nadal nierozpoznane w pełni wartości chrześcijańskie, które można traktować w sposób mniej apodyktyczny, jako odgórnie narzucone aksjologie, a bardziej je odkrywać w duchu samowychowania opartego na antropocentrycznych przesłankach człowieka jako istoty niebojącej się Boga – a bardziej szukającej w nim jeśli nie równorzędnej, to przynajmniej bardziej partnerskiej relacji duchowej.

Religijność świecka a moralność

Sformułowanie „religijność świecka” brzmi jak oksymoron, sprzeczność, która nie może być spójną koncepcją teoretyczną. Jeśli bowiem rozważać jakiegokolwiek przejawy religijności, wydaje się, że można to tylko robić w powiązaniu z jakąś konkretną doktryną i konfesją. Można w tym rozumieniu mówić np. o religijności chrześcijańskiej, katolickiej, protestanckiej czy hinduistycznej. Klasycznie interpretując bycie religijnym jako utrzymywanie więzi z czymś świętym (Bogiem, Absolutem, Brahmanem), trudno odnosić się do religijności, nie mając na myśli jakiejś relacji człowieka z czymś sakralnym, przekraczającym widzialny i świecki świat doczesny.

Współczesne nauki o religii zauważają jednak coraz więcej złożoności w mozaice dzisiejszych postaw ludzkich i światopoglądowych. „Płynność” dzisiejszego społeczeństwa, pogłębianie się indywidualnych postaw życiowych oraz coraz powszechniejsze inklinacje do budowania sprywatyzowanych „małych” wizji świata, dalekich od ortodoksji dawnych narracji, powoduje, że możemy mówić o istnieniu religijności świeckiej. Te refleksje korespondują z nurtem socjologii duchowości³², w którym zauważa się ową niejednoznaczność dzisiejszych postaw religijnych.

Człowiek świecki, czy inaczej zsekularyzowany, może chcieć utrzymywać pewien substytut religijności w swoim życiu. Wciąż można utrzymywać bowiem nie tylko z tym, co przekracza ten świat, co go transcenduje. Jeśli zgodzić się z powyższą koncepcją, relację o charakterze *quasi*-religijnym można także nawiązać np. z naturą czy przyrodą. Wówczas mamy pewien przykład religijności świeckiej, która jest ukierunkowana na ten świat, choć niekoniecznie generuje postawy materialistyczne czy konsumpcyjne. Jeśli

³¹ Mam na myśli takie publikacje, jak: L. Wiśniewski, *Blask wolności*, Kraków 2015; R.M. Rynkowski, *Zrozumieć wiarę*, Kraków 2015. W obu książkach autorzy podkreślają znaczenie autonomii sumienia oraz racjonalnego podejścia do spraw wiary i wolności myślenia.

³² J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, ss. 13-17.

spojrzeć na historię idei filozoficznych i religijnych, to tego typu tendencje znajdziemy w starożytnej myśli stoików u Marka Aureliusza, który pisał o jedności człowieka ze światem oraz o uniwersalnej, kosmopolitycznej współpracy wszystkich ludzi³³. W wiekach średnich dominują teistyczne wizje religijności, chociaż ponownie pewne elementy religijności świeckiej, pozostającej w tym świecie, znajdziemy w mistyce nadreńskiej u Mistrza Eckharta³⁴. W nowożytności koncepcje panteistyczno-religijne można już dobrze zlokalizować w filozofii religii Giordana Bruna oraz Barucha Spinozy³⁵. Obydwaj dużo pisali o Bogu, który jest w tym świecie, nieoddzielony od nas żadną barierą. Według Spinozy „żadna substancja prócz Boga nie może ani istnieć, ani być pojęta”³⁶. W refutacji niektórzy adwersarze posądzali nowożytną filozofię o antyrealizm i antyteizm³⁷. W odniesieniu do odmian tych stanowisk Zbigniew Drozdowicz zreasumował: „ateista to ktoś, kto nigdzie nie widzi Boga, natomiast deista i panteista wręcz przeciwnie – widzi Go wszędzie, przy czym ten drugi chciałby Go czcić nawet w »żdźble słomy« (bo dla niego Bóg to nie żadna nadprzyrodzona osoba, lecz tkwiąca w naturze siła duchowa)”³⁸.

Religijność świecka, oparta na panteizmie, niesie za sobą określone konsekwencje moralne. Jeśli spojrzeć z perspektywy tej filozofii religii, nastawionej na szukanie *sacrum* w tym świecie, wypełnionym boskością, to praktyczno-moralnym wnioskiem byłaby skłonność do kształtowania Innego w duchu holizmu. Powinnością staje się tu takie wpływanie na ludzi, aby uzmysłowić im ich rozliczne i głębokie powiązania z wszystkimi istotami ludzkimi. Człowiek nie jest odizolowaną od innych wyspą. Jak pisał Marek Aureliusz: „często rozmyślaj nad związkiem wszystkiego we wszechświecie i wzajemnym rzeczy stosunku. Albowiem wszystko jest jakby związane nawzajem i wszystko w myśl tego jest sobie przyjazne. Jedno bowiem jest skutkiem drugiego. A to wskutek ciągłego ruchu i zgodności i jedności materii”³⁹. W filozofii stoickiej starożytnego cesarza wprawdzie można odszukać pewne elementy zniechęcenia w stosunku do innych ludzi, tak jak w innym fragmencie: „z czegoż bowiem jesteś niezadowolony? Z przewrotności ludzi? Zastanowiwszy się jeszcze raz nad tym – co jest rzeczą rozstrzygniętą – że stworzenia rozumne istnieją dla wzajemnej pomocy i że wyrozumiałość jest częścią sprawiedliwości, i że błędzą wbrew swej chęci, i nad tym, ilu to ludzi zmarło i w proch się rozsypało, którzy z sobą nawzajem walczyli, nawzajem się podejrzewali, nienawidzili, szli z sobą na noże – o tym pomyśl i odpocznij

³³ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, Kęty 2003.

³⁴ W. Szymona, *Mistrz Eckhart – mistyk codzienności*, <http://www.deon.pl/215/art,151,mistrz-eckhart-mistik-codziennosci.html> [10.03.2016].

³⁵ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 2014, ss. 114-124, 211-233.

³⁶ B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1954, s. 20.

³⁷ W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 2004, ss. 135-142.

³⁸ Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Poznań 2004, ss. 113-114.

³⁹ M. Aureliusz, *Rozmyślania...*, cyt. wyd., s. 53.

wreszcie!”⁴⁰ Ostatecznie jednak Aureliusz kultuwyje pewien rodzaj melancholijnej religijności świeckiej, która widząc przemijalność i ulotność tego świata, jednocześnie nie spogląda, jak później chrześcijanie, w „królestwo nie z tego świata”, lecz próbuje pozostać w tym świecie, starając się wniknąć w niej z racjonalnej i panteistycznej perspektywy. Moralność religijności świeckiej implikowałaby zatem normami wspierającymi nasze poczucie nieodrębności od innych ludzi, odnajdywanie tego samego, rozumnego korzenia, jaki jest wspólny dla wszystkich ludzi. Takiej moralności towarzyszyłaby wartość uniwersalności i jedności wszelkiego stworzenia. Należałoby budować społeczeństwo zjednoczone w duchu solidarności obywatelskiej, szukającej ponadpartykularnej nici porozumienia między ludźmi. Aureliusz i inni stoicy dążyli do tego, aby wyjść poza ciasne ograniczenia swojego kręgu rodzinnego i najbliższych znajomych ku mniej znanym nam jednostkom, tylko pozornie dla nas obcym i odległym. Taka moralność, oparta na tej specyficznej religijności świeckiej, mogłaby budować bardziej zjednoczony i ufny w swoje siły świat świadomych oraz rozumnych jednostek. W istocie Cesarstwo Rzymskie u szczytu swojej potęgi było pewnym kulturowym spełnieniem tych ideałów⁴¹, a historyczne próby jego późniejszego odbudowania stanowiły tęsknotę do świata, w którym ludzkość przełamuje swoje podziały etniczne i religijne, w imię świadomej jedności całego rodzaju człowieczego.

W pewnym sensie ideał moralny jedności tego świata, szukania duchowości w tym, co profaniczne, odżył na nowo także w chrześcijańskiej filozofii religii. Obecny papież Franciszek, reaktywujący tradycje franciszkańskie, propaguje pewne wzorce religijności świeckiej. Ten etos charyzmatycznej świeckości widać zarówno w papieskim sposobie bycia, cechującym się skracaniem dystansu do wiernych i skromnym unikaniu podkreślania szczególnego statusu biskupa Rzymu⁴². W swoich dokumentach nawiązuje do niesprawiedliwości i problemów tego świata, bez bezpośredniego i łatwego odwołania do „nagród w tamtym świecie”. Jego encyklika *Laudato Si* jest publikacją w znaczącym stopniu poruszającą problemy ekologiczne Ziemi oraz kwestie nierówności społeczno-ekonomicznych, dotyczących szczególnie biedne i słabo rozwinięte kraje Południa⁴³. W tej zaangażowanej społecznie aktywności papieża Franciszka można zauważyć z pewnością ambicje etyczne. Namiestnik zachodniego chrześcijaństwa niejako stara się wykorzystać autorytet swojego urzędu kościelnego do pozytywnego ukształtowania umysłów wiernych, którzy być może w zbyt małym stopniu angażowali się dotąd w sprawy społeczne i omijali obojętnie niewidoczną w zamożnych krajach biedę.

⁴⁰ Tamże, s. 30.

⁴¹ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 2002, ss. 36-38.

⁴² A. Ivereigh, *Prorok: biografia Franciszka, papieża radykalnego*, 2015, Bytom 2015, ss. 429-460.

⁴³ Encyklika *Laudato Si* w trosce o wspólny dom, Częstochowa 2015.

Religijność postsekularna a moralność

Odmianą współczesnej religijności, partycypującej w świeckości, jest jej postsekularna odnoga. Termin „postsekularyzm” można przypisać Jürgenowi Habermasowi⁴⁴ i jest nieco młodszy od pojęcia „postmodernizm”. Niemiecki filozof kilkanaście lat temu zwrócił uwagę na osobliwość momentu dziejowego, w jakim znalazły się zachodnie społeczeństwa europejskie. Z perspektywy filozofii religii jest to sytuacja zaawansowanych procesów sekularyzacyjnych, które w głęboki sposób zmieniły tkankę duchową Niemiec, Anglii, Skandynawii i innych krajów rozwiniętej Europy. Daleko posunięta racjonalizacja w duchu oświeceniowym doprowadziła do realizacji ideałów postępu, zarówno w rozumieniu technicznym, jak i obyczajowym. Znaczna grupa ludzi nie deklaruje żadnej przynależności religijnej (34%), a z tych, którzy należą do któregoś z kościołów chrześcijańskich w Niemczech (58%), tylko nieduża mniejszość praktykuje regularnie⁴⁵. Jednocześnie zwiększa się ilość przedstawicieli innych niż chrześcijańska religii, w tym szczególnie islamu, ale także ruchów ezoterycznych czy parareligijnych.

Peter Berger zauważył, że choć laicyzacja zachodnich społeczeństw jest mocno rozwinięta, to jednak nie ma przesłanek ku temu, by uznać, że kiedyś się definitywnie ów proces sekularyzacji zakończy zanikiem religii⁴⁶. Siła *sacrum*, zarówno w wymiarze pozytywnym (nadal liczne kościoły i religie są aktywne, nawet jeśli są mniejszością w zeświecczonym społeczeństwie), jak i negatywnym (groźba resentymentu względem laickiego świata ze strony ekskluzywistycznych postaw wśród niektórych wyznawców). W propozycji Habermasa należało dokonać nowego etapu przejścia do „społeczeństwa postsekularnego”, czyli takiego, w którym znalazłoby się miejsce dla wspólnego przebywania ze sobą zarówno laickich jednostek, jak i nadal religijnie nastawionych (w rozumieniu woluntarystycznym lub autonomicznym) do świata osób. Aby to zrobić, należałoby wypracować nowy język, w którym znalazłoby się miejsce na translatorykę pojęć religijnych na świeckie i *vice versa*. Jednym z przejawów postsekularnej postawy Habermasa było dyskusyjne spotkanie z kardynałem Ratzingerem w 2004 r.⁴⁷

Powyższej koncepcji towarzyszy etyka, którą można określić moralnością inkluzywną. Podstawowym bowiem wymogiem sukcesu projektu „społeczeństwa postsekularnego” byłoby ukształtowanie w ludziach, partycypu-

⁴⁴ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012, s. 123.

⁴⁵ <https://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/de/rubriken/gesellschaft/freie-religionsausuebung> [10.03.2016].

⁴⁶ P. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 5/2009-2010, s. 91.

⁴⁷ J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization*, San Francisco 2005.

jących w tym społeczeństwie, postawy otwartości na odmiennie myślącą jednostkę. Miałoby do tego dojść poprzez wzajemne porozumienie między ludźmi myślącymi w kategoriach świeckich i religijnych. Aby tego dokonać, potrzebna byłaby antyfundamentalistyczna edukacja, wspierająca postawy naukowe, jednak bez roszczeń do wyłączności wiedzy naukowej jako absolutnej (Habermas zdystansował się także do światopoglądu naturalistycznego jako potencjalnie niebezpiecznego dla człowieczeństwa⁴⁸). Niektórzy badacze kategorii postsekularności zwracają także uwagę na zastosowanie tego pojęcia nie tylko w odniesieniu do sytuacji kulturowej i religijnej Europy, ale także do szeroko rozumianego ustawodawstwa unijnego, w pewnej mierze opartego na zrozumieniu, że w kulturze zachodniej równolegle istnieją różne systemy aksjologiczne. Jadwiga Staniszkis doszukiwała się w niektórych dokumentach unijnych postsekularnej praktyki, polegającej na zaakceptowaniu różnorodności niespójnych aksjologii w różnych społeczeństwach europejskich, bez inklinacji do ich znoszenia czy doprowadzania do konfrontacji sprzecznych wartości⁴⁹. Na poziomie moralnym oznaczałoby to przygotowanie ludzi do funkcjonowania w duchu relatywności różnych aksjologii, w tym religijnych w kulturze europejskiej. Innymi słowy *homo postsaecularis* to człowiek ukształtowany na kogoś, kto jest świadomy heterogeniczności wartości europejskich, a jednocześnie nie dąży do ich selektywnego czy arbitralnego zniesienia. Religijność postsekularna wyrażałaby się w kulturze postoświeceniowej, która nie dąży już do kształtowania ludzi wedle wielkich narracji racjonalistycznych (Postęp, Ludzkość, Nauka), lecz starając się zachować ich dziedzictwo, pragnie jakiegoś konsensusu i współistnienia z tradycyjnymi wartościami religijnymi. W pewnym sensie jest to nawiązanie do przekonania Leszka Kołakowskiego, że zarówno Oświecenie, jak i chrześcijaństwo są już zbyt osłabione, żeby ze sobą nadal walczyć, zatem należy dążyć do dialogu tych dwóch formacji kulturowych⁵⁰.

Korespondującą z powyższymi przemyśleniami koncepcję moralności starał się zastosować poprzedni papież Benedykt XVI, świadomy powyższej postsekularnej sytuacji duchowej Europy: „wpływ atmosfery ukształtowanej przez sekularyzację na codzienne życie sprawia, że coraz trudniej jest potwierdzać istnienie prawdy. Widzimy, że pytanie o Boga praktycznie nie należy już do pytań, które człowiek sobie stawia. Odpowiedzi na potrzeby religijne przybierają postać duchowości indywidualistycznej bądź różnych form neopogaństwa czy ogólnej postawy relatywizmu. Ryzyko to nie powinno jednak przysłańiać pozytywnych rzeczy, które chrześcijaństwo nauczyło się w konfrontacji z sekularyzacją. *Saeculum*, w którym współistnieją wierzący

⁴⁸ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003.

⁴⁹ J. Staniszkis, *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 100.

i niewierzący, stanowi coś, co jest im wspólne: człowieczeństwo. Właśnie ten ludzki element, który jest naturalnym punktem wnikania wiary, może stać się szczególnie sposobnym miejscem ewangelizacji. To w pełnym człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu zamieszkała pełnia bóstwa⁵¹. Oczyszczając człowieczeństwo na podstawie człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu, chrześcijanie mogą spotkać się z ludźmi zsekularyzowanymi, którzy nadal jednak zadają sobie pytania o to, co jest po ludzku ważne i prawdziwe. Konfrontacja z tymi poszukującymi prawdy pomaga chrześcijanom oczyścić własną wiarę i dojrzewać w niej. Wewnętrzna walka tych osób, które poszukują prawdy, choć nie mają jeszcze daru wiary, jest niezawodnym bodźcem, abyśmy pełniej się angażowali w dawanie świadectwa i życie wiarą, aby prawdziwy obraz Boga stał się dostępny dla każdego człowieka. W tym względzie, z odpowiedzi wynika, że wielkie zainteresowanie wzbudziła inicjatywa »Dziedziniec pogan«⁵². Inicjatywę tę rozwijano od 2012 r. i w pewnym sensie stała się ona elementem krajobrazu postsekularnej duchowości Europy ostatnich kilku lat, gdzie doszło do ciekawych spotkań przedstawicieli kultury świeckiej z chrześcijanami. Wpisuje się to w nowy model moralności, w którym nie kształtuje się już innego w duchu przekonania go do swoich wartości, lecz raczej przekazuje się Innemu postulat dialogu, w imię niewystarczalności żadnego z dominujących systemów wartości w Europie.

Zasadne staje się tu pytanie, jak owa wypracowana religijność postsekularna poradzi sobie z nowymi kryzysami nękającymi Europę, np. z falą uchodźców z krajów Afryki oraz Bliskiego Wschodu? Czy moralność w duchu religijności postsekularnej można także rozciągnąć na przybyszy z innej kultury niż oświeceniowa oraz chrześcijańska? Jak zauważają polscy badacze: „w sytuacjach codziennych ocena moralna decyduje o tym, z kim przestajemy, a od kogo stronimy, zaś w sytuacjach krańcowych może decydować o życiu lub śmierci ocenianej osoby. W ocenach moralnych pobrzmiewa absolut, chciałoby się więc, aby były one bezsporne, zasadne, a przede wszystkim oparte na obiektywnych i powszechnie akceptowalnych kryteriach. Z drugiej strony z owym obiektywizmem i powszechną zgodą jest wielki problem, ponieważ gołym okiem widać, że zgody nie było, nie ma i zapewne nigdy nie będzie [...] ludzkie kultury niezmiernie się różnią wyznawanymi wartościami i sposobami ich realizacji”⁵³.

⁵¹ Zob. Kol 2,9.

⁵² http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_pl.html [10.03.2016].

⁵³ B. Wojciszke, K. Bocian, M. Parzuchowski, A. Szymkow, *Nieuchronna tendencyjność ocen moralnych*, „Nauka” 3/2014, s. 45.

Juliusz Iwanicki – RELATIONS BETWEEN RELIGIOSITY AND MORALITY IN CHRISTIAN AND SECULAR CULTURE: FOUR TYPES OF RELIGIOSITY

The article analyses the relations between religiosity and morality. The category of religiosity in the study of religion is rarely compared with morality seen in a historical-cultural perspective. The main cultural context studied here is both Christianity in its different ideological variants and secular culture. Using the method of a historical-cultural comparative study, the author proposes four types of religiosity, which are then related to morality. The first type of religiosity, a voluntarist one, can be traced back to St. Augustine and represents a type of morality ascribed to traditional Christian orthodoxy. The second type of religiosity, an autonomic one, is more liberal and its origins can be found in the Socratic thought and the doctrine of Pelagianism. The third and fourth currents of religiosity represent a secular and post-secular type of morality which are also ideologically and historically inspired. The conclusions of the article point to the ambiguity of the research problem posed and different possible moral and ethical conclusions resulting from the comparisons.

MATEUSZ DEKER

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

„Practice and all is coming” – o popularności praktyki jogi na świecie

Spółecznie odczuwalny kryzys współczesnych wartości i kultury wydaje się przyczyniać do coraz szerszego odchodzenia od tradycyjnych narracji i poszukiwania indywidualnych koncepcji porządkujących świat. Tendencje te uwidaczniają się m.in. w zainteresowaniu myślą dalekowschodnią – mam tu na myśli oparte na idei kontroli umysłu formy sztuk walki, medytacji czy jogę. Ta ostatnia, przez swą popularność będącą już fenomenem społeczno-kulturowym o zasięgu światowym, stała się przedmiotem badań współczesnej nauki. Pojawienie się jogi w świadomości zachodniej zrównuje się w czasie z wystąpieniem Swamiego Vivekanandy na Światowym Kongresie Religii w Chicago w 1893 r. Od tego czasu, ulegając różnym zmianom i transformacjom, zyskując na sile w ruchach kontrkulturowych lat 70. zainteresowanie Zachodu tą techniką wydaje się osiągać swój szczyt właśnie w czasach obecnych.

Z przeprowadzonych w 2004 r. badań wynika, że ponad 200 mln ludzi poza Indiami praktykowało jogę na całym świecie. Rosnące zainteresowanie tą praktyką powoduje, że pojawia się ona w komercyjnej ofercie klubów sportowych, siłowni, ośrodków wypoczynkowych. Powstają szkoły jogi zapewniające zainteresowanym codzienną praktykę, coraz chętniej wykorzystuje się metody jogi przy terapii lub rehabilitacji. Festiwale i spotkania z jogą na świeżym powietrzu często stają się nieodłącznym elementem miejskiego krajobrazu wielu miejsc na świecie. Jednym z największych jest festiwal organizowany na nowojorskim Time Square, gromadzący setki praktykujących osób. W wielu miejscach świata obchodzony jest, ustanowiony przez NATO przed dwoma laty, Światowy Dzień Jogi. Wzrasta liczba czasopism poświęconych jodze (tylko w Polsce w ciągu ostatnich trzech lat

pojawiły się na rynku wydawniczym trzy magazyny w całości poświęcone jogie), publikacji książkowych, rynek akcesoriów do praktyki jogi kwitnie. Rośnie nawet ilość „stylów” jogi, wymieniając tylko kilka najnowszych: *air yoga*, *hot yoga*, *aqua yoga*, *acro yoga*. Są to nierzadko techniki luźno oparte na koncepcjach indyjskich, korzystające raczej ze słowa klucza, jakim stało się słowo „yoga”, w celu przyciągnięcia większej liczby ludzi. „Yoga” to już nie tylko pojęcie kojarzone z charakterystyczną aktywnością fizyczną w postaci ćwiczeń, ale także z szeroko pojętym rynkiem. Pewna firma komputerowa jest producentem całej linii komputerów, notebooków i tabletów z serii „Yoga”. W jednym ze spotów reklamowych dotyczących notebooka z możliwością dowolnego manipulowania ekranem widnieje hasło: „Oto Ultrabook, który dosłownie gnie się w tył, żeby przyciągnąć Twoją uwagę”. Jednak pomimo takiej trywializacji dla dużej liczby ludzi joga to coś więcej niż tylko zestaw ćwiczeń fizycznych na chustach, w wysokiej temperaturze, w wodzie, wykonywanych w parach ćwiczeniach gimnastycznych. Czy joga jest współcześnie wyłącznie modą kulturową? Czym obecnie jest praktyka jogi dla jej adeptów na całym świecie?

Odchodzenie od narracji tradycyjnych jest coraz częściej obserwowanym i badanym przez współczesną naukę zjawiskiem. Powszechna staje się tendencja do rezygnowania z rozwiązań oferowanych przez zachodnie instytucje polityczne i religijne na rzecz tzw. innowacji religijnych, które wydają się być ściśle powiązane z coraz mniejszą wiedzą dotyczącą własnej religii oraz zanikającą wiarą w jej założenia. Charakteryzując współczesne chrześcijaństwo, Peter Sloterdijk pisze wręcz o spłyceniu i „rozciągnięciu” tradycyjnej duchowości i wiary. Według tego skandynawskiego kulturoznawcy: „Można końcową pozycję kampanii chrześcijańskiej podsumować formułą, że ta religia łączy dziś względne maksimum rozprzestrzenienia z względnym minimum intensywności. Stan chrześcijaństwa dowodzi, że może ono przeżywać nie tylko imperialne, lecz także duchowe *overstretching*”¹.

W sytuacji zaniku i spłycenia wiary tradycyjnej na sile zyskują nowe struktury nadające rzeczywistości sens. Rezygnacja z rzeczywistości boskiej transcendencji sprzyja niewątpliwie poszukiwaniom boskości w sferze immanentnej oraz rozwojowi duchowości wewnętrznej opartej na własnym „ja”. Świat i człowiek przestają być postrzegane jako dzieła Boga odbijające jego doskonałość na rzecz przekonania o ich emanacyjnym charakterze. Są one niejako częścią boskości. Odchodząc od tradycyjnych zachodnich narracji, współczesny człowiek czerpie z różnych myśli i koncepcji, w tym filozofii Orientu, budując własny, indywidualny, prywatny obraz świata. Budowanie religii indywidualnej, o której pisał Thomas Luckman w swojej *Niewidzialnej*

¹ P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Aletheia, Warszawa 2013.

religii², wydaje się być ściśle powiązane ze spłyleniem oraz rozciągnięciem duchowości tradycyjnej.

Co ciekawe, powrót do własnego „ja” wydaje się być charakterystycznym symptomem czasów wielkich zamian i kryzysu. Rzeczywistość „pęknięta”, „uszkodzona” jest na powrót scalana i naprawiana poprzez zabiegi odwołujące się do indywidualnych uzdolnień i cech ludzkich. Odrzucenie transcendentnego bóstwa na rzecz immanentnej boskości było charakterystycznym elementem pojawienia się gnozy w historii, o którym pisał Gilles Quispell w swoim studium. Gnoza: „jest momentem uwewnętrznienia i pogłębienia nieznanych obszarów ducha. Rys ten jest znamieny dla całego zmięchu antyku. Człowiek stanął zdumiony i oczarowany przed głębią, którą dostrzegł w sobie. Zgubił swoje miejsce we wszechświecie: kosmos stawał się coraz bardziej odbóstwiony i wypełniał się demonami. Polis, imperium nie stanowiły już organicznego związku: państwo było sterowaną organizacją biurokratyczną, która nie potrzebowała jednostki, a wielkie miasta czyniły człowieka niewypowiedzianym samotnym. Pozostawała jedynie ucieczka w erotykę i ucieczka w samego siebie. Oznacza to, że kultura ta umierała i była skazana na ostateczną zagładę”³.

Klasyczna myśl indyjska wraz ze swoimi ścieżkami (*darśana*), w których wyzwolenie jest osiągalne poprzez indywidualne zabiegi i praktyki jednostki, jest także taką próbą poradzenia sobie z warunkami zewnętrznymi. Niewątpliwie wynika ona z niezadowolenia z zastanego świata wraz z jego strukturami, jednak nie jest tylko „ucieczką w samego siebie” przed kończącą się i umierającą kulturą.

Przekonanie charakterystyczne dla myśli wschodniej mówiące o wszechobecności cierpienia i bólu w świecie jest wspólne filozofii indyjskiej. Ortodoksyjne systemy (*darśany*) indyjskie różnie definiują techniki prowadzące do wyzwolenia, jednak wszystkie one przyznają wolności najwyższą wartość. Założenia ontologiczne jogi, przejęte od szkoły *sankhyi*, wyróżniają dwie rzeczywistości: materialną (*Prakryti*) i duchową (*Purusza*). Pierwiastek duchowy jest wyłącznie biernym obserwatorem uwikłanym w materię, która stara się do niego jak najbardziej upodobnić swoje wytwory, osiągając coraz subtelniejsze poziomy (jak świadomość czy umysł). Joga jest zdefiniowana w *Jogasutrach* jako „powściągnięcie zjawisk świadomości”⁴, stąd zadanie, które stoi przed adeptem polegać ma na przezwycięzeniu metafizycznej niewiedzy dotyczącej właściwej jego natury. Czy taki sam cel stawiają sobie współcześni jogini praktykujący na całym świecie?

² T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Nomos, Kraków 2006.

³ G. Quispel, *Gnoza*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 77.

⁴ L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komenatrz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, PWN, Warszawa 1986, JS I,2., s. 5.

Coraz większa popularność technik jogi oraz pozostałych koncepcji orientalnych zdaje się być przykładem podjęcia wysiłku odbudowania sensu i poradzenia sobie z nieustannie zmieniającymi się warunkami. Na przykładzie Ashtanga Vinyasa Jogi, którą współcześni badacze, jak Mark Singleton, kategoryzują jako jogę posturalną, warto pokazać, że jest to praktyka wypełniająca i zaspokajająca odczuwany brak i potrzebę duchowości indywidualnej.

Ashtanga Joga swoje podstawy czerpie z jogi klasycznej (*ashtanga* oznacza „ośmiocłonową” jogę znaną z *Jogasutry* Patańdzalego), hatha jogi średniowiecznej, a także koncepcji nowożytnych – głównie myśli Swamiego Vivekanandy. Nie można też zapominać o naukach Trimulaya Krishnamacharii, indyjskiego guru jogi, nazywanego „ojcem współczesnej jogi”⁵, które w znacznej mierze składają się na obecny kształt Ashtanga Vinyasa Jogi.

Mówiąc o praktyce Ashtanga Jogi, można wskazać jej dwa aspekty – fizyczny i duchowy. Pierwszy z nich odnosi się do wykonywania określonej sekwencji *asan* (pozycji ciała) w celu wzmocnienia i szeroko rozumianego uzdrowienia ciała. System ten składa się z sześciu serii, w których sekwencje pozycji ulegają zmianie, a ich poziom trudności rośnie. Opanowanie poszczególnych *asan* wiąże się z coraz doskonalszym opanowaniem własnego ciała, a to w konsekwencji prowadzi do zapanowania nad umysłem. Mistrzowie i nauczyciele omawianego systemu kładą ogromny nacisk na czas praktyki. Krishnamacharia w jednym ze swoich dzieł stwierdza: „wstań przed wschodem słońca i ukończ praktykę *asan*, codziennych rytuałów i uwielbienia”⁶. Zgodnie z komentarzem do powyższego fragmentu godziny poprzedzające świt to czas, w którym poziom *guny sattwy* (cechy świetlistości, jasności) jest najwyższy. Dzięki temu organizm człowieka zostanie przesiąknięty tą cechą, ułatwiając przejrzystość myśli i czynów.

Jednocześnie niezwykle ważna jest powtarzalność i systematyczność powyższych praktyk. Docelowo praktyka *asan* ma być praktyką codzienną, ponieważ daje ona równowagę umysłu niezbędną do całkowitego jego opanowania. Komentując wers 21, dotyczący codziennej praktyki, Deshikar zauważył: „Powyższy wers mówi o konieczności utrzymania praktyki jogi oraz o owocach, które przynosi ich praktyka. Odnosi się do sutry I.14., w której Patańdzali podkreśla długoterminowość, ciągłość oraz oddanie w praktyce jako podstawy dla osiągnięcia skoncentrowanego umysłu. Szczególnie łączy on codzienną praktykę *asan* z osiągnięciem stabilności umysłu”⁷.

Z wywiadów bezpośrednich przeprowadzonych w trakcie mojego trzymiesięcznego pobytu w Mysore w Indiach⁸ z osobami praktykującymi wynika,

⁵ Zob. A. Świerżowska, *Joga – droga do transcendencji*, WAM, Kraków 2009.

⁶ Krishnamacharya, *Yogāñjalisāram*, KYM, Chennai 2013, s. 54.

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ W roku 2015 spędziłem trzy miesiące w Krishna Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute, swoją podróż powtórzyłem w roku 2016, przebywając w instytucie dwa miesiące. W trakcie obu

że zdecydowana większość z nich planuje swój dzień, dostosowując go do porannej praktyki *asan*⁹. Jest ona podstawą i punktem wyjścia dla reszty obowiązków. Powodami opuszczenia praktyki byłyby: podróż uniemożliwiająca rozłożenie maty, choroba, obowiązki rodzinne.

Taka regularność praktyki oraz wpisywanie jej w plan całego dnia prowadzi nieuchronnie do pytania o znaczenie samej praktyki Ashtangi dla jej adeptów. Odpowiedzi, których najczęściej udzielano na pytanie o znaczenie i cel praktyki to: opanowanie umysłu, oczyszczenie ciała, utrzymanie emocjonalnej i duchowej równowagi, zbudowanie relacji z bogiem, skoncentrowanie umysłu oraz utrzymanie go w tym stanie w ciągu dnia.

Biorąc pod uwagę powyższe odpowiedzi, można wysunąć twierdzenie o podejmowaniu praktyki jogi w celu ponownego tworzenia struktur sensu opartych na własnym „ja”. Z badań przeprowadzonych w 2008 r. wynika, że coraz powszechniejsze wśród Polaków stają się obawy o własne zdrowie psychiczne. Częściowo uzasadnia to przyczyny, dla których podejmowana jest praktyka jogi. Jako bodźce wpływające na pogorszenie zdrowia psychicznego Polacy podają: bezrobocie 62%, powszechny kryzys rodziny 53%, problem z alkoholem i używkami 46%, bieda 37%, niepewna przyszłość 24%, zbyt szybkie tempo życia 20%¹⁰. Osoby ankietowane często odpowiadały, że joga pomaga im poradzić sobie z ciężkimi sytuacjami życiowymi, wskazywali na polepszenie nastroju czy zmniejszenie niepokoju¹¹. Współczesna joga posturalna wykorzystywana jest w fizjoterapii i rehabilitacji, duża grupa praktykujących podkreśla ogromny wpływ, jaki praktyka jogi ma na ich kondycję fizyczną i psychiczną.

Osoby badane przez Koneckiego podkreślały rolę, jaką odegrała praktyka jogi w wyjściu z ciężkich sytuacji w życiu, ale także „przypisują jodze znaczenie poprawy jakości życia. Jest to znaczenie, które dotyczy całości przemian, zarówno psychicznych, fizycznych, jak i dotyczących polepszonej jakości życia codziennego (panowanie nad emocjami, mniejszy stres, większa kreatywność, a nawet poczucie szczęścia itp.)¹². Konecki pisze: „Joga pozwalałaby zatem wyzbyć się lęków współczesnego świata. Pracownicy na Zachodzie odczu-

podróży przeprowadziłem szereg wywiadów bezpośrednich z osobami tam praktykującymi. Istotny jest fakt, że co miesiąc w KPJAYI przebywa około 300 osób z całego świata.

⁹ Z odpowiedzi udzielonej na pytanie dotyczące codziennej praktyki: *Planuje swój dzień wokół praktyki. Jest ona pierwszą rzeczą, którą robię w ciągu dnia, zazwyczaj jeszcze przed śniadaniem, kiedy pozostałe osoby śpią. Zmieniłem cały swój dotychczasowy sposób życia od kiedy zacząłem praktykować ashtangę. Zmieniłem czas kiedy wstaję, jem posiłki, to o której godzinie chodzę spać, co jem, ale także jak się zachowuję.* Wywiad przeprowadzony w lutym 2014 roku w Mysore, Indie.

¹⁰ B. Wciórka, J. Wciórka, *Polacy o niepokojach, zagrożeniach i oczekiwaniach dotyczących zdrowia psychicznego*, komunikat CBOS, BS/105/2008, za: K. T. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Difin, Warszawa 2012.

¹¹ Zob. T. Doktor, *Orientalne techniki relaksu i medytacji*, Iskry, Warszawa 1993.

¹² K. T. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka...*, s. 95.

wają współcześnie patologiczny lęk z powodu zagrożenia utratą pracy lub stanowiska. Brak poczucia bezpieczeństwa i zwiększona odpowiedzialność indywidualna w świecie konkurencji skutkuje poczuciem zagrożenia i lęku”¹³.

Biorąc pod uwagę powyższe obserwacje, można powiedzieć, że praktyka jogi coraz częściej podejmowana przez ludzi na całym świecie to nie tylko moda. Wydaje się być raczej symptomem chęci zmiany świata i życia. Dzięki dyspozycjom i założeniom ontologicznym jogi, wraz z jej rozbudowaną fizjologią mistyczną i systemem kanałów energetycznych (*Ida, Pingala i Szuszumna*), które na poziomie symbolicznym mogą zostać odczytane jako *Axis mundi*¹⁴, możliwe staje się odnalezienie i umiejscowienie struktur nadających światu sens w rzeczywistości immanentnej. Przytoczone badania pokazały, że przyczynami podjęcia praktyki jogi bardzo często są rozterki egzystencjalne i problemy życiowe, w rozwiązaniu których joga ma pomóc. Przestrzegając zaleceń jogi, osoby podejmujące praktykę nierzadko zmieniają swój sposób funkcjonowania.

Zdanie wypowiedziane przez jednego z największych guru współczesnej jogi, Patabhiego Joisa: „Practice and all is coming” wydaje się być obietnicą odnoszącą się zarówno do rzeczywistości wewnętrznej, jak i zewnętrznej.

Mateusz Deker – „PRACTICE AND ALL IS COMING”: ON THE POPULARITY OF YOGA IN THE CONTEMPORARY WORLD

The aim of this paper is to present the contemporary understanding of yoga as a way of dealing with our continually changing and fluid reality. The author presents the results of research carried out during his stay in the K. Pattabhi Jois Ashtanga Yoga Institute in India. On the basis of interviews with the yogi, the author presents Ashtanga Yoga as a practice organizing reality and providing meaning in the contemporary world. In this paper the attempt is made to point out why this apparently physical practice becomes a path of spiritual development.

¹³ Tamże, s. 191.

¹⁴ Według Mircei Eliadego: „1. W środku świata znajduje się święta góra i tam spotykają się ze sobą ziemia i niebo; 2. Każda świątynia, każdy pałac, a w szerszym znaczeniu każde miasto święte i każda rezydencja królewska opodabniają się do góry świętej i uważane są za centrum; 3. Świątynia lub święte miasto, będąc miejscem, przez które przechodzi *Axis mundi*, są uważane z kolei za miejsce, w którym stykają się niebo, ziemia i piekło”. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, KiW, Warszawa 1966, s. 369.

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Obrazy (na) uchodźców. Ikonografia napięć społecznych wokół kryzysu migracyjnego*

Media, politycy oraz będący na ich usługach eksperci wytworzyli w ostatnim czasie dość niejednoznaczną retorykę i napiętą atmosferę wokół zjawiska kryzysu migracyjnego. Mowa tu o trwającym od 2011 r. masowym napływie uchodźców do Europy, spowodowanym w głównej mierze przez wojnę w Syrii, ale również przez eksterminację „niewiernych” przez bojówki ISIS na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej. Pod tę falę podłączyły się tysiące „migrantów ekonomicznych”. Warto zaznaczyć, że i ten epitet nabrał momentalnie politycznego znaczenia, gdyż najczęściej posługiwali się nim antyimigrancko usposobieni pravicowi populiści. Tymczasem do tej ekonomicznej kategorii niefortunnie zakwalifikowano wszystkich niesyryjskich uciekinierów z rozmaitych państw upadłych, którzy nie uciekali wyłącznie przed biedą, ale głównie przed przemocą i chaosem. Media masowe i portale społecznościowe zaczęły więc wypełniać obrazy uchodźców. Specyfika tych przedstawień natychmiast przyczyniła się do światopoglądowej polaryzacji i wzrostu napięć społecznych – jedno bowiem prowokowały do namysłu nad kondycją człowieczeństwa, inne zaś nawoływały do troski o zagrożoną przez islam tożsamość europejską.

Arabska Wiosna i medialne protezy rewolty

Dla uchwycenia szerszego kontekstu tej masowej migracji należałoby cofnąć się co najmniej do niezbyt udanego umeblowania pokolonialnego świata,

* Artykuł został sfinansowany z grantu Narodowego Centrum Nauki 2014/13/B/HS2/00109.

szczególnie w zakresie wytyczania granic państw bliskowschodnich i afrykańskich². Efektem ubocznym dawnej kolonizacji staje się obecnie obserwowalna swoista „fala odbita” – ruch zwrotny w kierunku okcydentalnym. Zanim jednak zaczęło to oznaczać ruch ludności na wielką skalę, Zachód przez moment ludził się, że oto jego misja modernizacyjna wchodzi w fazę ostatecznego wdrożenia – w dodatku jako szlachetna rewolucja przeciw dyktaturom. Już bowiem niewielki dystans czasowy pozwala zauważyć, że Arabska Wiosna³ karmiona była w zachodnich mediach zestawem iluzji demokratycznych. Jej coraz to nowszym ogniskom akompaniował spory entuzjazm z niemal całego świata. W mediach zachodnich szczególnie skupiano się na narzędziach rewolty, jakimi nieoczekiwanie stały się media społecznościowe. Obrazy czołgów na kairskim placu Tahrir zostały „przykryte” przez specyficzny typ portretowania tłumu. Przeważały bowiem silnie zbliżone, spersonalizowane kadry, które pozwalały nie tylko na odczytanie transparentów (w języku arabskim i angielskim), ale i dostrzeżenie, że w protestach w znacznej skali uczestniczą kobiety. Wielokrotnie zamiast zwyczajowych pięści w górze można było dostrzec telefony komórkowe, a na transparentach twitterowe i facebookowe hasztagi. Tym sposobem maratony kryzysowe nadawane przez mainstreamowe kanały informacyjne (Al-Jazeera, BBC etc.) retransmitowały materiały wizualne, których nie udałooby pozyskać tradycyjnymi metodami reporterskimi. Obywatelskie dziennikarstwo (*citizen journalism*) istotnie stało się znakiem czasów, pozwalając na jednoczesne bycie uczestnikiem wydarzeń, reporterem i komentującym je publicystą. Jednak w przypadku ludzi okupujących plac Tahrir smartfony i media społecznościowe były ponadto głównym taktycznym narzędziem koordynatorów protestu⁴. Choć zmiany polityczne w regionie w istocie się dokonały, to początkowy zachwyt Zachodu przeszedł w rozczarowanie. Jak się okazało, garść elektronicznych gadżetów nie była w stanie sprostać przeobrażeniom według oczekiwanego modelu. Europocentryczne iluzje kulturowego uniwersalizmu musiały ustąpić miejsca rzeczywistości bardziej kompleksowej, opartej na mieszanke lokalnej obyczajowości, polityki i fundamentalistycznych odcieni religii.

² Złożone konteksty pokolonialnego porządku świata oczywiście wymagałyby osobnego opracowania, dlatego ograniczam się tu jedynie do ich zasygnalizowania. Odsyłam w tym względzie do przebogatej bibliografii studiów postkolonialnych i ich komentatorów.

³ Arabska Wiosna (zwana również Arabską Wiosną Ludów lub Arabskim Przebudzeniem) przypadała głównie na lata 2010-2013, a spowodowana była niezadowolaniem ludności zarówno z pogarszających się warunków życia, jak i z korupcji, nepotyzmu i prześladowań ze strony reżimowych władz. Masowe protesty i zrywy przetoczyły się przez większość państw arabskich Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, w wielu wypadkach przynosząc poważne zmiany polityczne (szczególnie w Egipcie i Libanie).

⁴ Por. M.J. Duffy, *Smartphones in the Arab spring. A revolution in gathering, reporting the news*, w: International Press Institute 2011 Report, https://www.academia.edu/1911044/Smartphones_in_the_Arab_Spring [12.12.2016].

Najtragiczniejszych skutków procesów zapoczątkowanych przez Arabską Wiosnę doświadczyła Syria. Wojna domowa, która miała na celu obalenie Baszszara al-Asada, ujawniła tak wiele stron konfliktu, że media zachodnie doszczętnie się pogubiły. Westernowo-filmowa logika klarownego podziału na „dobrych” i „złych” całkowicie zawiodła. Przeciwno wojsku Asada wystąpili zarówno rebelianci z Wolnej Armii Syrii (szkoleni przez CIA), jak i bojownicy Państwa Islamskiego⁵. Ci ostatni zwalczali również Kurdów, czyli teoretycznie sojuszników NATO, ale paradoksalnie wrogów Turcji (członka NATO). Jeśli nałożyć na to bombardowania sprzyjających Asadowi rosyjskich myślicieli i siatkę polityczno-ekonomicznych interesów zamożnych państw Zatoki Perskiej, zyskujemy mozaikę zbyt złożoną dla zachodniego konsumenta wiadomości. Tym sposobem Europejczycy zaczęli się koncentrować wyłącznie na takim wymiarze skutków tej wojny, którego byli w stanie bezpośrednio doświadczyć – czyli na masowych migracjach ludności.

Dla kogo uchodźcy, dla kogo imigranci, a dla kogo „zderzenie cywilizacji”?

Efekty konfliktu w Syrii oraz „francyzowa” działalność ISIS na Bliskim Wschodzie i Afryce spowodowały lawinę zjawisk migracyjnych – głównie w kierunku Europy. W imię europejskich wartości część Europejczyków wita uchodźców, inna część w obronie tych samych (?) wartości nawołuje do uszczelniania granic. Odciska to w oczywisty sposób bardzo wyraźne piętno na ideologicznej polaryzacji stosunków społecznych, a w konsekwencji dyskursów religijnych, politycznych i ekonomicznych. Prawicowi populiści, dostrzegając okazję na zabicie politycznego kapitału, obwieścili inwazję islamu zagrażającą porządkowi świata chrześcijańskiego. Niestawne noworoczne napaści seksualne w Kolonii⁶ oraz fala zamachów terrorystycznych w 2015 i 2016 r. dostarczyły dodatkowych argumentów utrwalających ksenofobiczne nastroje.

Oprócz medialnych obrazów przepełnionych łodzi i maszerujących tłumów uchodźców w pamięci widzów zapadły również sceny z serbskiej granicy. Podczas kręcenia relacji kamerzystka prawicowej węgierskiej stacji

⁵ Szerzej o kontekstach powstania ISIS pisałem w artykule: *Radical Islam – infectious fear and cultural immunological reactions*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XLI, 2016, s. 125 nn.

⁶ Wprawdzie po roku niemiecki „Bild” przyznał się do sfabrykowania tych faktów, jednak efekt społecznego oburzenia i ksenofobicznych lęków został osiągnięty. <http://wiadomosci.wp.pl/kat,50352,title,Frankfurt-masowe-gwalty-ktorych-nie-bylo-Kolejna-antyimigrancka-fa-lszywka,wid,18703145,wiadomosc.html> [15.02.2017]; <https://www.wprost.pl/zycie/10042933/Artykul-o-masowym-molestowaniu-na-Sylwestrze-we-Frankfurcie-był-nieprawdziwy-Bild-przeprasza-za-bezpodstawny-tekst.html> [15.02.2017].



Fot. 1. Okładki magazynów po nocy sylwestrowej w Kolonii (2016)

Źródło: <https://kkrohn.blog/tag/sueddeutsche-zeitung/> [20.12.2016]; <http://wpolityce.pl/media/281654-islamski-gwalt-na-europie-czyli-co-europejskie-elity-ukrywaja-przed-nami-nowe-wydanie-tygodnika-wsieci> [20.12.2016].

telewizyjnej N1TV, „wychodząc z roli”, zaangażowała się i dając się ponieść emocjom postanowiła wymierzyć kilka kopniaków syryjskim dzieciom⁷. Nie był to odosobniony incydent, gdyż w wielu europejskich miastach odnotowano wzrost napaści i pobić na tle rasowym. Oprócz takich „spontanicznych” aktów podjęto również szereg działań bardziej systemowych, np. premier Viktor Orbán zarządził budowę specjalnych płotów i powołał ochotnicze bojówki do patrolowania węgierskich granic. Znamienny wydaje się też fakt, że norweski terrorysta Anders Breivik robi dziś co w jego mocy, aby zza krat często trafiać przed telewizyjne kamery, by w oczach opinii publicznej stać się żywym męczennikiem i prawdziwym obrońcą Europy przed islamizacją. Jak jednak pamiętamy, 22 lipca 2011 r. zadał cios „Eurabii” w sposób pośredni – mordując przedstawicieli młodzieżówki norweskiej Partii Pracy i podkładając bombę pod siedzibę premiera. Jak widać z tych kilku zaledwie przykładów, legitymizowanie ksenofobicznych zachowań za pomocą patriotycznych wartości stało się poniekąd normą. O skuteczności tej strategii świadczą rosnące słupki poparcia dla prawicowych populistów (Marie Le Pen) czy

⁷ Filmik z tym incydentem (z września 2015 r.) wkrótce stał się sieciowym *viralem*. Pośrednio dzięki takiemu nagłośnieniu sprawy Petra Laszlo nie uniknęła odpowiedzialności karnej za to zabicie. <http://www.aljazeera.com/news/2017/01/petra-laszlo-camerawoman-hungary-sentenced-kicking-refugees-170113053529272.html> [13.01.2017].



Fot. 2. Logo kampanii pro-uchodźczej i jego parodia

Źródło: <https://www.thelocal.se/20151020/swedish-street-artist-dan-park-reported-to-danish-police> <https://openclipart.org/detail/201970/refugees-welcome> data wejścia [20.12.2016].

wyniki wyborów (Donald Trump w USA). Po raz kolejny aktualna okazuje się sentencja Oscara Wilde’a: „Patriotyzm jest cnotą zięjących nienawiścią”.

Radykalizacja postaw religijnych (tak po stronie muzułmańskiej, jak i chrześcijańskiej) i terroryzm (w głównej mierze islamski) prowadzą Europę do istotnych ideologicznych przewartościowań i polaryzacji napięć nimi powodowanych. Tym samym coraz wyraźniej dostrzega się wzrost postaw konserwatywnych i ksenofobicznych nawet wśród obojętnych dotąd Europejczyków. Czy możemy wobec tego poprzestać na konstatacji, że oto spełniły się przepowiednie Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji?⁸ Wszak to rodzaj samospełniającej się przepowiedni: grupy ludzkie nietrudno poróżnić, by stworzyć konflikt czy to w lokalnej, czy szerszej skali. Najlepszym spoiwem dla wspólnoty zawsze będzie wspólny wróg. Truizmem jest już dziś stwierdzenie, że ludzie są skłonni bardziej nienawidzić się za to, w czym się różnią, niż szanować za to, w czym są zgodni. Paradoksalnie zadowoleni z tego stanu rzeczy wydają się być radykałowie z obydwu stron – antyimigrancka prawica dość chętnie i tendencyjnie cytuje Huntingtona, zaś ISIS cieszy możliwość radykalizowania umiarkowanych muzułmanów (zarówno zamieszkujących Europę od pokoleń, jak i tych nowo przybyłych). Jak ujmuje to Slavoj Žižek: „obie strony pragną pełnego i jednoznacznego zderzenia cywilizacji”⁹. Stwarza to tragikomiczną sytuację, w której nawiązujący do chrześcijańskich wartości biali faszysti używają w stosunku do swych przeciwników epitetu islamo-faszysti. Zastanawia się więc dalej Žižek, czy przypadkiem religia nie jest

⁸ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2003.

⁹ S. Žižek, *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, Penguin Books 2016, s. 88.

bardziej „opakowaniem” niżli sednem sprawy? Czy nie jest w swej istocie „formą subiektywizacji” ludzkich kłopotów i problemów? I czy z drugiej strony nie implikuje to sytuacji, w której właśnie owo religijne „opakowanie” zaczyna być problemem? W jakiś bowiem sposób sprawia, że wyznawcy nie są w stanie wykroczyć poza swój świat i „z zewnątrz” ocenić, jak się rzeczy mają¹⁰.

Narracje wokół kryzysu uchodźczego podlegają podobnym mechanizmom. Wiemy doskonale, że stojące za tymi narracjami ideologie radykalnie różnią i – co gorsza – odmiennieści te są pielęgnowane. W przestrzeni języka strona liberalno-lewicowa preferuje określenie „uchodźcy”, zaś prawicowi populiści wolą „imigrantów”, a w skrajniejszych retorykach „najeźdźców”. Premier Orbán objawił niedawno obrońcom Europy prawdę, że „Wszyscy terroryści są imigrantami”¹¹. Hasło to w swej prostocie okazało się bardzo adekwatne do masowych potrzeb, gdyż w powszechnej świadomości z łatwością pozwala na kwantyfikację w przeciwną stronę, że oto wszyscy imigranci są terrorystami. Również w przestrzeni komunikacji wizualnej nastroje i opinie społeczne wokół zjawiska migracji często kształtowane były *ad hoc*. Kiedy potrzeba chwili (lub poglądy publicysty) nakazywały nastroje solidarnościowe, wówczas pokazywano emocjonalne kadry – zbliżenia matek z dziećmi, ratowanie tonących, zakrwawione, lecz żywe dzieci wydobyte z ruin syryjskiego Aleppo. W tej stylistyce utrzymane były również zwycięskie zdjęcia (jak nakazuje konwencja – estetyczne i przejmujące) z ostatnich edycji World Press Photo. Natomiast w bardziej konserwatywno-prawicowych kręgach większą popularnością cieszyły się sceny pokazujące uchodźców jako siewców chaosu i osoby niegodne pomocy, np. gdy rozgniewani obrotem spraw na granicach wyrzucali oni podarowane im butelki z wodą lub walczyli ze strażą graniczną. Dla zilustrowania tez o islamskiej inwazji wybierano z kolei ujęcia, gdzie zwarty tłum stanowili głównie młodzi mężczyźni – w domyśle – dżihadysty. Przypuszczalnie jednak najsilniejszą ikonę reprezentującą kryzys migracyjny stworzyły media społecznościowe, które w sposób *viralowy* upowszechniły fotografię martwego Alana Kurdiego.

Przypadek Alana Kurdiego

W ponad rok po śmierci Alana Kurdiego¹² można już zaryzykować stwierdzenie, że fotografia ta stała się ikoną kryzysu uchodźczego. W sposób analo-

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Por. <http://wpolityce.pl/swiat/272830-orban-wszyscy-terrorysci-sa-zasadniczo-imigrantami-pytanie-brzmi-tylko-kiedy-przybyli-do-unii-europejskiej> [13.01.2017].

¹² Imię syryjskiego chłopca początkowo obiegło świat z błędnym zapisem Aylan, stąd pewne rozbieżności w relacjach prasowych.

giczny wojnę wietnamską naznaczyło niegdyś zdjęcie poparzonej napalmem Phan Thị Kim Phúc¹³, a ujęcie z sępem oczekującym na śmierć dziecka stało się symbolem klęski głodu w Sudanie¹⁴. Powszechnie jednak wiadomo, że nie ma gotowej recepty na obrazy – ikony, nikt nie jest w stanie określić proporcji składników: miejsca, momentu i talentu fotografa, a tym bardziej zaprojektować społecznych mechanizmów tej ikonizacji. Z pewnością w dobie digitalnej komunikacji mechanizmy te wyglądają zupełnie inaczej niż np. w czasach wojny wietnamskiej. Przede wszystkim zanim fotografia Alana Kurdiego trafiła na okładki gazet i magazynów, zobaczyły ją miliony użytkowników Twittera i innych mediów społecznościowych. Wizerunek martwego dziecka sklonowano 20 mln razy w ciągu 12 godzin od pierwszej publikacji w sieci¹⁵.

Dla pełniejszego uchwycenia dynamiki tworzenia tego ikonicznego wizerunku warto w tym miejscu przypomnieć kolejność zdarzeń i kluczowych węzłów komunikacyjnych:

- wczesnym rankiem 2 września 2015 r. do niewielkiego pontonu wsiada 16 osób, m.in. Alan Kurdi, jego brat Galib, matka Rehana i ojciec Abdullah, przyświeca im zamiar przepłynięcia z tureckiej plaży nieopodal Bodrum na grecką wyspę Kos (dystans niecałe 5 km); było to trzecie podejście do przeprawy rodziny uciekinierów z syryjskiej miejscowości Kobani obleganej przez ISIS; docelowo rodzina zamierzała trafić do krewnych w Kanadzie;
- fala okazuje się na tyle niespokojna, że wkrótce przewraca ponton; tonie 12 osób; z rodziny Kurdich ocalał jedynie ojciec Abdullah;
- ok. godz. 6.30 Adil Demirtas¹⁶ wraz kolegą (pracownicy plażowego baru) znajdują i wyławiają z wody ciało Alana; Demirtas przenosi chłopca na brzeg i zamyka jego oczy (jest to istotna dygresja w perspektywie późniejszych teorii spiskowych);
- wkrótce pojawia się policja oraz młoda turecka fotoreporterka Nilüfer Demir, która wykonuje serię zdjęć;
- o godz. 8.42 turecka agencja DHA (Dogan Haber Ajansi) publikuje (w języku tureckim) raport o wydarzeniu ilustrowany galerią 50 zdjęć (to z Alanem pojawia się w charakterze zdjęcia głównego);

¹³ 1972, fot. Nick Ut (właśc. Huỳnh Công Út) – laureat nagrody Pulitzera w 1973 r.

¹⁴ Fot. Kevin Carter, członek słynnego Bractwa Bang Bang, laureat nagrody Pulitzera w 1994 – wkrótce fotograf popełnił samobójstwo.

¹⁵ Szczegółowe diagramy ilustrujące dynamikę rozprzestrzeniania zdjęcia można obejrzeć w artykule: F. D’Orazio, *Journey of an Image: From a Beach in Bodrum to Twenty Million Screens Across the World*, w: F. Vis, O. Goriunova (red.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, 2015 <http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media> [13.01.2017]. Visual Social Media Lab to projekt, w który zaangażowana jest grupa badaczy z The University of Sheffield, Manchester School of Art, University of Wolverhampton, Royal Holloway, University of London i firmy Pulsar.

¹⁶ <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3220992/Their-eyes-open-closed-softly-Turkish-burman-body-toddler-Aylan-Kurdi-beach-relives-horror.html> [13.01.2017].

– godz. 9.10 – kolejna agencja Diken publikuje artykuł opatrzony zdjęciem Alana;

– o godz. 10.23 turecka dziennikarka i aktywistka Michelle Demishevich publikuje zdjęcie na swoim Twitterze, rozpoczynając *viralową* reakcję łańcuchową – oczywiście istotne są tu takie hashtagi, jak #Refugeeswelcome czy #Syrianrefugees;

– zdjęcie szybko zostaje udostępnione przez wielu aktywistów na Bliskim Wschodzie oraz lokalnych polityków (np. Basim Naim – były minister zdrowia hamasowskiego rządu w Strefie Gazy);

– obraz pojawia się również w Genewie na profilu Petera Bouckaerta – dyrektora Human Rights Watch;

– wizerunek Alana zostaje rozsiany na potężną skalę dopiero ok. godz. 12.49 – za sprawą Liz Sly, czyli szefowej bejruckiego oddziału „Washington Post” (7421 re-tweetów);

– godz. 13.10 – „Daily Mail”¹⁷ jako pierwsze medium o międzynarodowym zasięgu publikuje zdjęcie i historię Alana pod tytułem: *Terrible Fate of a tiny boy who symbolizes the desperation of thousands* (Okropny los małego chłopca, który symbolizuje desperację tysięcy);

– do końca dnia powstaje ok. 500 kolejnych artykułów na tak ważnych portalach, jak: The Independent, Huffington Post, The Guardian, Mirror, Mashable, ITV, CBS, NBC, Al-Jazeera, NBC, Metro, El Mundo, Reuters;

– nazajutrz zdjęcie trafia na okładki gazet.

Specyfika kultury digitalnej oprócz śladów pozwalających na rekonstrukcję dynamiki rozprzestrzeniania się *viralowych* obrazów, sprzyja również obserwacjom na wielu polach badawczych. Można w związku z tym m.in. precyzyjnie skorelować śmierć Alana Kurdiego ze zmianą uzusu językowego, gdyż nastąpił wyraźny skokowy wzrost użycia terminu „uchodźca” względem słowa „migrant”¹⁸ (co – jak wskazywałem powyżej – ma istotne znaczenie dla kształtowania społecznych i politycznych nastrojów). Narzędzie takie jak Google Trends oprócz zestawień ilościowych pozwala także na zbadanie rodzaju dociekań internautów w związku z Alanem Kurdim. I tak pośród pytań najczęściej zadawanych w wyszukiwarce we wrześniu 2015 r. odnotowano następujące: „Co stało się Alanowi Kurdiemu? Co spowodowało kryzys migracyjny? Dlaczego Syryjczycy opuszczają Turcję? Kto jest autorem zdjęcia Alana Kurdiego? Jaki jest stosunek Niemiec do uchodźców?”¹⁹

¹⁷ <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3219553/Terrible-fate-tiny-boy-symbolises-desperation-thousands-Body-drowned-Syrian-refugee-washed-Turkish-beach-family-tried-reach-Europe.html> [13.01.2017].

¹⁸ S. Rogers, *What can search data tell us about how the story of Aylan Kurdi spread around the world?*, w: *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, cyt. wyd., s. 21, <http://research.gold.ac.uk/14624/1/KURDI%20REPORT.pdf> [13.01.2017].

¹⁹ Tamże, s. 23.

Jak wizerunek Alana Kurdiego stał się ikoną?

Kilka czysto technicznych aspektów dynamiki rozprzestrzeniania rzeczonożego wizerunku zostało omówionych w poprzednim paragrafie. Jest to jednak zaledwie „podglebie”, jeden z wielu czynników współtworzących warunki do przeistoczenia zdjęcia w nasyconą symbolicznie ikonę. Proces owej ikonizacji można by określić mianem spontanicznej „świeckiej kanonizacji”. Warto zatem przyrzeć się kilku dodatkowym estetycznym i etycznym okolicznościom, które wydają się mieć niebagatelne znaczenie dla tego zjawiska. Zdjęcie wykonane przez Nilüfer Demir było przejmujące, lecz nie drastyczne. Jako takie nie zostało wykryte przez istniejące w mediach społecznościowych algorytmy wykrywające i cenzurujące treści epatujące przemocą i śmiercią²⁰. W „oficjalnych” kanałach newsowych istnieje w tym względzie polityka wizualna wydawców, za którą stoi dość precyzyjnie określony medialny próg wrażliwości. Brane są tu pod uwagę zarówno poszanowanie godności ofiar, jak i wrażliwość odbiorców. Decyzja o publikowaniu lub zaniechaniu leży zatem po stronie wydawcy, kolegium redakcyjnego etc. Natomiast w przypadku mediów społecznościowych jest to decyzja indywidualna użytkownika danego konta, zatem zdjęcie jest widoczne, dopóki wspomniane algorytmy lub inny użytkownik nie zaraportują treści niezgodnych z regulaminem. Tym sposobem platforma z założenia komunikacyjna stopniowo stała się *stricte* publicystyczną. Spontanicznym odruchem internautów stało się więc masowe udostępnianie zdjęcia martwego chłopca. W zakresie motywacji należy wskazać na pewne czysto ludzkie afekty emocjonalne i nawyki estetyczne. Rzeczoną fotografię można bowiem uznać za udaną (jakkolwiek niefortunnie by to nie brzmiało): miękkie oświetlenie, dobra kompozycja, czystość kadru, akcenty kolorystyczne odzieży i tym podobne walory sprawiają, że mamy niemal gotowy symbol – czy wręcz „logotyp”. Koniecznie należy tu zauważyć, że gdyby ciało Alana było w jakikolwiek sposób uszkodzone, spuchnięte, rozdziobane przez mewy, natychmiast zainteresowałaby kategoria *abject*, czyli różne odcienie wstrętu, które w naturalny sposób obniżyłyby atrakcyjność wizerunku. Wiemy doskonale, że tak się nie stało, gdyż w publicznej recepcji tego obrazu spotykały się takie wektory, jak:

– współczucie przez autoprojekcję – wiele komentarzy internautów wskazywało na skojarzenia z własnymi śpiącymi dziećmi, co w skrajnych

²⁰ Kilka dni przed śmiercią Alana taki typ cenzury spotkał fotoalbum zamieszczony na Facebooku przez Khaleda Barakeha. Syryjski artysta umieścił tam kilka fotografii martwych dzieci (palestyńskich i syryjskich uchodźców) wyrzuconych przez morze u brzegów Libii. Zanim administratorzy Facebooka zablokowali zawartość, album miał ponad 100 tys. udostępnień. <http://usuncut.com/world/facebook-banned-photos-europes-refugee-crisis/> [13.01.2017], <https://wp.nyu.edu/howtoseetheworld/2015/09/01/auto-draft-78/> [13.01.2017].

przypadkach przeradzało się nawet w doświadczenie swoście narcystyczne²¹ (zwłaszcza gdy komentarze zaczynały się od sformułowań opisujących osobiste emocje i doznania, typu *I cried so much, I'm devastated*; co w efekcie prowadzi do końącego wniosku: „płaczę, więc jestem po stronie tych dobrych”);

- Kantowska wzniosłość – którą *ad hoc* w skrócie można by zdefiniować jako uwznioślającą grozę, ale szczęśliwie przeżyta, podżyrowaną własnym poczuciem bezpieczeństwa;

- towarzysząca przedstawieniom dzieci kategoria *cuteness* (wdzięk, słodycz) w połączeniu z voyeurystycznym podglądaniem śmierci, a zatem doświadczenie *quasi*-pornograficzne, co pociąga za sobą tabloidowo ukształtowaną ciekawość, żądze sensacji, swoistą emocjonalną pornografię;

- pakiet typowych zachowań towarzyszących udostępnianiu sobie treści przez użytkowników mediów społecznościowych, a więc wyzwania typu: „Widziałeś już? Jeszcze nie? To zobacz, wykrzyczymy wspólnie nasz smutek i oburzenie, musimy coś z tym zrobić” itp.

Sam fakt globalnej dyfuzji jakiegoś obrazowego *virala* nie przesądza jednak o jego doniosłości, istnieje bowiem mnogość takowych obrazów, których znaczenie jest znikome, pomimo milionów odsłon. Fotografia Nilüfer Demir nieoczekiwanie trafiła w sedno – oto zaspokajając historyczną potrzebę dokumentowania, dokonała gigantycznego poruszenia nie tylko pośród aktywistów, ale i ludzi dotąd obojętnych wobec kryzysu migracyjnego. Reakcje nie ograniczyły się bowiem jedynie do płytkich komentarzy i kiczowatych lamentacji *ad hoc* (czyli jakże typowych w obszarze mediów społecznościowych afektów i zawołań: „przebudźmy się”, „nie odwracajmy wzroku” itp.). Owszem, był to charakterystyczny dla *virali* „peak” na hiperbolicznych wykresach zainteresowania, choć może tym razem krzywa opadania była mniej stroma. Mimo tego widzenie znajdowało po wielokroć przełożenie na działanie. O performatywnej sile tego zdjęcia świadczy bowiem bardzo szeroki wachlarz następstw – od społecznych inicjatyw i ruchów (wolontariaty, fundacje, zbiórki etc.), poprzez reakcje w kulturze artystycznej, zmiany w dyskursie, aż po skutki polityczne. Dla przykładu facebookowa grupa #RWTN (Refugees Welcome To Norway) w ciągu jednej nocy skokowo wzrosła do 90 tys. (czyli sporo w skali Norwegii), co więcej, nie było to jedynie wirtualne poruszenie, gdyż poszły za nim m.in. inicjatywy dożywiania uchodźców nawet przez prominentne restauracje, zaś w lokalnych wyborach wyniki znacząco przechyliły się na rzecz partii lewicowych, zielonych i centrowych²².

²¹ B. O'Neill, *Sharing a photo of a dead Syrian child isn't compassionate, it's narcissistic*, <http://blogs.spectator.co.uk/2015/09/sharing-a-photo-of-the-dead-syrian-child-isnt-compassionate-its-narcissistic/> [13.01.2017].

²² L. Protiz, *The Strength of Weak Commitment: A Norwegian Response to the Aylan Kurdi Images*, w: F. Vis, & O. Goriunova (red.), *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab December 2015, s. 40.

Taka lawina efektów wywołanych przez jedną fotografię w sposób oczywisty sprowokowała polityków do zajęcia bardziej wyrazistego stanowiska w sprawie humanitarnego kryzysu. W przeważającej mierze wypowiedzi te były dyktowane raczej niespodziewanym rozmiarem publicznej reakcji, niżli jakąś szczególną chęcią zmiany własnego nastawienia. W bardziej i mniej oficjalnych oświadczeniach pojawiały się sformułowania typu „jestem głęboko poruszony” (David Cameron – ówczesny premier Wielkiej Brytanii²³), „absolutnie szokujące” (Enda Kenny – premier Irlandii). Turecki prezydent Recep Tayyip Erdoğan w reakcji na publikację zdjęć Alana oświadczył: „Kraje europejskie, które zamieniły Morze Śródziemne w cmentarz migrantów, ponoszą odpowiedzialność za każdego zmarłego uchodźcę [...] W Morzu Śródziemnym toną nie tylko imigranci, ale także nasze człowieczeństwo”²⁴. Ponadto Erdogan zaoferował obywatelstwo tureckie ojcu Alana²⁵. Niemałe zamieszanie powstało też na kanadyjskiej scenie politycznej, gdyż światowa opinia publiczna pośrednio obwiniła Kanadę za śmierć rodziny Kurdich, którym odmówiono azylu²⁶.

Artystyczne klonowanie i operacje korekcyjne obrazu

Społecznym mechanizmom kanonizacji wizerunków od zarania dziejów sprzyja ich powielanie, zarówno poprzez replikowanie, jak i rozmaite trawestacje. Historia sztuki przynosi w tym względzie niezliczone egzemplifikacje, w których ludzka postać wskutek konwencjonalizacji staje się motywem ikonograficznym. Współczesna kultura wizualna działa według tych samych reguł, tyle że na znacznie większą skalę. Nic zatem dziwnego, że ikonizacji zdjęcia Alana Kurdiego towarzyszyła mnogość spontanicznych parafraz i nawiązań. Dominowały oczywiście obrazy niosące przekaz empatyczny i solidarnościowy. Wkrótce pojawiły się również rysunki i memy w tonie oskarżycielskim, tj. wskazującym winnych śmierci chłopca bądź usiłujących

²³ 4 września 2015 r. doszła do tego deklaracja przyjęcia 20 tys. uchodźców, ale nie z terenu Europy, tylko wprost z obozów w Syrii, Turcji i Libanu, ponadto kwotę 100 mln funtów pomocy humanitarnej dla tychże obozów. Za: L. Mayblin, *Politics, Publics, and Aylan Kurdi*, w: F. Vis, & O. Goriunova (red.), *The Iconic Image on Social Media...*, cyt. wyd., s. 42.

²⁴ <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1499047,Prezydent-Turcji-Europa-uczynila-z-Morza-Srodziemnego-cmentarz-migrantow> [13.01.2017]. Na marginesie należy jednak zaznaczyć, że przytoczone słowa Erdogana w istocie stanowiły retoryczny parawan dla zakulisowych negocjacji z Unią Europejską, dotyczących „regulowania” strumieniem migracyjnym na tureckich granicach.

²⁵ http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/09/150908_kurdi_vatandaslik [13.01.2017].

²⁶ Pozytywne (względem migrantów) nastroje opinii publicznej wkrótce uległy znaczącemu zachwianiu – głównie za sprawą ataków terrorystycznych w Paryżu z 13 listopada 2015 r. oraz po rzekomych seksualnych napaściach w trakcie noworocznej celebry w Kolonii (2016). W mediach nastąpiło kilka dni krepującej ciszy, po których pojawiły się zarzuty, że stacje telewizyjne były „kneblowane” polityczną poprawnością. Por. przyp. 6.



Fot. 3. Fotografia z Alanem Kurdim (fot. Nilüfer Demir) i wybrane przykłady obrazowych reakcji

Źródło: <http://www.boredpanda.com/syrian-boy-drowned-mediterranean-tragedy-artists-respondaylan-kurdi/>; <http://resistart.ir/international-aylan-cartoon-illustration-exhibition-2015/> [2012.2016].

wzbudzić poczucie winy w określonych kręgach. Wobec wielości typów i motywacji tych nawiązań trudno o jakąś adekwatną ich typologię, toteż ograniczę się jedynie do wskazania pewnych symptomów w dwóch przestrzeniach: internetowej i realnej.

Specyfiką Sieci jest szybkość i spontaniczność reakcji, toteż afekty internautów zaowocowały stworzeniem setek obrazów będących artystyczną odpowiedzią na śmierć Alana Kurdiego. Oprócz „naturalnego” obiegu w łańcuchach udostępnień w mediach społecznościowych prace te zyskiwały nawet bardziej instytucjonalną formę w postaci konkursów i galerii tematycznych²⁷. W przekazach płynących z tych rycin konkurowały emocje poruszenia, współczucia i gniewu. Pierwsze z nich sprowadzały się głównie do chęci podtrzymania złudzenia, że dziecko nie jest martwe, lecz śpi (w tym celu umieszczano chłopca w łóżku, pośród pluszowych zabawek etc.). W innych wypadkach kojący i pokrzepiający efekt miały przynosić przytulające dziecko anioły bądź morskie fale. O wiele silniejszy walor krytyczny miały natomiast obrazy wskazujące winnych za zaistniałą tragedię. Pośród celów tych ataków znalazły się więc zamożne kraje Zatoki Perskiej (za brak zaangażowania w pomoc uchodźcom), ISIS (za wywołanie kryzysu migracyjnego), Europa i Turcja (za „utowarowienie” kryzysu podczas negocjowania stopnia uszczelnienia granic bądź za bezradność wobec katastrofy humanitarnej). W wielu przypadkach rysownicy przewrotnie oskarżali media za pasożytowanie na śmierci jednego dziecka i jednoczesną obojętność wobec losów setek innych ofiar wojny i terroryzmu. Wiktyalizacja i heroizacja chłopca w oczywisty sposób miała miejsce w środowiskach muzułmańskich, gdzie nadano mu status męczennika (*Hijrah*, czyli ucieczka przed wojną według islamskiej tradycji stanowi wystarczające uzasadnienie). W kręgach zachodnich pojawiały się z kolei retoryki łączące w sobie tonację epitafium i chęć wzbudzenia wyrzutów sumienia w Kanadzie (za odrzucony wniosek o azyl), czego dobrym przykładem jest teledysk do wykonywanej przez Missy Higgins piosenki *Oh Canada*²⁸. Zarówno klip, jak i słowa opowiadają tragiczną historię rodziny Kurdich w bardzo prostolinijny sposób, a animacje twórców przeplatane są autentycznymi rysunkami dzieci na temat syryjskiego konfliktu.

²⁷ W kręgu kultury zachodniej takie konkursowe zestawienie opublikował portal BoredPanda: <http://www.boredpanda.com/syrian-boy-drowned-mediterranean-tragedy-artists-respond-aylan-kurdi/> [13.01.2017]. Podobne inicjatywy pojawiły się również w Iranie <http://resistart.ir/international-aylan-cartoon-illustration-exhibition-2015/> [13.01.2017]. Warto dodać, że w obydwu przypadkach udział brali twórcy z rozmaitych kręgów kulturowych – Europejczycy, Amerykanie, Rosjanie, Arabowie, Żydzi etc.

²⁸ Australijska piosenkarka postanowiła przekazać 100 proc. zysków z piosenki organizacji pomocy uchodźcom Asylum Seekers Resource Centre. Reżyseria teledysku: Natasha Pincus, animacje: Nicholas Kallincos, Sal Cooper, Seb Fowler, <https://www.youtube.com/watch?v=TsFaI0YIWU0> [13.01.2017].

Wszystkie te pozytywne narracje wizualne przyniosły jednak nie tylko solidarnościowe nastroje społeczne wokół śmierci chłopca. Środowiska antyimigranckie wygenerowały bowiem obrazową kontrpropagandę. Powstały w tym duchu liczne memy i filmiki ilustrujące teorie spiskowe, głoszące m.in., że fotografia jest sztucznie zainscenizowana na „lewackie potrzeby” lub obwiniające ojca Alana za całą tragedię (że główną przyczyną jego uchoźstwa miało być leczenie zębów za granicą itp). Podobnych „desakralizacji” programowo wymierzonych w ów ikoniczny obraz dokonali rysownicy z „Charlie Hebdo”²⁹. Na jednej z karykatur zestawiono Alana z Jezusem, opatrując scenę komentarzem: „Dowód, że Europa jest chrześcijańska: chrześcijanie chodzą po wodzie, muzułmańskie dzieci toną”. Innym razem (w nawiązaniu do incydentów kolońskich) autor rysunku zasugerował, że gdyby Alan przeżył, najpewniej za kilka lat byłby gwałcicielem.

Ślady tragedii małego Syryjczyka odcisnęły zostały również w przestrzeni realnej, co więcej — w bardzo różnych kontekstach: od kościelnych naw po świat sztuki. Do najbardziej osobliwych przypadków można zaliczyć pomysł na szopkę bożonarodzeniową w madryckim kościele św. Antoniego (grudzień 2015). Dzieciątko Jezus zastąpiono figurą Alana (w pozie znanej ze zdjęcia na tureckiej plaży), zaś miejsce Marii i Józefa zajęły rzeźby przedstawiające Rehanę i Abdullaha (czyli rodziców Alana). Tym sposobem biblijna rodzina uciekinierów z Egiptu symbolicznie ustąpiła miejsca rodzinie muzułmańskich uchoźców z Syrii. Tego typu religijne przeniesienia poprzez zręcznie zaprojektowany pakiet kontrowersji tworzą nową, poszerzoną ramę dyskursu wokół katastrofy humanitarnej. Niezwykle istotny jest tu element oporu wobec zapędów prawicowych populistów usiłujących swą antyimigrancką retorykę legitymizować obroną wartości chrześcijańskich.

Silny, acz często niedoceniany walor publicystyczny posiada również sztuka ulicy. Artystyczna miejska partyzantka nie pozostała obojętna, tworząc własne warianty ikony Alana Kurdiego. Tym sposobem charakterystyczna sylwetka chłopca w czerwonej koszulce i niebieskich spodenkach rychło zaistniała na murach Frankfurtu nad Menem, Paryża, Bombaju, Sorocaby (Brazylia) i wielu innych miast. Specyfiką zaangażowanego *street artu* jest operowanie nie tylko na oryginalnych formach, ale i czytelnych kodach. Twórcy mają przy tym świadomość, że ich prace mogą długo i niezmiennie oddziaływać na przechodniów, acz równie dobrze ulec rozmaitym ingerencjom czy wrogim dopiskom. Wzmiankowany mural we Frankfurcie powstał nad samą rzeką, nieopodal głównej siedziby European Central Bank. Wkrótce antyimigranczy „reakcyjniści” częściowo zamalowali postać Alana napisem „Grenzen retten leben” („Granice ratują życie”), co rychło przerobiono na „Grenzen toten leben” („Granice uśmiercają życie”). Dało to dość niefortunny efekt etyczny

²⁹ Wprawdzie rysunki te pierwotnie zaistniały na papierze, jednak na największą skalę zreplikował je Internet, do czego paradoksalnie przyczyniły się również komentarze je potępiające.

i estetyczny, toteż w 2016 r. Justus Becker i Oguz Sen (autorzy pierwotnego muralu) zamalowali wszystko, by zastąpić wizerunek martwego Alana przez jego żywe i roześmiane oblicze. Niestety wskutek tego zabiegu przekaz stał się czytelny wyłącznie dla mieszkańców najbliższej okolicy. W oderwaniu od kanonicznej pozy dziecka trudno bowiem rozpoznać, kto jest bohaterem malowidła, gdyż zdjęcia żywego Alana były mniej obecne w mediach. Osoba nieświadoma kontekstu równie dobrze może potraktować ten odnowiony obraz jako reklamę wprowadzającą jakiegoś produktu dla dzieci. Historia ingerencji w ów mural z niewinną ofiarą migracji boleśnie przypomniła o istnieniu pewnych faszyzujących idei i praktyk wypartych ze zbiorowej świadomości. W sytuacjach kryzysowych przestrzeń publiczna ponownie staje się więc miejscem semiotycznych przepychanek, które różne ideologie usiłują zdominować poprzez własne znaki i znaczenia.

Niektórzy aktywiści zdają sobie sprawę z powyższych uwarunkowań i celowo decydują się na nietrwałe tworzywo swej sztuki. Sudarsan Pattnaik od wielu lat konsekwentnie tworzy rzeźby z piasku, zdobywając uznanie i liczne wyróżnienia w międzynarodowych konkursach. Charakter tych prac jest często równie zaangażowany (pacyfizm, ekologia etc.) jak w przypadku *street artu*, mają one jednak nieco inny krąg odbiorców. W pierwszej kolejności są to bowiem plażowicze (z racji dostępności tworzywa bądź miejsc organizowanych konkursów), a dalej internauci, którzy przesyłają sobie zdjęcia najciekawszych prac. Niewątpliwą cechą wyróżniającą Pattnaika jest aktywne reagowanie na bieżące wydarzenia, toteż piaskowa rzeźba z Alanem Kurdim powstała już nazajutrz po śmierci chłopca. Towarzyszył jej napis „Humanity washed ashore. Shame, shame, shame...” („Człowieczeństwo wyrzucone na brzeg. Wstyd, wstyd, wstyd...”)³⁰. Bardziej trwały pomnik powstał z kolei w mieście Sulaimaniyah (iracki Kurdystan). Artysta Bakhtiar Halabjay przy brzegu parkowego stawu postanowił umieścić wymownie białą, 3,5 metrową rzeźbę chłopca, oczywiście w pozie powszechnie znanej ze zdjęć³¹. Publiczny charakter i łatwa dostępność sprawiają, że przysiadają na niej zarówno kaczk, jak i turyści żądni pamiątkowej fotografii. Biel figury wydaje się być zatem kluczową taktyką artysty, gdyż w otwartej przestrzeni można się spodziewać jej stopniowego naturalnego szarzenia, zabrudzania, jak i celowych ingerencji i aktów wandalizmu. Dlatego właśnie stanowi tak trafną metaforę kolektywnej pamięci, która wydaje się często podlegać zbliżonym procesom. Pamiętamy obrazy wydarzeń, acz coraz mniej wyrażnie ich znaczenia i konteksty.

³⁰ Sudarsan Pattnaik, *Tribute to Aylan Kurdi*, Puri Beach, Indie, 4 września 2015. Bardzo podobna rzeźba z piasku powstała na jednej z plaż w Strefie Gazy. Oprócz hołdu dla Alana Kurdiego na poziomie lokalnym oczywiste było nawiązanie do śmierci czwórki palestyńskich dzieci, które zginęły nieopodal w wyniku izraelskiego nalotu podczas 50-dniowej wojny z Hamasem. <http://www.timesofisrael.com/gazans-pay-tribute-to-drowned-syrian-toddler-with-sand-sculpture/> [13.01.2017].

³¹ <http://www.dailystar.com.lb/ArticlePrint.aspx?id=340554&mode=print> [13.01.2017].

Podobne diagnozy dotyczące społecznych i kulturowych mechanizmów pamięci przyniosła helsińska wystawa *We Have Inherited Hope – the Gift of Forgetting*³² (Dziedziczymy nadzieję – dar zapominania). Tytuł projektu zaczerpnięto z wiersza Wisławy Szymborskiej³³, toteż fiński artysta Pekka Jylhä w sposób równie ironiczny i przewrotny zauważył, że oto posiadliśmy „zdolność zapominania nawet najgorszych spraw, kierując się ku nadziei. Dramatyczna historia ludzkości, doskonaląc tę umiejętność, uczyniła z nas mistrzów przetrwania”³⁴. Większość zgromadzonych na wystawie instalacji nawiązywała w bardziej lub mniej bezpośredni sposób do kryzysu uchodźczego ostatnich lat. Były to głównie metaforyczno-metonimiczne zestawienia, np. ponton z wiosłami pieczołowicie pokryty białymi piórami (*Journey*) lub równie biały zegar złożony ze zwierzęcych czaszek z tytułem wystawy wykaligrafowanym na sekundniku. Wyjątek w zakresie dosłowności stanowiła jedynie werystyczna rzeźba przedstawiająca Alana Kurdiego (*Until the Sea Shall Him Free*). Artysta postanowił umieścić ją w szklanej gablocie, tworząc swoisty eksponat w gabinecie osobliwości: paradoksalną ekspozycję przez izolację. Idąc tym tropem, można więc zadać pytanie, czy przypadkiem w naszej zbiorowej pamięci w podobny sposób nie funkcjonują różne traumy? Czy poprzez medialne przeeksponowanie obrazów i motywów nie zacierają się ich istotne konteksty? Spersonalizowanie katastrofy humanitarnej poprzez zdjęcie zwłok konkretnego chłopca wprawdzie uczyniło problem realnym i poruszającym, jednocześnie jednak niebezpiecznie zredukowało publiczny dyskomfort. Zamiast oglądania (i przyjmowania do świadomości) setek wyłowionych ciał, chętniej poprzestajemy na tej pojedynczej reprezentacji – oswojonej, mało drastycznej. Psychologia w odniesieniu do takich traum mówi o dysonansie poznawczym, który to dysonans wymaga zredukowania poprzez np. zasymilowanie wydarzenia krytycznego³⁵. W omawianym przypadku będą to m.in. wzmiankowane wcześniej „operacje korekcyjne” na zastanym zdjęciu – zarówno te solidarnościowe (domalowywanie aniołów i zabawek wokół Alana), jak i te spiskowe (falsyfikujące autentyczność fotografii).

Wykorzystanie motywu ikonograficznego, jakim stał się Alan Kurdi, może być gestem tyleż udanym, co niefortunnym. Co gorsza, bardzo trudne są niekiedy rozstrzygnięcia co do waloryzacji takiego użycia. Przekonał się

³² Wystawa miała miejsce w galerii Helsinki Contemporary pomiędzy 4 marca i 3 kwietnia 2016 r.

³³ W. Szymborska, *Z nieodbytej wyprawy w Himalaje*, w: eadem, *Wołanie do Yeti*, Wyd. Literackie, Kraków 1957.

³⁴ <https://helsinkicontemporary.com/exhibition/we-have-inherited-hope-the-gift-of-forgetting> [13.01.2017].

³⁵ Szerzej o tych taktykach asymilacyjnych kultury wizualnej pisałem w tekście: *Radical islam – infectious fear and cultural immunological reactions*, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLI, Poznań 2016, ss. 144-146.



Fot. 4. Ai Weiwei, kamizelki ratunkowe na kolumnadzie Konzerthaus Berlin, 2016

Źródło: <https://www.visualnews.com/2016/02/19/ai-weiwei-wraps-berlins-konzerthaus-14000-refugee-life-vests/> [13.01.2017].

o tym dobitnie Ai Weiwei, który w styczniu 2016 r. wykonał performans, odtwarzając pozycję ciała Alana na wybrzeżu wyspy Lesbos³⁶. Ów (skądinąd doceniany) chiński artysta dysydent wywołał tą akcją liczne kontrowersje. Opublikowane na Instagramie i Twitterze zdjęcie z performansu wzbudziło niepochlebne komentarze ze strony innych artystów, którzy zarzucali mu zły gust, oportunizm i egoistyczną pornografię w związku z ofiarą³⁷. W prasie i mediach społecznościowych przeważały jednak opinie pozytywne, bazujące mniej na emocjach wokół jednego gestu, a bardziej na całokształcie zaangażowania, jakie Ai Weiwei konsekwentnie wykazuje w związku z kryzysem uchodźczym. Szczególnie wymownym tworzywem swojej sztuki uczynił on kamizelki ratunkowe porzucane przez uchodźców. Z pozbieranych tylko na wyspie Lesbos 1005 kapoków złożył monumentalną pływającą instalację, która została umieszczona w barokowym stawie przed wiedeńskim Belvedere Museum³⁸. Równie mocnym gestem okazało się „ubranie” kolumnady berlińskiego Konzerthaus w 14 tys. podobnie pozyskanych kamizelek³⁹. Instalacja towarzyszyła gali *Cinema for Peace*⁴⁰, podczas której Ai Weiwei był honorowym przewodniczącym jury. Podczas uroczystości artysta dodatkowo zainicjował kontrowersyjny happening: setki zebranych celebrytów (m.in. Charlize The-

³⁶ Bardzo podobny happening o wiele wcześniej (7.09.2015) wykonało ok. 30 osób w Rabacie (Maroko), wśród inicjatorów znalazła się marokańska aktorka Latifa Ahrar. <https://tribune.com.pk/story/952985/gazans-moroccans-pay-tribute-to-aylan/> [13.01.2017].

³⁷ Za: R. Steadman, *Ai Weiwei Receives Backlash for Mimicking Image of Drowned 3-Year-Old Refugee*, <http://observer.com/2016/02/photo-of-ai-weiwei-aping-drowned-refugee-toddler-draws-praise-ire/> [13.01.2017].

³⁸ Instalacja *F-Lotus* była częścią wystawy *Ai Weiwei. Translocation – Transformation*, Belvedere Museum, Wiedeń 2016.

³⁹ <https://www.visualnews.com/2016/02/19/ai-weiwei-wraps-berlins-konzerthaus-14000-refugee-life-vests/> [20.12.2016].

⁴⁰ Gala odbyła się 15.02.2016 r. i stanowiła część 66. Międzynarodowego Festiwalu Filmowego w Berlinie.



Fot. 5. Ai Weiwei, happening podczas gali *Cinema For Peace*, 66th Berlinale International Film Festival, 15.02.2016, Berlin; na fotografii Nadya Tolokonnikowa (Pussy Riot) z mężem oraz Charlize Theron

Źródło: <http://mashable.com/2016/02/17/celebrities-refugees-foil-blankets/#Gv76tmlmZuqy> [13.01.2017].

ron) namówił do założenia na siebie koców ratunkowych celem zrobienia sobie *selfie* i zamieszczenia go na swych profilach społecznościowych. Choć akcja ta wywołała szereg krytycznych komentarzy po stronie świata sztuki⁴¹, to mimo wszystko wydaje się być dobrze przemyślana pod względem strategicznym. Oprócz konkretnych dotacji na zakup koców dla uchodźców artysta uzyskał rozgłos dla sprawy na szerszą niż zazwyczaj skalę. Wizualny efekt okazał się bowiem nadzwyczaj fotogeniczny: wszystkie zgromadzone gwiazdy filmowe dosłownie lśniły pokryte złotą folią termiczną. Toteż cały przekaz bezproblemowo trafił nie tylko do publiczności artystycznej i kinowej, ale także do mainstreamowych newsów oraz plotkarskich portali i magazynów.

Warto również przypomnieć, że rok wcześniej Ai Weiwei trafił do mediów współorganizując z Anishem Kapoorem „spacer współczucia”. Obaj artyści poprowadzili centralnymi ulicami Londynu marsz, który miał wymusić „bardziej ludzki, niżli polityczny” wymiar reakcji na kryzys uchodźczy. „Ten problem ma tak długą historię, jak długą jest historia rodzaju ludzkiego. W jakiś sposób, w pewnych okolicznościach wszyscy jesteśmy uchodźcami” – rzekł Ai Weiwei w wywiadzie dla „The Guardian”⁴². Obraz zaangażowania

⁴¹ H. Perlson, *Ai Weiwei Stages Offensive and Tasteless Photo Op at Film Gala in Berlin*, <https://news.artnet.com/art-world/ai-weiwei-cinema-for-peace-berlin-427484> [20.12.2016].

⁴² M. Brown, *Ai Weiwei and Anish Kapoor lead London walk of compassion for refugees*, <https://www.theguardian.com/uk-news/2015/sep/17/ai-weiwei-anish-kapoor-london-walk-refugees> [13.01.2017].

artysty można dopełnić, przywołując incydent nieoczekiwanego zamknięcia własnej wystawy pt. *Ruptures* w Kopenhadze. Miał to być wyraz oburzenia przeciwko nowemu prawu, które umożliwiałoby władzom konfiskowanie dóbr azylantom pragnącym osiąść w Danii⁴³.

* * *

Przedstawione wcześniej powtórzenia i parafrazy jednego zdjęcia to zaledwie znikoma część rozległych na skalę globalną efektów jego klonowania. Czy stoi za tym jakaś konkretna kulturowa polityka emocji? Gdy obraz staje się ikoną, zyskuje swoiście kultowy status, stając się niemalże bytem *quasi-religijnym*. W swoim odniesieniu przedmiotowym (czy raczej podmiotowym) dokonuje się swoista sakralizacja, wiktymizacja i heroizacja Alana Kurdiego, metonimicznie symbolizującego wszystkie ofiary kryzysu migracyjnego. Wobec tak ogromnej cyrkulacji obrazów i znaczeń wygenerowanych przez rzeczoną fotografię trudno o jakieś obiektywne waloryzacje czy uniwersalne konkluzje. Poprzez niewątpliwie poruszającą treść zdjęcia, w samej tylko sferze wizualnej nastąpił wysyp reakcji rozciągających się od banału i kiczu (estetycznego i moralnego), aż po pełne artystyczne zaangażowanie. Z drugiej strony (głównie antyimigranckiej) pojawiły się niemal ikonoklastyczne ataki, falsyfikowanie, aktywne osłabianie siły tego wizerunku. Zatem jedynym punktem zbieżnym dla tych skrajnych postaw może być maskowanie zbiorowej traumy poprzez chęć zredukowania dysonansu poznawczego. Tym sposobem utrwaliły się postawy obronne, silnie zakorzenione w dotychczasowych pakietach przekonań i światopoglądów. Paradoksalnie masowość i siła reakcji na tragedię syryjskiego chłopca nie tyle przełożyła się na budowanie pomostów porozumienia i solidarności, ile raczej wpisała się w postępujący proces radykalizacji światopoglądowej. Polaryzacja społecznych napięć wokół zjawiska migracji jest tego dobitnym dowodem. Tworzy to niewątpliwie pretekst do refleksji nad współczesną dynamiką instrumentalizacji obrazów, które z fazy stuprocentowego nasycenia symbolicznego bardzo szybko przechodzą do stadium „pustego znaku”, który daje się łatwo wypełniać i zawłaszczać przez skrajnie różne ideologie.

Jacek Zydorowicz – IMAGES OF/AGAINST REFUGEES. THE ICONOGRAPHY OF SOCIAL TENSIONS OVER MIGRATION CRISIS

The war in Syria and the activity of ISIS in the Middle East and North Africa have caused an avalanche of migration – mostly to Europe. Mass media and social media were filled with images of refugees. The specificity of these representations immediately contributed to the ideological polarization and increase in social tension – one provoked a reflection on the condition of humanity, while others called for concern

⁴³ D. Bonessi, *5 times Ai Weiwei's art has called attention to the refugee crisis*, <http://www.pbs.org/newshour/art/5-times-ai-weiweis-art-has-called-attention-to-the-refugee-crisis/> [13.01.2017].

about European identity threatened by Islam. On the 3rd of September 2015 after a failed crossing to Greece, the sea washed ashore the body of a Syrian toddler. Surprisingly, the image of Alan Kurdi became the icon of the crisis. In this way an iconographic motif was established, soon cloned in hundreds of paraphrases – from cartoons in *Charlie Hebdo*, through Internet memes, street art, to the art world. The photograph of the Syrian boy generated not only the reactions of compassion and solidarity, because the nationalist anti-immigrant environment reacted by the very-own visual counter-propaganda. This creates a pretext for reflection on the contemporary dynamics of image instrumentalization which from the phase of high symbolic saturation is quickly transferred to the stage of an “empty sign,” easily filled by very different ideologies.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Bractwo św. Piusa X – 50 lat po ogłoszeniu Konstytucji o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium” w tekstach dwumiesięcznika „Zawsze Wierni”

W rozpoznaniu przemian religijności katolickiej w II połowie XX wieku nie można pominąć sytuacji przemian w praktykach religijnych, które zapoczątkował Sobór Watykański II. W reakcji na dyskusje sesji soborowych i na kształt przemian liturgicznych zainspirowanych Konstytucją o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium” powstało Bractwo Kapłańskie św. Piusa X. Bractwo zostało ustanowione kanonicznie 1 listopada 1970 r. w diecezji Lozanny, Genewy i Fryburga przez biskupa François Charriere na mocy kanonów 673-674 oraz 488 §3 i §4 obowiązującego wtedy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹. Nadano mu status *ad experimentum* na okres sześciu lat. Jednym z najważniejszych wskazań podanych w Statutach Bractwa było określenie jego charakteru. Założyciele stwierdzili już w rozdziale I Statutu, że jest to kapłańskie stowarzyszenie „życia wspólnego bez ślubów, w tradycji zgromadzeń misyjnych”². Należy jednak zwrócić uwagę na treść aktu erekcyjnego, podpisanego przez biskupa Charriere. Biskup przedstawia w nim smutną konstatację dotyczącą kondycji duchowieństwa II połowy XX wieku, a motywacją ustanowienia bractwa jest „nagląca konieczność formowania gorliwych i wielkodusznych kapłanów”³. Kilka lat po zakończeniu Soboru

¹ Por. A. Romejko, *Bractwo kapłańskie św. Piusa X w Gdyni*, „Zeszyty Gdyńskie” 8/2008, s. 133 nn.

² Status de la Fraternite des Apotres de Jesus et Marie ou (Selon le titre public) de la Fraternite Sacerdotale Saint Pie X, <http://frat.canalhistorique.free.fr/PDF/STATUTS.pdf> [8.09.2016], dalej: Statuty).

³ Tamże.

Watykańskiego II dało się zauważyć, przynajmniej na terenach Europy Zachodniej, ogromne zmiany, które szybko zachodziły w postawie duchowieństwa katolickiego.

Działalność nowych bractw została zauważona w kręgach kurii różnych biskupstw, jego aktywność szybko przybierała na sile. Dlatego badaczy współczesnej historii Kościoła katolickiego nie dziwi fakt, że arcybiskup Marcel Lefebvre, założyciel Bractwa, otrzymywał liczne zachęty do rozszerzenia swojej działalności nie tylko na terenie Europy. Prośby takie wystosował np. kardynał Antoniutti, prefekt Świętej Kongregacji ds. Zakonów, a kardynał John Joseph Wright, prefekt Świętej Kongregacji ds. Duchowieństwa, w lutym 1971 r. napisał list pochwalny pod adresem nowego stowarzyszenia⁴.

Status nowo wyświęcanych kapłanów był oparty na przepisach kanonicznych według których byli oni inkardynowani do diecezji Sigüenza w Hiszpanii i St. Denis de la Réunion. W 1971 r. arcybiskup Lefebvre otrzymał zapewnienie od kardynała Wrighta, że kapłani Bractwa św. Piusa X otrzymają przywilej przypisania do stowarzyszenia. I rzeczywiście, trzykrotnie kapłani ci otrzymali od Świętej Kongregacji ds. Duchowieństwa pozwolenie na adskrypcję bezpośrednio do Bractwa. Według opinii prawnych te trzy zezwolenia są wystarczające dla uznania istniejącego przywileju przypisania kapłanów do Bractwa.

Należy więc sądzić że Statuty Bractwa św. Piusa X zostały nie tylko przedstawione do zaakceptowania przez władze Kościelne, ale rzeczywiście rozpatrzone, pochwalone i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Formalne funkcjonowanie Bractwa w oparciu o te Statuty zostało zatem prawnie uznane.

Dlatego dla zrozumienia wrażliwości założycieli Bractwa św. Piusa X warto wczytać się w najważniejsze cele, które zostały wyznaczone w aktach prawnych regulujących działalność stowarzyszenia.

„1. Celem Bractwa jest kapłaństwo i wszystko, co się do niego odnosi, nic więcej niż to, co go dotyczy, tak jak tego chciał nasz Pan Jezus Chrystus, gdy powiedział: „Czyńcie to na moją pamiątkę”⁵.

Ważnym wskazaniem konstytuującym status osób duchownych uczestniczących w pracach Bractwa jest to, że ich funkcjonowanie jest wyłączone z przemian historycznych, które działy się w przestrzeni chrześcijaństwa. Ich zasady są owocem pierwotnego myślenia chrześcijaństwa, tak jak określał to Nowy Testament.

2. Kierować i urzeczywistniać życie kapłana dla tego, co jest istotnie racją jego istnienia: dla Ofiary Mszy Świętej, wraz z tym, co ona oznacza, co z niej wypływa, z tym wszystkim, co ją uzupełnia.

⁴ *Jak Bóg mógłby nas opuścić?* – wywiad z ks. A. Rostandem, przełożonym amerykańskiego dystryktu FSSPX, tłum. T. Maszczyk, „The Remnant” z 15 maja 2012 r.

⁵ Statuty.

Podstawą działalności kapłanów zrzeszonych w Bractwie jest troska o poprawne, godne i skuteczne sprawowanie Mszy Świętej.

3. Członkowie Bractwa będą więc mieć prawdziwe i nieustanne nabożeństwo do Mszy Świętej, dla otaczającej ją liturgii, do wszystkiego, co może uczynić liturgię wyrazem tajemnicy przez nią się dokonującej. Będą się starali przygotować duchowo i materialnie święte Tajemnice. Głęboka znajomość teologiczna Ofiary Mszy Świętej będzie ich zawsze podtrzymywać we wzrastającym przekonaniu, że w tej wzniosłej rzeczywistości wypełnia się całe Objawienie, Tajemnica Wiary, że dokonują się tajemnice Wcielenia i Zbawienia, że w niej zawiera się cała skuteczność apostołatu.

Cała działalność Bractwa jest oparta na relacji, jaka zachodzi pomiędzy kapłanem a sprawowaną przez niego Mszą Świętą, jak i relacji pomiędzy kapłanem a wiernymi. Relacje te są oparte przede wszystkim na intensywności przekazu nauki, czym jest Msza Święta, jak należy się do Niej przygotować i jakie są Jej skutki dla życia społecznego i osobistego osób uczestniczących we Mszy Świętej.

4. Członkowie niebędący kapłanami, związane z Bractwem zakonnice [...] będą mieć cześć dla miejsc i przedmiotów służących liturgii. Dołożą starań dla podniesienia blasku liturgii przez muzykę, śpiew i wszystko, co zgodnie z prawem może przyczynić się do wzniesienia się dusz ku rzeczywistościom niebiańskim, ku Trójcy Świętej, ku Aniołom i Świętym”.

Bardzo istotnym elementem działalności Bractwa św. Piusa X jest troska o przestrzenie kulturowe, estetyczne i etyczne związane z materialną stroną prawidłowego sprawowania Mszy Świętej. Będzie to więc troska o to, gdzie i w jakiej atmosferze jest sprawowana liturgia.

Jasno wyartykułowana przestrzeń, wokół której ufundowana jest działalność Bractwa, w sposób niezwykle logiczny pozwalała twórcom Statutów Bractwa nakreślić sposoby podejmowanych przez członków Bractwa działalności. Te wskazania miały na celu nie tylko wyznaczenie przestrzeni działalności Bractwa, ale przede wszystkim wykazanie tych obszarów, w których członkowie Bractwa mieli kompetencje do ich badania i prowadzenia zmian.

„1. Wszystkie dzieła dotyczące kształcenia kapłanów i wszystko, co się do niego odnosi, będą prowadzone bez względu na to, czy kandydaci pragną zostać członkami Bractwa, czy też nie. Będzie dbać się o osiągnięcie głównego celu kształcenia: świętości kapłańskiej równocześnie z odpowiednią wiedzą. Dlatego starannie należy dbać, aby pobożność kierowała się i wypływała z liturgii Mszy Świętej, która jest sercem teologii, duszpasterstwa i życia Kościoła. [...] Zgodnie z tak często odnawianymi przez papieży i sobory pragnieniami i wskazówkami, *Suma teologiczna* św. Tomasza z Akwinu i jej zasady teologiczne staną się głównym przedmiotem studiów w seminarium;

dzięki temu seminarzyści unikną błędów współczesnych, szczególnie liberalizmu i jego następstw⁶.

Podstawą działalności Bractwa jest to wszystko, co zostało zawarte w przestrzeni tomizmu. Co ważne, nachylenie naukowe członków Bractwa ma być zakorzenione w klasycznej myśli tomistycznej, a nie w jej ewolucjach, takich jak w XX-wiecznym francuskim neotomizmie. Tomizm daje członkom Bractwa sprawny słownik pomagający nie tylko w rzeczowych dyskusjach teologicznych, ale przede wszystkim pomagający nazywać rzeczy i zjawiska w sposób nierelatywny. Bardzo istotnym czynnikiem pomagającym w funkcjonowaniu Bractwa jest dbałość o formację ascetyczną, aksjologiczną, etyczną i sprawność naukową, które mają cechować wszystkich członków Bractwa.

2. Drugim celem Bractwa jest pomoc w uświęcaniu kapłanów, ofiarując im możliwość rekolekcji i dni skupienia. Domy Bractwa mogą stać się siedzibami towarzystw kapłańskich, trzecich zakonów, periodyków i pism służących uświęcaniu kapłanów.

Możliwość częstych spotkań członków Bractwa ma nie tylko spełniać wymogi potrzeb życia wspólnotowego, ale ma służyć aktualizacji doskonałości wszystkich członków Bractwa.

3. Bractwo dołoży starań, by wprowadzić w życie wielkość i godność powołań łączących się ze służbą ołtarza i z tym, co się z nią wiąże: uczestnictwem w liturgii, w sakramentach, w nauczaniu katechizmu i ogólnie z tym, co pomaga kapłanowi, jego pracy parafialnej, i seminarium. [...].

Głównym celem Bractwa jest wprowadzanie w rzeczywiste uczestnictwo wszystkich osób skupionych wokół Bractwa, w to wszystko co jest związane z godnym sprawowaniem Mszy Świętej.

4. Szkoły, prawdziwie wolne od wszelkich przeszkód uniemożliwiających przekazywanie w pełni chrześcijańskiego wychowania, będą wspomagane i ewentualnie tworzone przez członków Bractwa. To z nich wyjdą powołania i chrześcijańskie rodziny.

Miejsce, w którym Bractwo poszukuje stałego napływu nowych członków, są szkoły prowadzone według zasad Bractwa.

5. Praca parafialna, głoszenie misji parafialnych, bez ograniczeń co do miejsca, to również dzieło, któremu poświęca się Bractwo. [...]

Staranie się członków Bractwa o możliwość krzewienia swoich ideałów w tych częściach Kościoła, w których są one jeszcze mało znane lub wręcz zapomniane przez rozwój duchowości zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II.

⁶ Tamże.

6. Bractwo przyjdzie chętnie z pomocą kapłanom w podeszłym wieku, chorym, a nawet upadłym.

Istotną częścią działalności Bractwa jest troska o wszystkich członków Bractwa bez względu na ich status materialny czy fizyczny ale także o tych duchownych, którzy rozpoznają siebie jako osoby, które wykroczyły swoim postępowaniem poza zasady dozwolonych zachowań przypisanych do stanu kapłańskiego”.

Można więc podsumować, że główną zasadą działalności Bractwa św. Piusa X jest dbałość o prawowite sprawowanie liturgii Mszy Świętej i troska o godność i świętość katolickiego kapłaństwa.

Nie ulega wątpliwości, że jednoznaczna postawa Bractwa wobec dokumentów opracowanych podczas Soboru Watykańskiego II musiała doprowadzić do konfrontacji dwóch stanowisk w sprawie oceny Soboru. Bractwo chcąc walczyć o swoje idee, musiało zmierzyć się z dwoma niebezpieczeństwami, które mogły pojawić się wśród członków i sympatyków działalności Bractwa. Pierwszym zagrożeniem była chęć relatywizowania rzeczywistości kryzysu i przyłączenie się do „Kościoła soborowego”, aby zostać jednym z jego konserwatywnych kierunków. Zresztą doszło do tego, że grupa księży opuściła Bractwo, zwłaszcza po święceniach biskupich dokonanych przez abp. Lefebvre’a w 1988 r, niektórzy z członków całkowicie porzucili ruch na rzecz odnowy Tradycji i przyłączyli się do ruchów modernistycznych i skupili się w ruchu „Ecclesia Dei”. Drugim niebezpieczeństwem było wyciągnięcie błędnego wniosku z kryzysu w Kościele i przyjęcie „tezy sedewakantystycznej”, zakładającej, że ostatnim ważnie wybranym papieżem był Pius XII.

Na początku XXI wieku jest już rzeczą bezsporną, że do ufundowania Bractwa św. Pius X przyczyniły się sprawy związane z pracami Soboru Watykańskiego II i konsekwencje reformy liturgicznej. Dziś nie podlega dyskusji teza, że reforma liturgii po Soborze Watykańskim II była procesem mało udanym, choć skutecznie wprowadzonym w życie. Sądzę, że dzisiejsze komentarze dotyczące traktowania pontyfikatu Benedykta XVI jako tego, który starał się za pomocą dostępnych środków reformę tę ratować, jest wystarczającym dowodem na istnienie w przestrzeni praktyk liturgicznych, które są owocem Soboru, ogromnego kryzysu przekładającego się na stosunek samych wiernych Kościoła katolickiego do duchowości przełomu XX i XXI wieku. Zapewne nikt nie spodziewał się, jak wielkich kontrowersji przysporzy Kościołowi komisja zajmująca się po Soborze przygotowywaniem reformy w oparciu, przynajmniej w teorii, o Konstytucję o Liturgii Świętej. „Kłopot z reformą był i jest taki, że choć odwoływała się ona do kondycji współczesnego człowieka, to jej twórcy nigdy nie byli naprawdę zainteresowani tym, jaki jest współczesny człowiek, ale kroili go na miarę swoich wyobrażeń,

niejednokrotnie mocno podbudowanych filozoficznie, niekoniecznie integralnie katolicko”⁷.

Reforma liturgii katolickiej właściwie nałożyła się na czas, kiedy w naukach społecznych doszło do skutecznej krytyki funkcjonalnego traktowania rytuału w życiu społecznym, rozumianego jako zmienna historycznie emancypacja wymiarów aksjologicznych występujących w danej wspólnotie. Moment przejścia z myślenia nowoczesnego do ponowoczesnego zaowocował tym, że rytuał w badaniach społecznych zyskał więcej zrozumienia, autonomii i znaczenia.

Twórcy Konstytucji o Liturgii Świętej chcieli wprowadzić elementy wywodzone z krytyki społecznej do liturgii katolickiej, ale zrobili to w najmniej sprzyjającym temu czasie i w sposób mało sprawny. Można toczyć dyskusję, czy gdyby niewątpliwie potrzebny akt przejrzenia funkcjonowania rytu liturgicznego w katolicyzmie przesunięto o kilka lat, to efekt tego przedsięwzięcia byłby mniej kontrowersyjny? Czy gdyby doczekać tekstów ogłoszonych przez Victora Turnera czy Mary Douglas, którzy wskazali na nową perspektywę nauk społecznych, można by było konstruować reformę liturgii mniej kontrowersyjnie?

Mary Douglas w artykule opublikowanym na łamach „New Blackfrairs” pisała: „Kiedy pytam mych przyjaciół, dlaczego owe nowe formy uważane są za wyższe, dostaję odpowiedź w duchu Teilhardystowskiego ewolucjonizmu, który zakłada, że racjonalne, wyraźnie sformułowane, osobiste oddanie się Bogu jest w sposób oczywisty bardziej rozwinięte niż jego domniemane przeciwieństwo, formalne posłuszeństwo. Gdy to kwestionuję, dowiaduję się, że rytualny konformizm nie jest słuszną formą osobistego zaangażowania i nie idzie w parze z pełnym rozwojem osobowości. Dowiaduję się także, że zastąpienie rytualnego posłuszeństwa zaangażowaniem racjonalnym nada życiu chrześcijan głębsze znaczenie. Ponadto jeśli chrześcijaństwo ma zostać uratowane dla przyszłych pokoleń, rytualizm musi zostać wykorzeniony, jakby był chwastem odbierającym życie duchowi. Znajdujemy tu klimat podobny do antyrytualizmu, który zainspirował wiele sekt ewangelicznych. Nie musimy wracać do reformacji, aby rozpoznać tę falę, która w osobiwy sposób niesie owoce nowoczesnych katolików”⁸.

Pomimo że zarówno Douglas, jak i Turner publikowali swoje teksty w pismach liturgicznych, ich uwagi nie doczekały się należytego im dowartościowania. Do dziś wiele się nie zmieniło. Czy istnieje szansa na odejście od traktowania liturgii jako przestrzeni pedagogicznej i powrót do rozumienia jej jako rzeczywistego kultu? Trzeba mieć świadomość, że kształt liturgii i jej

⁷ T. Rowiński, *Reforma liturgii się nie udała, czyli pięćdziesiąt lat Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, <http://www.frona.pl/blogi/jesien/reforma-liturgii-sie-nie-udala-czyli-piecdziesiat-lat-konstytucji-sacrosanctum-concilium,36598.html?page=3&> [8.09.2016].

⁸ M. Douglas, *The Contempt of Ritual. II*, „New Blackfrairs” vol. 49, nr 578, July 1968, s. 533.

znaczenie – zreformowana Msza Święta, ze swoją wersję nakazów jej sprawowania – tego procesu nie ułatwia.

W Polsce od 21 lat ideały przyświecające Bractwu św. Piusa X są prezentowane na łamach czasopisma „Zawsze Wierni”⁹. W 2014 r. Wydawnictwo Te Deum, w którym ukazuje się periodyk, opublikowało książkę Michaela Daviesa *Nowa Msza papieża Pawła*¹⁰, w której podsumowano najważniejsze zarzuty stawiane przez periodyk „Zawsze Wierni” Konstytucji o Liturgii Świętej.

Autor krytycznego studium nad głównym owocem soborowej reformy wskazuje na zasadnicze nieporozumienie dotyczące samego nazewnictwa przedmiotu kryzysu. Zwraca on uwagę, że w praktyce dyskusji dziejącej się w Kościele mamy do czynienia nie z przeciwstawieniem, ale z dualizmem nazw, Mszy „nowej” i Mszy „starej”. Poprawniej byłoby mówić, że dyskusja dotyczy Mszy „nowej”, tej posoborowej, i Mszy „niezmienne młodej”, tej będącej owocem Soboru w Trydencie, to znaczy, zdaniem autora, tej, która zakorzeniona jest wprost w zbawczej Ofierze złożonej przez Jezusa Chrystusa na Kalwarii. Jest ona jego zdaniem rzeczywistym źródłem żywej łaski, czynnikiem antypogańskim¹¹. Dlatego najlepszymi nazwami stawianymi w dyskusji o reformie liturgii byłyby nazwy „Msza” i „nowa Msza” w miejsce stosowanych nazw „stara” i „nowa” Msza. W ten sposób wyklucza się najmniejszy cień podejrzenia, że „stara” Msza jest – na podobieństwo starego drzewa – bliska zaniku¹².

Co więcej, do czasów Soboru Watykańskiego II nadużycia liturgiczne czy wypaczenia podczas sprawowania liturgii tłumaczono jedynie jakąś nie-subordynacją kapłanów czy wiernych uczestniczących w rytuale, natomiast w przypadku „nowej Mszy” trzeba mówić o czymś bardziej zasadniczym. W reformie posoborowej nadużycia liturgiczne są istotnie oparte na błędzie, który można by nazwać konstrukcyjnym. Błąd ten nie polega na niewłaściwym stosowaniu narzędzia – przepisów liturgicznych, ale na wadliwej konstrukcji samego narzędzia. Tak w technicznej przenośni autor *Nowej Mszy Papieża Pawła* tłumaczy przedmiot sporu liturgicznego. Co więcej, uważa on, że nowa Msza, nawet jeżeli jest odprawiana z całkowitym poszanowaniem, zapisanych w duchu posoborowym, przepisów, nie zmienia faktu, iż jest sprawowana w sposób niepełny, z ujmą dla chwały Bożej, i sama w sobie stanowi zagrożenie dla wiary. Została ona wymyślona i skonstruowana w umyśle i przy biurku „liturgokraty” kard. Anibale Bugniniego. Przy czym określenie

⁹ „Zawsze Wierni. Dwumiesięcznik tradycji katolickiej. Czasopismo Bractwa Kapłańskiego Św. Piusa X w Polsce, Wydawane od 1994 r.

¹⁰ M. Davies, *Nowa Msza papieża Pawła*, Warszawa 2014.

¹¹ Tamże, s. 25 nn.

¹² Tamże, s. 45 nn.

„liturgokrata” oznacza człowieka, który chce poprzez wprowadzanie zmian do liturgii, wprowadzać zmiany w postrzeganiu wiary w jej uczestnikach¹³.

Wątpliwości budzi także sam proces kształtowania się posoborowych przepisów liturgicznych. Nowa Msza, zdaniem Daviesa, została opracowana przy biurku kard. Bugniniego niemal z miesiąca na miesiąc. Tak powstał dokument, który stał się podstawą liturgicznej rewolucji, przeciwko której występowało środowisko, z którego wyłoniło się Bractwo św. Piusa X. Msza tradycyjna tworzyła się w zupełnie inny sposób, w zupełnie odmiennej atmosferze. Powstała ona w sposób naturalny, na podobieństwo wzrastania rośliny, od źródła, którym była wspominana Ofiara Jezusa Chrystusa zapoczątkowana w akcie ostatniej wieczerzy do osiągnięcia pełni rozkwitu, którym była bulla *Quo primum tempore* św. Piusa V, co można uznać za wyraz liturgicznej Tradycji. Zdaniem krytyka reformy liturgicznej będącej owocem Soboru Watykańskiego II mamy do czynienia z parą wykluczających się określeń: liturgiczna rewolucja i liturgiczna Tradycja.

Autorzy nowej Mszy obiecywali, że dzięki niej Kościół stanie się silniejszy, pobożność wiernych wzrośnie, a świat będzie bardziej chrześcijański. Tymczasem stało się odwrotnie: Kościół słabnie, pobożność maleje, a świat poganije, wystarczy wspomnieć przykłady i opisy procesów sekularyzacyjnych.

Dyskusja pomiędzy hierarchicznym Kościołem katolickim a Bractwem św. Piusa X znalazła bardziej dramatyczną przestrzeń sporu. Z przestrzeni liturgicznej przeniosła się ona w przestrzeń rzeczywiście doświadczanego kryzysu Kościoła. Kluczem do przezwyciężenia tego kryzysu nie jest – zdaniem liturgicznych modernistów – zastąpienie nowej Mszy Mszą tradycyjną. Davies składa jednak wniosek przeciwny. Wadliwość nowej Mszy jest tak wielka i tak silnie spleciona z jej kształtem, że jednym z dwóch głównych warunków uzdrowienia sytuacji jest przywrócenie tradycyjnej Mszy Świętej takiego statusu, jaki miała przed Soborem Watykańskim II. Drugim warunkiem koniecznym do przezwyciężenia kryzysu jest, zdaniem Bractwa św. Piusa X, powrót do tradycyjnej doktryny Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wykluczającej soborowe błędy¹⁴.

Spór ten nie zmienił faktu, że reforma liturgiczna przyjęła się w Kościele. Ale ciągle można obserwować różne stanowiska zajmowane wobec Mszy w jej tradycyjnej i nowej postaci. Coraz częstsze są przypadki uczestniczenia tylko i wyłącznie w Mszy tradycyjnej, co oznacza negowanie tej drugiej. W tej grupie mieszczą się np. tercjarze Bractwa św. Piusa X. To środowisko, do którego skierowane jest czasopismo „Zawsze Wierni”. Dla nich sama możliwość wyboru między „starą” a „nową” Mszą jest znakiem kryzysu istniejącego w Kościele. Dla zwolenników tradycyjnej Mszy ta nowa to przede wszyst-

¹³ Tamże, s. 400 nn.

¹⁴ Tamże, s. 412 nn.

kim miejsce desakralizacji, banalizacji słów i gestów, sprzętów liturgicznych i muzyki. Nie chcą oglądać przy ołtarzu twarzy księdza, ponieważ przyszli do kościoła, aby stanąć przed Majestatem Boga. Nie chcą ścisnąć rąk innych ludzi, ponieważ przyszli pokłonić się Bogu¹⁵.

Inne stanowisko zajmują ci, którzy odrzucają Mszę trydencką, a chodzą wyłącznie na Mszę nową. W ich optyce tradycyjna Msza została zdegradowana do poziomu niebezpiecznego eksperymentu zagrażającego wierze. Uważają oni, że Kościół ma prawo wprowadzania zmian w liturgii, wierni zaś mają obowiązek te zmiany zaakceptować. Oczywiście – mają, ale zdaniem czasopisma „Zawsze Wierni”, o ile te zmiany nie oznaczają zerwania z tym, co było, tylko ubogacenie tego, co było.

Negacja Mszy trydenckiej jest często połączona z negacją języka łacińskiego w liturgii jako języka niezrozumiałego. Tymczasem poznawanie tradycyjnej Mszy Świętej poprzez liturgiczne katechezy i korzystanie z mszalika dla świeckich, w którym są teksty w obu językach (sakralnym i narodowym), sprawia że stosowanie łaciny w liturgii nie stanowi żadnego problemu.

Trzecie stanowisko w sporze pomiędzy dwoma odśłonami liturgii prezentują ci, którym jest obojętne, z jaką formą Mszy mają do czynienia. Często dochodzi do akceptacji dwóch tak odmiennych sposobów uczestniczenia w liturgii jako równorzędnych. O wyborze jednej z nich często decydują prozaiczne okoliczności, np. odległość od kaplicy czy kościoła. Jeśli Msza tradycyjna odprawiana jest blisko, to wierni pójdą na nią, ale jeśli nowa Msza odprawiana jest bliżej, to o tradycyjnej nie chcą nawet słyszeć. To jest ta grupa wiernych, którzy są zainteresowani przede wszystkim spełnieniem niedzielnego obowiązku, a wszystkie inne kwestie związane z Mszą nie mają dla nich większego znaczenia.

Czwartą grupę, do której klasyfikujemy ludzi zajmujących jeszcze inne stanowisko wobec kryzysu liturgicznego w Kościele, stanowią ci, którzy w ogóle nie chodzą na Mszę, niezależnie od tego, w jakiej formie jest ona odprawiana. W tym wypadku mamy do czynienia z negacją obu form Mszy, tradycyjnej i nowej, choć zwykle niechęć do tej pierwszej jest o wiele większa niż do tej drugiej. Nawet wśród ludzi określających się jako niewierzący widać różnicowanie w ocenach Kościoła przed i po Soborze.

Sądzę, że takie rozwarstwienie, które stało się efektem przemian zapoczątkowanych przez Sobór Watykański II, może świadczyć o tym, że reforma liturgiczna albo nie została właściwie przygotowana, albo też nie towarzyszyły jej sprawne działania o charakterze pedagogicznym, które tłumaczyłby przyczyny i konieczne zmiany poczynione w liturgii.

W związku z tym, że odbiorcami czasopisma „Zawsze Wierni” są przede wszystkim środowiska, które odrzucają reformy soborowe, z ich aprobatą na

¹⁵ Tamże, s. 368 nn.

swoich łamach czasopismo prezentuje główne zarzuty wobec liturgii, która jest owocem prac Soboru.

Zdaniem autorów czasopisma „Zawsze Wierni” nowej Mszy należy postawić szereg zarzutów. Genezą nowej Mszy było dążenie do upodobnienia liturgii katolickiej do porządku nabożeństw protestantów. Ta okoliczność jest traktowana jako naczelną wadę reformy, która kompromituje nową Mszę. Zamiast zwyczaje protestanckie upodabniać wewnątrz i zewnątrz do tego, co katolickie – to, co katolickie postanowiono w jakimś stopniu sprostestantyzować. Myślenie takie stanowi przede wszystkim tragiczny zabieg dla tożsamości katolickiej. Efektem tego zabiegu jest zawarcie w liturgii posoborowej elementów ekumenicznych. W wyniku tych zabiegów katolicyzm uległ na wielu płaszczyznach życia religijnego protestantyzacji, a protestanci jak byli, tak też pozostali protestantami¹⁶.

Zgodnie z drugim zarzutem nowa Msza osłabia wiarę w realną obecność Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina. W akcji liturgicznej zreformowanej Mszy zredukowano rzeczywistość Ofiary Jezusa Chrystusa do zaakcentowania wymiaru uczty, tak jakby na ołtarzu uobecniała się nie tyle sama Ofiara Jezusa na krzyżu, ile Ostatnia Wieczerza z apostołami w Wieczerniku.

Trzeci zarzut wobec reformy liturgicznej odnosi się do nowej Mszy jako tej, która niszczy w świadomości wiernych hierarchiczny porządek Kościoła. Dzieje się tak poprzez upodabnianie kapłana do wiernych i upodabnianie wiernych do kapłana, co skutkuje zatarciem wyrazistej granicy między kapłaństwem sakramentalnym a kapłaństwem powszechnym.

Czwartym punktem sprzeciwu wobec reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II jest możliwość identyfikowania wyrazów desakralizacji zawartej w rytuale nowej Mszy. Najbardziej kontrowersyjnym przykładem desakralizacji liturgii jest zniesienie w niej rubryki wymagającej, by po konsekracji kapłan trzymał złączone kciuki i palce wskazujące obu dłoni, a to z powodu partykuł (cząsteczek) Hostii Przenajświętszej, które z palców nie powinny zostać przeniesione na inne przedmioty, np. na kartkę mszału. Kwestia zniesienia obowiązku złączenia palców jest tylko jednym z wielu przykładów świadczących o redukcji wymiaru *sacrum* w stronę *profanum* i naturalizmu.

Kolejny zarzut dotyczący oceny nowej Mszy jest związany z traktowaniem jej jako obrzędu umniejszającego chwałę Bożą i owoce zbawczej Ofiary Jezusa Chrystusa. W tym ostatnim wypadku krytycy zwracają uwagę na zjawisko koncelebry, jako sposobu sprawowania liturgii. W świetle przepisów liturgii Tradycyjnej wiadomo, że Msza Święta jest najwspanialszym hołdem, jaki człowiek może oddać Bogu, a z drugiej strony, że jest otwartym źródłem łask, jakimi człowiek może zostać obdarowany przez Boga. Dotyczy to każdej Mszy Świętej, a z tego wynika wnioski, że im więcej odprawia się Mszy Świętych,

¹⁶ Tamże, s. 462.

tym większą Kościół oddaje cześć Bogu i tym więcej owoców zbawczej Ofiary Chrystusa spływa na dusze. Sprawowanie jednej Mszy przez wielu kapłanów w sposób matematyczny umniejsza tą cechą istniejącą immanentnie w samym rytuale Mszy.

Co więcej, porównując rytuały obu sposobów sprawowania liturgii Mszy, nową Mszę można określić jako łatwą, to znaczy mało wymagającą zarówno od kapłana, który ją odprawia, jak i od wiernych, którzy w niej uczestniczą. Jeżeli porówna się rytuały *Novus Ordo Missae* do *Ordo Missae*, trudno o sformułowanie bardziej jednoznacznego wniosku. Pytania dotyczące tej materii zarzutu wydają się pytaniami o charakterze retorycznym. Po co gregoriańskie śpiewy, skoro mamy piosenki na współczesną nutę? Po co jakiś manipularz, skoro można obyć się bez niego? Po co tyle przyklęknąć, skoro można stać? Po co welon przykrywający kielich i trzy obrusy przykrywające ołtarz, skoro można bez tego? Po co aż sześć świec na ołtarzu, jeśli wystarczą trzy, a nawet dwie na ołtarzowym stole? Po co tyle komplikacji, skoro można to wszystko uprościć?

Dlatego powrót do sprawowania Mszy według tradycyjnego sposobu jej odprawiania nie jest procesem łatwym. Odejście od tego, co mniej wymagające, do tego, co bardziej wymagające jest zawsze trudniejsze niż krok w przeciwnym kierunku.

Gdybyśmy autorów „Zawsze Wierni” zapytali, czy oskarżają Sobór Watykański II o spowodowanie współczesnego kryzysu w Kościele katolickim, to by pewnie powiedzieli, że nie oskarżają, a jedynie pokazują to, co się wydarzyło po publikacji Konstytucji. Przywołane przez nich fakty oskarżają nową Mszę, a w sensie ścisłym, jej pomysłodawców i redaktorów. W ten sposób można podsumować troski autorów czasopisma „Zawsze Wierni” o nową Mszę będącą owocem Konstytucji o liturgii.

Samo ukazanie historii powstania nowej Mszy obnaża jej ułomność i wadliwość jej sprawowania. Cóż więc z tego, że – odprawiana zgodnie z rubrykami – jest ciągle ważna dla katolików? Cóż z tego, skoro jest niegodna? Zdaniem autorów dwumiesięcznika „Zawsze Wierni” względ na Boga jest najważniejszy, ale należy spytać też o dobro ludzi, którzy uczestniczą w nowej Mszy. Oni zasługują na liturgię wzniosłą i piękną, inną niż nowa Msza, nawet jeśli nie zdają sobie z tego na początku sprawy. Zasługują na liturgię tradycyjną, o co ubiegają się autorzy periodyku „Zawsze Wierni”.

Remigiusz Ciesielski – BROTHERHOOD OF PIUS X – 50 YEARS AFTER THE ANNOUNCEMENT CONSTITUTION ON THE HOLY LITURGY “SACROSANCTUM CONCILIMUM” ON THE BI-MONTHLY “ZAWSZE WIERNI”

Vatican II had a profound impact on changes in the Catholic liturgy in the twentieth century. The text presents the reaction of the conservative environment to the liturgical

reforms initiated by the Constitutions Sacrosanctum Concilium. The Priesthood of Sts. Pius X founded in 1969 by Archbishop Marcelle Lefebvre tries to cultivate the Catholic liturgy in the form and rite before the Council Reform.

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Co to jest agnostycyzm i kto jest agnostykiem?

Tytułowe pytania były już wielokrotnie stawiane. Jednak odpowiedzi na nie w dalszym ciągu pozostawiają wiele istotnych wątpliwości. Nie ułatwia to oczywiście zrozumienia agnostycyzmu i agnostyków. Nie zakładam oczywiście, że moje wskazania pozwolą wyeliminować te wszystkie wątpliwości. Mam jednak nadzieję, że przyczynią się one w jakiejś mierze nie tylko do lepszego zrozumienia problemu, ale także będą stanowiły interesujący przyczynek do odpowiedzi na pytanie: dlaczego agnostycy mogą występować bądź to jako oponenti teizmu i sojusznicy ateizmu, bądź też odwrotnie – jako sojusznicy tego pierwszego i oponenti tego drugiego? Wygląda to wprawdzie na paradoks, jednak można pokazać i wykazać, że niejednokrotnie w tych różnych rolach oni występowali i nadal mogą występować.

Wyznaniowe i ateistyczne postrzeganie agnostycyzmu

Przykładem wyznaniowego postrzegania i prezentowania agnostycyzmu może być *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Pojawia się on w jego Dziale drugim, zatytułowanym *Dziesięć przykazań*, jako swoisty załącznik do objaśnienia znaczenia trzeciego z nich, tj. przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”. Stwierdza się tam m.in., że „Agnostycyzm przybiera wiele postaci. W niektórych przypadkach agnostycyzm nie neguje Boga: postuluje natomiast istnienie bytu transcendentnego, który nie może objawić się i o którym nikt nie potrafi nic powiedzieć”, jednak „agnostycyzm najczęściej jest równoznaczny z ateizmem praktycznym”. W *Katechizmie* tym zostaje on umieszczony zaraz po „ateizmie”, a ten ostatni jest poprzedzony takimi hasłami, jak: „zabobon”, „bałwochwalstwo”, „wroźbiarstwo i magia” oraz

„bezbożność”¹. Za właściwy uznaje się w nim oczywiście teizm katolicki. Dla każdego członka tego Kościoła powinno to być rzeczą bezdyskusyjną.

Rzecz jasna, jest to co najmniej rzeczą dyskusyjną nie tylko dla wyznawców innych wyznań chrześcijańskich, ale także dla tych wszystkich, którzy uznają za właściwe inne religie, oraz tych, którzy nie uznają żadnej z nich, a nawet uważają je za swoiste odmiany zabobonności. Odpowiedź na pytanie: co w tej kwestii ma do powiedzenia agnostyk, jest możliwa, ale trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: o którego z nich chodzi? Różnią się oni bowiem między sobą w sposób istotny. Spróbuję to pokazać w kolejnych punktach tych rozważań. Pomocne w tym może być rozpoznawanie i prezentowanie agnostycyzmu przez takich „przekonanych ateistów”, jak Richard Dawkins, autor książki pt. *Bóg urojony*. Punktem wyjścia są w niej nie tyle różne odmiany ateizmu, ile różne argumenty przekonywania do niego oraz różne sposoby jego wyrażania – łącznie z tak paradoksalnymi jak „głęboko religijny niewierzący” czy też – jak w przypadku Alberta Einsteina – „głęboko wierzący ateista”².

Agnostycyzm pojawia się w rozdziale drugim tej rozprawy – zatytułowanym: *Hipoteza Boga* – po prezentacji m.in. Boga Starego Testamentu („to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich”), politeizmu i monoteizmu („Nie jest jasne, dlaczego to przejście od poli- do monoteizmu miało być przejawem oczywistego podstępu”), deizmu („w porównaniu z psychopatycznym zbrodniarzem ze Starego Testamentu deistyczny Bóg myślicieli Oświecenia rzeczywiście jawi się jako istota nieskończenie wyższa – godna swej kosmicznej kreacji...”) oraz sekularyzmu (zapoczątkować go mieli Ojcowie Założyciele amerykańskiej republiki, m.in. Thomas Jefferson i jego współpracownicy, którzy „jednoznacznie opowiadali się za ideą świeckiego państwa i uważali, że przekonania religijne prezydenta – lub ich brak – to tylko jego prywatna sprawa”). O ile jednak tym ostatnim Dawkins wystawia zdecydowanie pozytywną ocenę, to prezentowany przez niego agnostycyzm jest oceniany negatywnie. Określany jest on jako „błędny pogląd jakoby istnienie lub nieistnienie Boga było kwestią nierozstrzygalną, na zawsze pozostającą poza zasięgiem naukowych dociekań”. W punkcie rozważań zatytułowanym *Nędra agnostycyzmu* przywołuje on zarówno tych autorów katolickich, którzy – tak jak historyk Hugh Ross Williamson – agnostyków uznawali za „niewydarzone miernoty, zera kompletne, bezradnie miotające się gdzieś pośrodku” między teizmem i ateizmem, jak i tych, którzy ich postrzegali i przedstawiali jako osoby „konsekwentnie odmawiające zadeklarowania się” po którejs z tych antagonistycznych stron.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 485 nn.

² „Jest to poniekąd zupełnie nowy rodzaj religii. [...] Koncepcja osobowego Boga jest mi zupełnie obca i uważam ją wręcz za naiwną” (są to słowa Einsteina). R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 40 nn.

Punktem wyjścia do polemiki Dawkinsa z agnostycyzmem jest rozróżnianie przez niego dwóch jego typów, tj. „Chwilowego Agnostycyzmu ze względów Praktycznych” (CHAP) oraz „Generalnego Agnostycyzmu ze względów Pryncypialnych” (GAP). Ten pierwszy uznawany jest za „stanowisko absolutnie uzasadnione” (m.in. w kwestii istnienia Boga, ale nie tylko), „gdyż bez wątpienia jakaś odpowiedź istnieje, tyle że nie dysponujemy jeszcze wystarczającym materiałem dowodowym, by ją sformułować (bądź nie rozumiemy dowodów, albo też nie mieliśmy czasu, by się z nimi zapoznać)”³. Natomiast „agnostycyzm GAP jest absolutnie właściwy, gdy mamy do czynienia z pytaniami, na które po prostu nie ma odpowiedzi, niezależnie od tego, jak wiele dowodów zgromadzimy, jako że sama idea dowodliwości jest w tym przypadku nieadekwatna. [...] Część naukowców i intelektualistów jest przekonana – zbyt pochopnie, moim zdaniem – że pytanie o istnienie Boga należy właśnie do tej kategorii na zawsze niedostępnych kwestii GAP”⁴.

W dalszej części tego punktu rozważań Dawkins podaje przykłady takich uczonych i filozofów, którzy opowiadali się za którymś z tych typów agnostycyzmu – począwszy od Augusta Comte’a (jego „astronomiczny agnostycyzm dziś na co dzień obalają badawcze”), poprzez Thomasa Henry’ego Huxleya (autora neologizmu „agnostycyzm”, stanowiącego „odpowiedź na personalny atak, który zresztą sam wcześniej sprowokował”), do Bertranda Russella (który w swojej „przypowieści o niebieskim czajniczku” pokazał, że Chwilowy Agnostycyzm to zarówno „dobre narzędzie do analizy zaprezentowanego powyżej spektrum postaw”, jak i pokazania, „na kim spoczywa ciężar dowodu”)⁵. Na Russellu nie kończy się ta prezentacja różnych filozofów i uczonych-agnostyków. Warto jednak nieco uważniej przyjrzeć się temu przypadkowi rozumienia agnostycyzmu oraz uzasadnienia jego zasadności.

Jego wykładnię przedstawił on w 1953 r. w wywiadzie dla czasopisma „Look” – przedrukowanym w tomie XV czasopisma „Principia”. W odpowiedzi na pytanie: „kim jest agnostyk?”, Russell stwierdza, że „agnostyk myśli, że nie można poznać prawdy w sprawach takich jak Bóg i przyszłe życie, którymi zajmuje się chrześcijaństwo i inne religie. Albo, jeżeli w ogóle poznanie prawdy nie jest niemożliwe, to przynajmniej teraz nie jest możliwe”. Jednak agnostyk nie jest ateistą – ten bowiem, „podobnie jak chrześcijanie, uważa, że możemy wiedzieć, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje. [...] Agnostyk zawiesza sąd, mówiąc, że brak jest dostatecznych podstaw do

³ „CHAP to właściwa postawa w odniesieniu do pytania o przyczyny wielkiego wymierania pod koniec permu”. Tamże, s. 80.

⁴ „Na tej podstawie [...] zwolennicy tego poglądu formułują opinię, iż hipoteza o istnieniu Boga jest równie prawdopodobna, jak pogląd przeciwny, czyli hipoteza o jego nieistnieniu. Ja z tym twierdzeniem kategorycznie się nie zgadzam...” Tamże.

⁵ „Wielu ludzi wierzących mówi tak, jakby to na sceptykach spoczywał obowiązek udowodnienia nieprawdziwości głoszonych przez nich dogmatów, a nie na wierzących ciężar dowodu. Oczywiście, to pomyłka”. Tamże, s. 85.

twierdzenia lub zaprzeczenia mu”⁶. Na pytanie: „jaki autorytet uznaje pan za przewodnika w postępowaniu, skoro zaprzecza pan istnieniu »prawa Bożego«?”, Russell odpowiada: „agnostyk nie uznaje żadnego »autorytetu« w sensie, w jakim czynią to ludzie religijni. Uważa, że człowiek powinien sam rozwiązywać zagadnienia związane z własnym postępowaniem”. Natomiast na pytanie: „co jest grzechem dla agnostyka?”, odpowiada on, że „uważa on, że nie jest to użyteczne pojęcie”, bowiem „wypływa z przekonania, że kara jest rzeczą słuszną i że niegodziwcy powinni cierpieć”, a „wiara w mściwą karę spowodowała, że ludzie uwierzyli w piekło”. Z kolei na pytanie: „czy agnostyk robi to, co mu się tylko podoba?”, odpowiada on, że „w pewnym znaczeniu nie, w innym każdy robi to, co mu się podoba”, ale „statystycznie rzecz biorąc agnostycy nie są bardziej skłonni do morderstwa niż inni ludzie, a faktycznie są nawet mniej skłonni”. W wywiadzie tym pojawiają się również pytania o „traktowanie przez agnostyka Biblii (ma on ją traktować tak samo jak „oświeceni duchowni”, tj. „nie uważa, by była natchniona przez Boga”), „czy może on być chrześcijaninem?” (może, ale takim, którego bycie chrześcijaninem wyraża się w „szczerym współczuciu dla cierpiących i który żarliwie pragnie świata wolnego od oszpecającego go obecnie okrucieństwa i ohydy”) itd.

Dopiero na samym końcu tego wywiadu pojawia się problem owego „niebieskiego czajniczka”, o którym pisze Dawkins, i to w innej wersji niż ta, która prezentowana jest na kartach *Boga urojonego*. Jest to wprawdzie nadal problem dowodu na istnienie Boga, w tym możliwości takiego jego sformułowania, aby był on do „pogodzenia z duchem nauki”, jednak zostaje on spersonalizowany, tj. sprowadzony do pytania: „jaki rodzaj dowodu mógłby przekonać pana, że Bóg istnieje?”. Odpowiadając na nie, Russell stwierdza, że uwierzyłby w Boga, gdyby „usłyszał głos z nieba przepowiadający to, co zdarzy mu się w ciągu 24 godzin” i „gdyby te zdarzenia oczywiście zaszły”, problem jednak w tym, że „żaden taki dowód nie istnieje”. Czy to ułatwia, czy też utrudnia odpowiedź na pytanie: „kim jest agnostyk?”. Zapewne jednym ułatwia, a innym utrudnia. Paradoksalnie, wśród tych, którym ta wypowiedź Russella może ułatwiać zorientowanie się w tym, kim jest agnostyk, znajdują się nie tylko osoby skłonne rygorystycznie przestrzegać zasad logicznego myślenia, ale także niejedna z tych, która skłonna jest podążać przynajmniej za niektórymi wskazaniem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jedno zdaje się tutaj jednak nie ulegać wątpliwości: tak określony agnostyk nie będzie skłonny podporządkowywać się ani autorytetom tego Kościoła, ani też akceptować

⁶ „Równocześnie agnostyk może uważać, że istnienie Boga, chociaż nie jest niemożliwe, jest mało prawdopodobne; może też uważać, że jest tak nieprawdopodobne, że w praktyce nie jest warte rozważania. W tym przypadku jest blisko ateizmowi”. B. Russell, *Kim jest agnostyk?*, „Principia” t. XV, s. 31 nn.

tej wiary, która jest, a przynajmniej powinna być udziałem jego członków, a co za tym idzie, nie może on należeć do tej wspólnoty.

Taka postawa nie może oczywiście liczyć na uznanie ze strony katolików – nawet tych, którzy przywiązują sporą wagę do korzystania z mocy ludzkiego intelektu. I nie spotyka się z nim – o czym świadczą m.in. zgłoszone do niej zastrzeżenia przez Józefa Życińskiego w rozprawie pt. *Wiara wątpliwych*. Jej autor wskazuje w niej na występowanie różnych rodzajów agnostycyzmu, w tym takiego, który jest udziałem tych laickich intelektualistów, którzy wykazują wprawdzie „wielką życzliwość dla religii”, ale jednocześnie postrzegają ją i przedstawiają jako „elementarne zagubienie”. Jednym z nich ma być Russell. O jego agnostycyzmie Życiński napisał, że „może wydawać się sensowny i uczciwy intelektualnie, dopóki pozostajemy na płaszczyźnie poszukiwań czysto teoretycznych”. Jednak gdy przejdziemy do jego „etyki rodzinnej, poglądów społecznych i hierarchii wartości”, to przekonujemy się, że „w swych życiowych wyborach kierował się zasadą praktyki, traktując wymierne korzyści jako naczelną zasadą działania”⁷. Rzecz jasna, agnostycyzm Russella ma również swoich zwolenników i obrońców (przede wszystkim w osobach podobnie do niego myślących logików i filozofów)⁸.

Próba znalezienia wspólnego mianownika dla agnostycyzmu

Przywoływane tutaj przykłady agnostycyzmu pozwalają wskazać niektóre wspólne cechy tej postawy i zespołu poglądów. Pierwsza z nich określona została wyraźnie już przez fundatora tego pojęcia Thomasa Henry’ego Huxleya. Pojawia się ona w jego twierdzeniu, że „agnostycyzm nie jest wyznaniem wiary”. Czy jest on jednak wyznaniem niewiary? Według przywoływanego tutaj uczonego – tak. Czy zatem agnostycyzm nie ma nic wspólnego z żadną religijną wiarą? Odpowiedzi na to pytanie można znaleźć zarówno w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jak i u przywoływanego tutaj uczonego i – co może być pewnym zaskoczeniem – są one zasadniczo zbieżne. Zdaniem T.H. Huxleya bowiem „zasadę pozytywną” agnostycyzmu można sformułować następująco: „w kwestiach intelektu posuwaj się tak daleko, jak daleko twój rozum cię prowadzi, bez względu na jakiekolwiek obiekty innej natury”⁹. Natomiast w *Katechizmie* nie mówi się wprawdzie o żadnej „zasadzie pozy-

⁷ J. Życiński, *Wiara wątpliwych*, Wyd. Literackie, Kraków 2003, s. 30 nn.

⁸ Przykładem może być Jan Woleński, autor m.in. rozprawy pt. *Granice niewiary*, Kraków 2004.

⁹ „W kategoriach negatywnych zaś zasada moja oznacza, by w kwestiach intelektu nigdy nie twierdzić, że wnioski są pewne, póki dowody nie zostały zademonstrowane lub póki nie mogą być zademonstrowane”. Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, cyt. wyd., s. 82.

tywnej” agnostycyzmu, jednak w tej sytuacji, gdy stawia się znak równości między nim i „ateizmem praktycznym”, można przyjąć, że jest to równoznaczne z łączeniem go z uznaniem nie Boga, lecz człowieka za „sprawcę i demiurga swojej własnej historii” (należałoby jednak dopowiedzieć, co to znaczy lub może znaczyć).

Kolejną charakterystyczną dla agnostycyzmu cechą jest stawianie problemu istnienia lub nieistnienia Boga oraz (ewentualnie) dowodów na jego istnienie. Nie jest to jednak jedyna istotna kwestia podejmowana przez agnostyków, a u niektórych z nich nie jest to nawet kwestia pierwszoplanowa. Dla tych, których Dawkins określa jako „chwilowych – ze względów praktycznych” kwestią pierwszoplanową jest nieposiadanie „wystarczającego materiału dowodowego” oraz (ewentualnie) nieposiadanie niezbędne czasu do jego zgromadzenia. W następnej kolejności muszą się pojawić problemy: 1) tego, co jest, a co nie jest dowodem „w sprawie”; 2) jak można i należy różnicować ów materiał dowodowy; 3) jakie perspektywy czasowe można i należy akceptować (bo nie tylko agnostyk typu GAP, ale także agnostyk typu CHAP nie będzie skłonny czekać na to w nieskończoność); 4) które z problemów można lub należy zaliczyć do rozstrzygalnych za pomocą posiadanych przez człowieka władz poznawczych, a które z nich można wprawdzie postawić, ale nie można przy pomocy tych władz rozstrzygnąć; 5) czy te ostatnie należy pozostawić wierze, czy też uznać je za mało istotne dla posługującego się swoim rozumem człowieka. Ostatnia z tych kwestii otwiera wprawdzie możliwość pojawienia się Boga, ale już tylko jako przedmiotu mniej lub bardziej irracjonalnej wiary lub też takich spekulacji, które wprawdzie mogą być interesujące dla agnostyka, ale nie mogą mieć dla niego charakteru rozstrzygającego o jego myśleniu oraz praktycznym życiu.

Obie wymienione wyżej cechy dla agnostycyzmu wiążą się z postawieniem albo na pierwszym miejscu, albo przynajmniej na jednym z pierwszych kwestii ludzkiego poznawania i poznania, w tym takich jego granic, do których można wprawdzie się zbliżyć, ale nie powinno się przekraczać – pod groźbą uwikłania się w niemające wiele wspólnego z autentyczną wiedzą spekulacje i przesady. Wiąże się to bezpośrednio z etymologią terminu agnostycyzm – wywodzącego się z greckiego słowa *agnostos*, oznaczającego coś „nieznanego” lub też coś „niepoznawalnego”¹⁰. Występująca tutaj różnica ma jednak istotne znaczenie dla różnicowania agnostycyzmu, bowiem w pierwszym znaczeniu może chodzić o to, że owe coś jest wprawdzie nieznanne, ale może być poznane, natomiast w drugim o to, że owe coś ani nie jest, ani też nie może być poznane (na tym zróżnicowaniu opiera się Dawkins, proponując swój podział agnostycyzmu).

¹⁰ Por. *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 11. Trzeba dodać, że terminem bazowym jest tutaj gr. termin *gnosis* lub *gnoseos* – oznaczający tyle co „poznanie”; a jest w tym języku negacją.

Przywołane tutaj przykłady agnostycyzmu przekonują, że może on występować zarówno samodzielnie, jak i w większym „towarzystwie” – jeśli tak można powiedzieć o logice, filozofii, etyce i wielu jeszcze innych dyscyplinach i dziedzinach ludzkiej refleksji dostarczających mu racji uzasadniających, wyjaśniających, rozstrzygających itd. Rzecz jasna, w jednym „towarzystwie” czuje się on lepiej, natomiast w innym gorzej. Tak przynajmniej można sądzić na podstawie tego, że w jednym z nich występuje częściej, w innym natomiast rzadziej (do tych pierwszych można zaliczyć filozofów i filozofie, natomiast do tych drugich teologów i teologię). Jednak to, w jakim „towarzystwie” on występuje, ma istotny wpływ na to, jak jest on postrzegany i oceniany przez jego zwolenników oraz przeciwników. Z punktu widzenia tych pierwszych jego pozycję wzmacnia występowanie w towarzystwie logików i przedstawicieli cieszących się uznaniem takich nauk, jak matematyka czy fizyka teoretyczna. Natomiast z punktu widzenia tych drugich zarówno te, jak i inne nauki stanowią dla niego coś w rodzaju „listka figowego”, skrywającego jego najbardziej wstydlive miejsca, takie jak porzucenie nadziei na sensowne rozstrzygnięcie hamletowskiego pytania „być, albo nie być” – rzecz jasna, nie tylko na tym, ale także na tamtym, ponoć lepszym świecie (to ponoć może jednak już oznaczać pewien ukłon pod adresem agnostycyzmu). W każdym jednak przypadku jeśli zarówno ta obrona agnostycyzmu, jak i ta polemika z nim ma być merytoryczna, konieczne jest uważne przyjrzenie się temu „towarzystwu” oraz ustalenie, czy ono samo ma prawomocną „legitymację” do tego, aby stawiać i rozstrzygać fundamentalne problemy egzystencjalne (a w sytuacji, gdy powołuje się na swoją naukowość, należałoby się dokładniej przyrzeć tej naukowości)¹¹.

Różne mogą oczywiście być klasyfikacje i typologizacje agnostycyzmu¹². Związane z tym dookreślenia mogą się bezpośrednio wiązać zarówno z samym agnostycyzmem (tak jak w przypadku typologizacji proponowanej przez Dawkinsa), jak i z jego najbliższymi „towarzyszami” (takimi jak filozofia) oraz z konkretnymi osobami. Ważne jest przy tym zarówno dostrzeganie tych jego cech, które stanowią dla niego coś w rodzaju „wspólnego mianownika”, jak i tych, które nadają mu niekiedy tak indywidualne i specyficzne oblicze, że trudno jest je powielać w wielu „egzemplarzach”. W literaturze na temat agnostycyzmu można znaleźć zarówno takie opracowania, których autorzy – próbując odpowiedzieć na pytanie, czym był, jest i być może agnostycyzm

¹¹ Tak chociażby jak to uczynił Edmund Husserl w swojej rozprawie pt. *Kryzys nauk europejskich* – wynika z niej, że nauki te są w głębokim kryzysie dlatego, że uległy pozytywistycznej sugestii ich sprowadzenia do „nauki o samych faktach” i porzuciły próby odpowiedzenia na „pytania palące, pytania o sens lub bezsens całego ludzkiego życia”. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, Toruń 1999, s. 7 nn.

¹² Przykładowo Robin Le Poidevin proponuje podział agnostycyzmu na „słaby” i „mocny” oraz na „lokalny” i „globalny”. R. Le Poidevin, *Agnostycyzm. A Very Short Introduction*, Oxford 2010, s. 10 nn.

– skupiają się nad tymi pierwszymi, jak i takie, w których wskazuje się na konkretne związane z nim osoby. Najczęściej jednak próbuje się łączyć te dwie kwestie. Dla merytoryczności dyskusji o agnostycyzmie ważne jest zarówno to, aby nie uciekać w ogólniki, jak i to, aby nie wchodzić w takie szczegóły, które sprowadzają problem do kwestii jednostkowych przekonań poszczególnych osób.

Dwa przykłady agnostycyzmu

Odwołam się tutaj do takich dwóch przykładów agnostycyzmu, które sytuują się na radykalnie odmiennych pozycjach, tj. jansenistycznego teizmu, oraz tej wersji naturalizmu, który prowadził do oświeceniowego deizmu. Reprezentantem pierwszego z nich był m.in. Blaise Pascal, natomiast drugiego – David Hume. Ich reprezentatywność jest jednak w znacznej mierze umowna, bowiem ani w jednym, ani w drugim przypadku nie ukazuje ona zróżnicowania owego teizmu i deizmu. Można nawet powiedzieć, że przywoływani tutaj myśliciele w swoich dziełach wyrażali przede wszystkim własne przekonania – pod niejednym względem odbiegające od przekonań innych osób należących do ich formacji. Stąd skłonny jestem mówić o agnostycyzmie pascalskim oraz agnostycyzmie hume’wskim (pisanych jednak z małej litery, bowiem przedstawiam tutaj jedynie jedną z możliwych wykładni ich poglądów).

Pierwszy z nich znalazł swój wyraz w *Myślach* Pascala – dziele specyficznym nie tylko z uwagi na łączenie w nim wątków teologicznych z filozoficznymi, ale także z uwagi na taki sposób artykułowania owych myśli, że przynajmniej na pierwszy rzut oka sprawiają one wrażenie braku ich uporządkowania według jasno przedstawionego i konsekwentnie stosowanego klucza. Tak to może wyglądać jednak tylko na pierwszy rzut oka, bowiem uważniejsza analiza tego dzieła pozwala znaleźć ów klucz i – co niemniej istotne – uzasadnienie dla jego stosowania. W tym ostatnim wskazane zostały przez Pascala najistotniejsze podstawy do opowiedzenia się przez niego po stronie tego teistycznego agnostycyzmu, którego celem nie jest pokazanie, że religia jest, a przynajmniej może być zgodna z rozumem, oraz skłonienie do szacunku, a nawet podziwu dla niej. Z agnostycyzmem mamy tutaj do czynienia przede wszystkim dlatego, że zarówno w zasadach religii, jak w zasadach rozumu wskazywane są takie granice, które człowiek wprawdzie chciałby przekroczyć, ale przekroczyć nie może. Jedne i drugie muszą jednak być uwzględniane łącznie, bowiem „jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego”, natomiast

„jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie ona niedorzeczna i śmieszna”¹³. Można to oczywiście wyrazić, posługując się innymi pojęciami, takimi jak *misterium* czy ułomności ludzkiego rozumu.

Pascal w swoim przekonywaniu do religijnej wiary korzystał ze zróżnicowanych środków wyrazu, przy czym w jednych fragmentach *Myśli* w większym stopniu posługiwał się religijną, natomiast w innych filozoficzną terminologią. Potencjalnemu czytelnikowi tych notatek, które znalezione zostały po jego śmierci w osobistych rzeczach (i opublikowane pod nadanym im przez wydawcę tytułem *Myśli*), pozostawiał jednak pewną swobodę w wyborze tych środków wyrazu oraz tych dróg prowadzących do wiary w tego Boga, w którego istnienie wierzył św. Augustyn oraz tacy augustianie, jak Cornelius Jansen (Janseniusz), autor dzieła pt. *Augustinus*, tj. *Boga ukrytego* (łac. *Deus absconditus*).

Podążając tropem myślenia filozofów, Pascal wskazywał zarówno na taką „zawilść i odległość od rozumowania” metafizycznych dowodów na istnienie Boga, że nie trafiają one do przekonania tych, którzy posługują się rozumem, co skłania ich do niewiary w jego istnienie. Natomiast podążając tropem myślenia ludzi wiary, wskazuje on zarówno na Pismo św., jak i na takie ludzkie uczucia, jak lęk przed „wieczystą zagładą lub wieczystą nieśczęśliwością”. Nie neguje przy tym ważności żadnej z tych dróg. Przeciwnie, twierdzi, że przekonując do wiary, trzeba „przemawiać ludziom” zarówno do ich rozumu, jak i ich „serca” (rozumianego przez niego jako sfera ludzkich uczuć i pragnień). „Przemawiając” do pierwszego z nich, starał się on wykazać i pokazać, że są jego różne rodzaje (takie jak rozum matematyczny czy logiczny), przy czym w każdym z tych rodzajów rozumu występują istotne różnice (np. rozum logiczny „jedni mają w rzeczach pewnej kategorii, w innych zaś się gubią”). Natomiast „przemawiając do serca”, starał się on wykazać i pokazać, że człowiek bez Boga „nie ma żadnej podstawy do prawdy, a wiele, i to wybornych, do fałszu”, że „gotuje się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztuje go nigdy”, że w końcu – jeśli tylko zdobędzie się na intelektualną odwagę, to musi przyznać, że „jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą”¹⁴.

Na gruncie pascalskiego agnostycyzmu istotne jest nie tylko zderzenie racji rozumu z racjami „serca” czy próba wykazania, że zarówno one się wykluczają, jak i dopełniają, ale także wyróżnienie tej kategorii osób,

¹³ Por. B. Pascal, *Myśli*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 27 nn. Natomiast w uzasadnieniu tego pozornego braku logicznego porządku w wyrażaniu swoich przekonań stwierdza on, że „ująłby chętnie tę rzecz w takim porządku, aby wykazać próżność wszelkiego stanu, wskazać próżność pospolitych żywotów, a nawet próżność żywotów filozoficznych, pirrońskich, stoickich, ale nie zachowując porządku. Wiem po trosze, co to jest i jak mało ludzi to rozumie. Żadna wiedza ludzka nie może go zachować...” Tamże, s. 44.

¹⁴ „Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroid się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić”. Tamże, s. 117.

dla których zrozumienia tego trudnego do pojęcia i jeszcze trudniejszego do zaakceptowania paradoksalnego spłotu sprzeczności i zgodności ma lub przynajmniej może mieć zasadnicze znaczenie. Wyróżnieni zostali oni przez Pascala we fragmencie *Myśli* umieszczonym (przez ich współczesnego redaktora J. Chevaliera) w części zatytułowanej *Wniosek, iż trzeba szukać Boga*. Stwierdza on tam m.in., że „istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci którzy szukają Go całym sercem, bo Go nie znają”¹⁵. Do tych ostatnich i przede wszystkim do nich adresowany jest tak często później przywoływany i wywołujący tyle kontrowersji „zakład Pascala”. Próbuje on w nim przekonać owych poszukujących Boga, że lepiej na tym wyjdą wówczas, gdy będą wierzyli w jego istnienie niż wówczas, gdy nie będą w nie wierzyli. Tylko bowiem wówczas otrzymują szansę na życie wieczne. Co więcej, otrzymują oni nie tylko taką szansę, ale także racjonalne uzasadnienie dla tej wiary i to uzasadnienie oparte na matematycznym rachunku prawdopodobieństwa¹⁶. Nie otrzymują natomiast żadnej pewności czy gwarancji, że wiara ta zapewni im takie wieczne życie, które jest przedmiotem ich marzeń i pragnień. O tym decyduje jedynie Bóg.

Na koniec tej krótkiej prezentacji pascalowskiego agnostycyzmu przypomnę, że do całego teizmu jansenistycznego, w tym tej jego wykładni, która pojawia się zarówno w *Myślach* Pascala, jak i w jego *Prowincjałkach*, swoje *votum separatum* zgłosił w swoim czasie Kościół katolicki¹⁷. Warto również odnotować pojawianie się takich prób przedstawiania pascalowskiego zakładu, które opierają się na przekonaniu, że mimo wszystko da się on pogodzić z katolicyzmem¹⁸. Tyle w kwestii tego przypadku agnostycyzmu.

Przypadek agnostycyzmu hume’owskiego jest nie mniej, a być może nawet jeszcze bardziej skomplikowany. Wynika to z jego uwikłania nie tyle w spory teologiczne, ile w filozoficzne. Jest on wprawdzie również w jakimś stopniu uwikłany w spory z teologami, jednak nie odgrywają one tak znaczącej roli jak te pierwsze. Stąd też podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czy Hume był, czy też nie był agnostykiem, oraz (ewentualnie) jaki to był rodzaj agnostycyzmu, można odpowiedzieć, odwołując się przede wszystkim do jego polemik z tymi filozofami, których poglądy uznawał za nieuzasadnione, słabo

¹⁵ „Ale co się tyczy tych, którzy żyją nie znając Go i nie szukając, uznają oni siebie samych za tak mało godnych własnego starania, iż nie są godni starań innych ludzi”. Tamże, s. 146.

¹⁶ Tamże, s. 193 nn.

¹⁷ Wyraził je m.in. papież Innocenty X w ogłoszonej w 1653 r. bulli *Cum occasione*. Por. Potępienie błędów Janseniusza, w: *Filozofia XVII wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1959, s. 302.

¹⁸ Por. M. Wójtowicz, *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016. Swoją negatywną opinię o tej próbie przedstawiłem przy innej okazji. Zatem tutaj jedynie krótko powtórzę: jeśli będziemy się trzymać *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (taka sytuacja ma miejsce w tym przypadku), to nie da się pogodzić tego agnostycyzmu z katolicyzmem.

uzasadnione lub poznawczo destruktywne¹⁹. Najpoważniejsze zastrzeżenia zgłaszał do tych, u których znajdował różne wersje sceptycyzmu²⁰.

Wielką batalię intelektualną przeciwko sceptykom i sceptycyzmowi przeprowadził on w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W rozprawie tej za kwestię priorytetową uznał on uważne przyjrzenie się wątpliwościom sceptycznym i ocenienie ich zasadności. W jej rozdziale IV – zatytułowanym *Wątpliwości sceptyczne dotyczące rozumu* – przeprowadził on szczegółową analizę zasadności tytułowych wątpliwości. W tym celu dokonał podziału ludzkich pewności na takie, które zależą wyłącznie od intelektualnej intuicji oraz (ewentualnie) od rozumowania dedukcyjnego (nazywanego wówczas demonstratywnym), oraz na te, które „nie dają się dowodzić w taki sposób”²¹. Do pierwszej grupy zaliczał on „wszelkie twierdzenia, które są albo intuicyjnie, albo demonstratywnie pewne”. Natomiast do drugiej wszelkie twierdzenia o faktach. Dla tych ostatnich istotne jest to, że po pierwsze „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego”, a po drugie to, że „umysł równie łatwo i jasno go pojmuje, jak gdyby był najzupełniej zgodny z rzeczywistością”.

Sklania to do postawienia pytania: „co uprawnia nas do tego, by w kwestiach rzeczywistego istnienia i faktów żywić pewność wykraczającą poza bieżące świadectwo zmysłów i zapis pamięci?”. Odpowiadając na to pytanie, Hume stwierdza, że „wszelkie rozumowanie dotyczące faktów ma, jak się zdaje, za podstawę stosunek przyczyny i skutku”. To z kolei skłania do zbadania, „w jaki sposób poznajemy przyczyny i skutki”. Zdaniem tego filozofa wynika to ze „spostrzeżenia, że jakieś konkretne przedmioty stale ze sobą się łączą”. Łączą się one jednak nie dlatego, że „potrafimy wskazać ostateczną przyczynę” tego połączenia lub że potrafimy wskazać „wyraźne działanie siły wytwarzającej którykolwiek z danych nam skutków”, lecz dlatego, że skłania nas do tego nasze doświadczenie. Oznacza to, że wypowiadamy się nie o żadnej z owych „sił wytwarzających” ani też o „żadnych w ogóle czynnościach intelektu”, lecz o tych przeżyciach psychicznych, które składają się na owe doświadczenia.

Kolejne pytanie dotyczy zatem owego doświadczenia. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości jest znane od dawna. W jego świetle podstawą

¹⁹ Gertrude Himmelfarb ma w tej kwestii pewne wątpliwości – jej zdaniem poglądy Hume’a dają wprawdzie podstawę do uznania go za „najbardziej sceptycznego ze wszystkich filozofów brytyjskich” tamtej epoki, jednak nie „dają podstawy do traktowania go jako ateisty”. Według tej znawczyni tamtej epoki „faktycznie nie był on ateistą – był być może agnostykiem lub nawet deistą”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Alfred A. Knopf, New York 2004, s. 39 nn.

²⁰ Jest swoistym paradoksem, że już za życia Hume był postrzegany jako sceptyk, a w późniejszym czasie tak był niejednokrotnie przedstawiany przez historyków filozofii. Przykładowo: Wilhelm Weischedel twierdzi, że „sceptycyzm Hume’a w odniesieniu do możliwości ludzkiego poznania jest charakterystyczny dla końca Oświecenia”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1997, s. 170 nn.

²¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 33 nn.

tego doświadczenia jest taka dominująca skłonność, która popycha umysł zdecydowanie ku osiągnięciu cechującego filozofa-mędrca spokoju ducha, „pozwalającego mu znaleźć przyjemność tylko w tym, czego nam dostarcza własny umysł” oraz „uczynić z naszej filozofii po prostu wysubtelniony nieco system egoizmu i usprawiedliwić sobie poniechanie wszelkiej cnoty”. Rozwiązanie tego problemu zaproponowane przez Hume’a jest jednak inne. W jego świetle bowiem uchyla się „ustawiczne wątpliwości filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” oraz zawieszanie uznawania prawdziwości wszelkich sądów, a także wskazuje się na takie naturalne zasady wytwarzania owego doświadczenia jak „nawyk, przyzwyczajenie”²². Z rozpoznania tej podstawy ludzkiego doświadczenia Hume wyprowadza różne generalizacje, w tym generalizacje dotyczące religii i religijności.

Te ostatnie pojawiają się zwłaszcza w ostatniej części *Badani dotyczących rozumu ludzkiego*. Dotyczą one m.in. kwestii istnienia Boga. Na wstępie zauważa, że miano sceptyka różni „oburzeni teolodzy i solenniejsi filozofowie” nadają tym, którzy przeczą istnieniu Boga („nazywani są oni *ateistami*”). Jednak na takiej samej zasadzie można nazywać sceptykami tych, którzy mają wątpliwości co do istnienia tych monstrów, od których chcieli świat uwolnić „włóczący się po świecie błędni rycerze”. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, do jakich granic można posunąć filozoficzne wątplenia, aby nie zostać posądzonym o sceptycyzm. Odpowiadając na to pytanie, Hume wyróżnia kilka rodzajów sceptycyzmu. W pierwszej kolejności ten, który „poprzedza pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartesa i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem”. Jego zdaniem, jest on nie tylko niemożliwy do zrealizowania w praktyce przez żadną istotę ludzką (nie można bowiem na wstępie we wszystko wątpić, łącznie z wątpleniem w wątplenie), ale także jest on wewnętrznie sprzeczny. Innym rodzajem sceptycyzmu jest ten, który stanowi „następstwo nauki i zajęć badawczych, a polega na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to całkowitą zawodność władz umysłowych do wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania”, bądź też taką zawodność władz zmysłowych, że czyni się przedmiotem sporu nawet „prawidła postępowania w życiu potocznym”. Zwolennicy tego sceptycyzmu swoje „oklepane argumenty czerpią z niedoskonałości i zawodności naszych władz zmysłowych objawiających się przy niezliczonych sposobnościach” oraz z ograniczoności ludzkiego rozumu – wyrażającej się m.in. w tym, że „widzi on jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła rozciąga się nieprzenikniona ciemność”²³. Przeciwno

²² „Przyzwyczajanie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Jest ono jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie jest dla nas pożyteczne i że oczekujemy w przyszłości podobnego porządku zjawisk jak ten, który poznaliśmy dawniej”. Tamże, s. 56 nn.

²³ „To wszystko tak go razi i miesza, że niemal o niczym nie może wypowiedzieć się w sposób stanowczy i pewny”. Tamże, s. 191.

temu sceptycyzmowi Hume wysuwa argumenty związane ze statusem jakości zmysłowych (w jego świetle „wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach”) oraz natury logicznej, związane z rozumowaniem *in infinitum* (w jego świetle jest to „konstrukcja tak zuchwała i zadziwiająca, że żaden ewentualny dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego”). Wskazuje on również na „zarzuty sceptyków przeciw dowodzeniu moralnemu”. Uznaje on je jednak za „zbyt blahe”, aby się nimi poważnie zajmować.

Do dyskusji pozostawia on natomiast ten „sceptycyzm bardziej umiarkowany, czyli filozofię akademicką, która może być zarazem trwała i pożyteczna, a która może po części wypływać z owego pyrronizmu, czyli sceptycyzmu przesadnego, jeżeli jego niewiele znaczące wątpliwości zostaną w jakiejś mierze sprostowane przez zdrowy rozsądek i refleksję”. Może on być przydatny zwłaszcza w tych sytuacjach, w których spotykamy się z jakimś dogmatyzmem; a zdaniem Hume’a spotykamy się z nim nader często, bowiem „większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów stanowczych i dogmatycznych”. Jest on nieprzydatny m.in. wówczas, gdy zgłaszane przez tych sceptyków wątpliwości nie zostaną sprostowane przez zdrowy rozsądek, co przydarza się może nie tak często zwykłym ludziom, ale częściej różnego rodzaju teologom i przedstawicielom „nauk abstrakcyjnych i rozumowań demonstratywnych” (takich jak matematyka czy astronomia) oraz tym wszystkim, które „zajmują się faktami ogólnymi” („są to polityka, filozofia naturalna, medycyna, chemia itd., gdzie bada się własności, przyczyny i skutki całych kategorii zjawisk”). Co w tej sytuacji można i powinno się zrobić, aby uniknąć „niezdecydowania i niepewności płaczącej jej myśli, unieruchamiającej uczucia i paraliżującej działania”? Zdaniem Hume’a, „biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo o szkolnej metafizyce”, powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie: „czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Jeśli nie, to „w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterii i złudzeń”. Trudno byłoby znaleźć mocniejszy „argument” skierowany zarówno przeciwko dogmatykom, jak i tym sceptykom, którzy mnożą niekończące się wątpliwości (można jednak mieć wątpliwości, czy sam Hume traktował go poważnie).

W *Dialogach o religii naturalnej* kontynuuje on nie tylko swoją batalię ze sceptycyzmem, ale także z teologicznym dogmatyzmem. W dialogach tych biorą udział trzy fikcyjne postacie: Filon, Kleantes i Demea. Każda z nich reprezentuje jakąś wersję agnostycyzmu – stosunkowo najbardziej radykalną Filon, natomiast stosunkowo najbardziej umiarkowaną Demea. Trzecia z nich – Kleantes – opowiada się za zachowaniem we wszystkim złotego środka, co sprawi, że oponuje on niejednokrotnie zarówno przeciwko stanowisku pierwszego, jak i drugiego z nich. Każdy z nich ma jednak swoje racje, a ich

argumentacja może stanowić interesujący przyczynek zarówno do agnostycyzmu Hume'a, jak i innych wersji agnostycyzmu filozoficznego. Moim zdaniem jednoznaczna odpowiedź na pytanie, która z tych postaci reprezentuje stanowisko autora *Dialogów*, jest co najmniej dyskusyjna. Skłonny jestem jednak polemizować z tymi, którzy uważają, że jest to Filon²⁴.

Nie chciałbym jednak tutaj rozwijać tej polemiki. Odwołam się jedynie do tych fragmentów *Dialogów*, które mogą stanowić uzasadnienie dla tezy, że stosunkowo najbliższe agnostycyzmowi Hume'a jest stanowisko Kleantesa. Należy do nich m.in. ten, w którym Kleantes stwierdza, że Filon proponuje „zbudowanie swojej wiary religijnej na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabeżdżą tam szczególnej siły i powagi”. Na takie postawienie sprawy nie może się zgodzić Demea, bowiem „mogłoby to przyczynić się do osłabienia naszej niechęci wobec paradnej sekty sceptyków” i akceptacji ich „podstępnych chwytów”²⁵. Wprawdzie dalszej części *Dialogów* Filon odcina się od „pewnego rodzaju tępego i ignoranckiego sceptycyzmu, który sprawia, że szeroka rzesza żywi generalne uprzedzenia wobec wszystkiego, czego nie potrafi bez trudu zrozumieć, i że odrzuca każdą zasadę, której udowodnienie i ustanowienie wymaga starannego rozumowania”, natomiast Demea wskazuje na takie „dość historyczne okoliczności”, w których „chrześcijańska filozofia połączyła się z popularną religią” (dotyczy to zarówno czasów patrystycznych, jak i okresu reformacji), to Kleantes ripostuje: „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”; a dawni ateści to głupcy, natomiast dzisiejsi to „głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”²⁶. Warto odnotować, że w podsumowaniu do rozważań zawartych w tym dziele Hume stwierdza, że wprawdzie „zasady Filona bardziej są prawdopodobne niż zasady Demei, to Kleantes jeszcze bardziej zbliżył się do prawdy”.

Dialogi o religii naturalnej Hume'a pozwalają wskazać co najmniej kilka takich założeń, na których opiera się agnostycyzm ich autora. Jednym z nich jest założenie, że po pierwsze ludzie rozumni mogą różnić się poglądami zarówno w kwestii istnienia Boga, jak i w każdej innej i każdy z nich ma swoje racje, a po drugie, że powinno się odstąpić od swojego stanowiska w sytuacji, gdy przedstawione zostaną racje mocniejsze od tych, które skłaniały ich do jego zajęcia. Upieranie się mimo tego przy swoich racjach stanowi – zdaniem

²⁴ Co oczywiście nie oznacza, że takich odpowiedzi nie można znaleźć w literaturze – przykładowo Robin de Poidevin twierdzi, że stanowisko Filona wyraża stanowisko Hume'a. R. Le Poidevin, *Agnosticism*, cyt. wyd., s. 34 nn.

²⁵ Por. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 9 nn.

²⁶ Tamże, s. 18 nn.

Hume'a – świadectwo bądź to „niefrasobliwości” (ma to miejsce w przypadku Filona), bądź też „nieugiętej ortodoksyjności” (okazuje się nią ostatecznie postawa Demei). Istotne znaczenie dla udzielonej przez niego w *Dialogach* odpowiedzi na ich wiodący problem ma również jego odwołanie się do naturalnych potrzeb i zdolności ludzkich, takich jak potrzeba rozumienia siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia. Zdaniem Hume'a różni ludzie w różnym stopniu wyposażeni są w te zdolności rozumienia, co prowadzi m.in. do wielu sporów. Był on jednak przekonany, że zdolność ta może i powinna być rozwijana i doskonalona.

Zbigniew Drozdowicz – WHAT IS AGNOSTICISM AND WHO IS AN AGNOSTIC?

In these remarks I make a further attempt to deliver the answer to the questions found in the title. I do not assume certainly that it leads us to remove all unclearances related to it. I do hope however that it might lead in some extent to the better understanding of the issue but it also will make an interesting contribution to the answer to the following question: why do agnostics may occur as opponents of theism and allies of atheism; and the opposite – as allies of the first one and opponents of the latter. It may look like an paradox but I attempt here to show on selected examples the fact that they had played these different roles.

