

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/259
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

Nowożytnie innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii

Kilka uwag wstępnych

Zapewne w każdej religii i religijności można znaleźć takie obszary, w których innowacje są dopuszczalne, oczekiwane, a czasami nawet wymagane. Jednak z reguły są one ograniczone i niejednokrotnie stanowią swoisty listek figowy dla traktowania pojawiających się w nich zmian jako jakiegoś *profanum* lub co najmniej zagrożenia dla *sacrum*. Jest to w jakiejś mierze wytłumaczalne. W wielu z nich bowiem stawia się przede wszystkim na to, co jest stałe i może być traktowane jako fundament religijnej wiary i religijnych praktyk. Tak jest m.in. w judaizmie, chrześcijaństwie i w islamie. W pierwszym z nich Pięcioksiąg, zwany Torą, traktuje się jako księgi zawierające prawdy ostateczne (objawione Mojżeszowi na górze Synaj), zaś wyprowadzane z niej prawo traktuje się jako ponadczasowe wskazania dla praktyk religijnych wyznawców judaizmu¹. W chrześcijaństwie mówi się o objawianiu Słowa Bożego w Piśmie św., a pytanie o istotę Objawienia traktuje się jako pytanie „o najwyższy i najradykałniejszy przypadek poznania, z którego wynika, że rzeczywiste »oddolne« stawianie się tego, co wyższe, dzięki samoprzekraczaniu się tego, co niższe, i nieustające stwarzanie »z góry« to tylko dwie jednako prawdziwe i rzeczywiste strony jednego cudu stawiania się i historii”².

¹ „Jednym z fundamentów judaizmu jest przeświadczenie, że *Tora* została dana przez Boga. Wynika z tego, że źródłem wartości, które wyraża *Tora*, jest Bóg. Nie zostały one ustanowione przez człowieka, ale przez Boga, a to oznacza, że człowiek nie może ich odwołać, ani zmienić”. P. Jędrzejewski, *Judaizm bez tajemnic*, Kraków 2012, s. 28.

² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 282 nn. Szerzej w tej kwestii por. Z. Drozdowicz, *Opozycje katolickie wobec transformacji sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 3/2012, s. 107 nn.

W islamie uznaje się również przechodzenie w *sacrum* od tego, co niższe do tego, co wyższe, jednak w momencie narodzenia się Mahometa (ok. 570 r.) nie ma już wyższego od niego proroka – wiarę tą wyraża *szahada*, tj. twierdzenie, że „Nie ma boga prócz Boga jedynego, a Mahomet jest jego Prorokiem”³.

W każdym przypadku podstawą tych religii i związanych z nimi form religijności były święte księgi. W każdym też przypadku zachodzące w różnym miejscu i czasie ich różne odczytywanie i interpretowanie prowadziło do pojawienia się w nich istotnie różniących się wierzeń i praktyk religijnych. Wywoływało to oczywiście opór zarówno wobec konkretnych innowatorów, jak i generalnie wobec prób podejmowania innowacyjnych rozwiązań – zwłaszcza przez tych, którzy nie byli cieszącymi się uznaniem wiernych ich mistrzami i nauczycielami. Opór ten nie zdołał jednak powstrzymać innowacji proponowanych przez rozmaitych innowatorów – zarówno występujących wewnątrz poszczególnych Kościołów i wyznań, jak i sytuujących się poza nimi. Czasami prowadziło to jedynie do powstania mniejszych lub większych grup schizmatycznych, nazywanych potocznie sektami. Niektórzy z tych innowatorów stali się jednak również inicjatorami powstania nowych, znaczących Kościołów i wyznań, takich jak luteranizm i kalwinizm.

W tych rozważaniach nie chciałbym jednak zajmować się szerzej ani wewnątrzreligijnym oporem przed pojawianiem się innowatorów, ani też tymi z nich, którzy byli inicjatorami powstania nowych Kościołów, wyznań i wspólnot schizmatycznych. Jeśli o nich wspominam we wstępie, to głównie po to, aby podkreślić specyfikę prezentowanych tutaj nowożytnych innowacji w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności. Tym, co je łączy, jest próba spojrzenia na nie z pozawyznaniowego punktu widzenia lub przynajmniej niewykłanego tak bardzo w religijne wierzenia, że trudno jest powiedzieć, co w nim jest świadectwem wiedzy, a co jedynie lub przede wszystkim wiary. Próbowi tym towarzyszyło niejednokrotnie przekonanie, że ma to wiele wspólnego z nauką, czy też wręcz, że stanowią one taką naukę, jak świeckie religioznawstwo. Przy niejedynej z nich można jednak mieć istotne zastrzeżenia co do ich naukowości. Dotyczy to zwłaszcza tych, które były podejmowane w Oświeceniu.

W swoich rozważaniach wychodzę właśnie od tych prób – jednak nie dlatego, że dopiero w tamtej epoce innowacyjni religioznawcy się pojawili, ale przede wszystkim dlatego, że oświeceniowe innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności mimo wszystko przyczyniły się do powstania w późniejszym czasie religioznawstwa jako dyscypliny naukowej. Przywoływane tutaj przykłady tych innowacji nie są oczywiście żadnym dowodem na to, iż innowacyjność w nowożytnym postrzeganiu i przedstawianiu

³ Trzykrotne publiczne wypowiedzenie *szahady* jest warunkiem stania się muzułmaninem. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 125 nn.

religii i religijności stopniowo przybliżała nas do naukowego ujmowania tego ważnego i ogromnie zróżnicowanego obszaru ludzkiego życia i współżycia z innymi. Generalnym celem tych rozważań jest nie tyle sformułowanie takiego dowodu, ile zachęcenie osób wierzących do wyzbycia się lęku przed każdą taką innowacją, która nie pochodzi od ich religijnych przewodników, natomiast osób niewierzących do wyzbycia się wiary w to, że każda taka innowacja ma charakter naukowy.

Oświeceniowe innowacje

Zanim przywołam przykłady tych innowacji, chciałbym sformułować dwie uwagi ogólne: pierwszą dotyczącą charakteru samej innowacyjności i drugą – charakteru tamtej epoki. Po pierwsze zatem, prezentowana tutaj innowacyjność w pojmowaniu i przedstawianiu religii i religijności – podobnie zresztą jak innowacyjność występująca w innych obszarach kultury – ma charakter względny. Oznacza to nie tylko, że można dla niej znaleźć jakieś odpowiedniki we wcześniejszych epokach, ale także, iż jest ona uwarunkowana miejscem i czasem swojego występowania i – rzecz jasna – zmienia się razem ze zmianą tego miejsca i czasu. Po drugie, epoka Oświecenia miała ogromnie zróżnicowany i zmieniający się charakter. Oznacza to m.in., że to, co mogło uchodzić i uchodziło za przejaw oświecenia we Francji, niekoniecznie mogło być uznane (i niejednokrotnie nie było) za jego przejaw w Anglii, w Szkocji lub krajach niemieckich. Zróżnicowanie to sprawiało, że niejednen z oświeconych Francuzów występował przeciwko niejednemu z oświeconych Anglików, a ci z kolei występowali przeciwko niejednemu z oświeconych Niemców. Stanowi to oczywiście pewne utrudnienie w odpowiedzi na pytanie, co można, a czego nie można uznać za przejaw oświecenia, w tym oświecenia w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności. Próbę uporania się z tym utrudnieniem podjąłem przy innej okazji⁴. Tutaj natomiast chciałbym od razu przejść do przedstawienia tych innowatorów, których skłonny jestem uznać za reprezentantów oświeconych Francuzów, Anglików i Niemców.

Bez wątplenia największych radykałów w zerwaniu z tradycyjnym (czytaj: chrześcijańskim) postrzeganiem religii i religijności można znaleźć wśród Francuzów. Za ich prekursora można uznać Jeana Mesliera, autora obszernego (spisanego na ponad 1000 kartach) *Testamentu*⁵. Stanowił on inspirację

⁴ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.

⁵ Tytuł pochodzi od wydawcy, bowiem sam autor zamierzał go zatytułować: *Pamiętnik myśli i uczuć J.M. ... ojca-proboszcza w Étrepigny i w But...* „Rękopis znaleziono po śmierci Mesliera w pozostałych po nim papierach. Sporządzono kilka odpisów, które krążyły w XVIII wieku po całej Francji. Oddziałując na środowiska wrogowie reżimowi”. Por. *Od redakcji*, w: J. Meslier, *Testament*, Warszawa 1955, s. IX nn.

do publicznych wystąpień dla tych oświeconych Francuzów, którzy uznawali tradycyjne religie, w tym chrześcijaństwo, za jedno wielkie kulturowe oszustwo⁶. Na jego kartach pojawia się wiele takich innowacyjnych odkryć, które mają stanowić uzasadnienie dla tego przekonania. Już w pierwszym zdaniu autor pisze, iż „nie ma sekty religijnej, która by nie twierdziła, że opiera się rzeczywiście na autorytecie Boga i jest całkowicie wolna od błędów i oszustw właściwych innym sektom. Toteż ci, którzy pragną wykazać prawdziwość swojej religii, powinni złożyć jasne i przekonujące dowody oraz świadectwo jej boskiego pochodzenia. W przeciwnym bowiem razie nie ulega wątpliwości, że jest ona li tylko ludzkim wymysłem pełnym błędów i oszukaństwa”. Można byłoby to zakończyć stwierdzeniem, że dopóki takiego dowodu wyznawcy którejs z wspólnot religijnych (nazywanych przez Mesliera generalnie „sektami”) nie przedstawia, dopóty nie będzie o czym rozmawiać. Można by to zrobić, ale w ten sposób nie dowiedzielibyśmy się o wielu innych innowacyjnych odkryciach tego oświeconego księdza – takich jak to, że cuda, do których odwołują się chrystusowcy, „równie dobrze mogą być świadectwem występku i kłamstwa, jak sprawiedliwości i prawdy”, u wielu „sławnych historyków dzieje Mojżesza i jego narodu [...] mają opinię zgrai złodziei i bandytów”, „Jezus Chrystus był takim samym zwyczajnym człowiekiem jak inni”, Stary Testament jest „mieszaniną praw, przekazów, zabobonnych przepisów dotyczących składania ofiar”, a bajki Ezopa „są z pewnością o wiele bardziej pomysłowe i kształcące niż prostackie i przyziemne przypowieści zawarte w Ewangeliach”. Takich rewelacji jest w *Testamencie* tak wiele, że trudno jest je zliczyć, a nawet wskazać te z nich, które mogłyby pretendować do największych lub najbardziej oryginalnych odkryć Mesliera. Stąd jedynie odnotuję, że w podsumowaniu do tego swoistego świadectwa niewiary w wartość tego wszystkiego, co oferuje chrześcijaństwo, jego autor deklaruje się jako „miłośnik sprawiedliwości i prawdy” i apeluje do wszystkich „jęczących w niewoli” niesprawiedliwości i fałszu, aby „piętnowali, potępiali i zwalczali wszystkie ohydne błędy i nadużycia i despotyzm, o którym mówił, dopóki całkowicie ich nie zgębia i nie unicestwia”.

Na ten apel odpowiedziała jakaś część oświeconych – nie tylko zresztą Francuzów, ale we Francji byli oni stosunkowo najliczniejsi. Jednym z nich był Voltaire (François-Marie Arouet – przyjęty przez niego pseudonim pochodzi od fr. słowa: *revolter* – „buntować się”). Swoimi licznymi i – co tutaj dużo mówić – prowokującymi do zdecydowanych sprzeciwów ze strony osób przywiązanym do tradycyjnych wielkości i wartości, zapracował na opinię jednego

⁶ Może i nie było to bardzo liczne grono osób, ale z całą pewnością nie stanowili oni jakiegos marginesu społecznego, skoro potrafili doprowadzić do przyjęcia (w listopadzie 1793 r.) przez Konwent Narodowy uchwały o „wzniesieniu pomnika Janowi Meslier [...], pierwszemu księdzu, który miał odwagę i siłę przekonania, aby wyrzec się błędów religijnych”. J. Meslier, *Testament*, cyt. wyd., s. 15.

z najbardziej znaczących innowatorów swoich czasów. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że nie był on urodzonym innowatorem. W młodzięcym okresie był raczej propagatorem i popularyzatorem tych innowacji, które pochodziły od innych, w szczególności tych, którzy uznali za swoją życiową misję rozprawienie się z chrześcijaństwem. Potwierdzają to m.in. jego wypowiedzi z okresu, gdy jako początkujący filozof pojawiał się w domu Guillaume'a A. de Chaulieu w Temple – miał wówczas twierdzić, że Stary Testament jest „nagromadzeniem opowieści i bajek”, apostołowie to „naiwni, łatwowierni idioci”, a Ojcowie Kościoła to „szarlatani i oszuści”⁷. Tego rodzaju stwierdzenia można znaleźć również w *Testamencie Mesliera*, dziele, które Voltaire nie tylko znał, ale również propagował w środowisku francuskich libertynów (m.in. poprzez przyczynienie się do opublikowania jego fragmentów).

Nieco więcej oryginalności można znaleźć w jego *Listach o Anglikach*. Być może dlatego, że powstały one na podstawie obserwacji uczestniczącej – jeśli tak można nazwać jego czteroletni pobyt na wygnaniu w Anglii. Tyle tylko, że był to ten rodzaj obserwacji, w którym liczy się nie tylko to, co obserwator potrafi dostrzec i opisać, ale także to, z jakimi założeniami przystępuje do tych obserwacji. Jednym z nich było założenie, że każda wspólnota religijna stanowi jakiś rodzaj sekty. Stąd wyszło mu na to, że „Anglia jest krajem sekt”, o tyle różniącym się od innych krajów (takich jak Francja, która w tych porównaniach wypada słabo), że „Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba”. Jednak w Anglii nie ma on już tej wolności, bowiem w tym kraju droga do kariery w życiu publicznym otwarta jest tylko dla tych spośród jego mieszkańców, którzy należą do „sekty zwanej Kościołem anglikańskim...”⁸. Inne z tych założeń wyrażało przekonanie, że Stary Testament jest opisem żydowskich dziwacznych praktyk i wierzeń, Nowy Testament jest „stkiem bzdur i banialuków”, natomiast ci, którzy opierają na jednym i drugim swoje religijne praktyki, może i nie są „łatwowiernymi idiotami”, ale z całą pewnością są takimi dziwakami, którzy swoim zachowaniem mogą budzić jedynie zdziwienie lub rozbawienie postronnych obserwatorów – tak jak ów „stary kwakier”, który „swoje kazanie wygłosił częściowo ustami, a częściowo przez nos”, „strojąc przy tym najróżniejsze grymasy”⁹. Nie sądzę, aby te opisy religii i religijności daleko odbiegały od tych, które Voltaire mógł znaleźć w *Testamencie Mesliera*. Nie inaczej jest zresztą z tymi, które pojawiają się na kartach jego *Traktatu o tolerancji*¹⁰.

⁷ J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 402 nn.

⁸ „Nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym anglikaninem. Najlepszy to argument, dzięki któremu nawróciło się tylu nie zrzeczonych w żadnym Kościele heretyków, i dziś już tylko niewielu opornych...”. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 56.

⁹ Ibidem, s. 40 nn.

¹⁰ Najbardziej interesujące z nich pojawiają się jednak nie w zasadniczej części tego traktatu, lecz w jego uzupełnieniach, takich jak *Odezwa do ogółu w związku ze zbrodnią dzieciobójstwa*

Mimo tego, że w swoich *Listach o Anglikach* Voltaire nakreślił w gruncie rzeczy komiczny obraz wierzeń mieszkańców Wysp Brytyjskich, znaleźli się tam tacy, którzy potraktowali jego innowacje na tyle poważnie, że skłonni byli nie tylko je zaakceptować, ale także propagować w swoich pismach. Gertrude Himmelfarb zalicza do nich takich filozofów, jak: Richard Price, Joseph Priestly, Thomas Paine, Wiliam Godwin. Nazywa ich „radykalnymi dysydentami” oraz uznaje, że należeli oni bardziej „do historii francuskiego i amerykańskiego Oświecenia niż brytyjskiego”¹¹. Jednak nawet ci stosunkowo nieliczni wolterianie nie podzielali wszystkich poglądów swojego mistrza¹². Trzeba dodać, że na Wyspach Brytyjskich pojawili się również bardziej radykalni od nich deiści, jednak ich wpływ na kulturę brytyjską był raczej niewielki¹³.

Jednym z nielicznych wyjątków był szkocki filozof David Hume (równolegale Voltaire’a – ten pierwszy zmarł w 1776, natomiast ten drugi w 1778 r.). Znaczącą pozycję w Oświeceniu zawdzięczał on jednak nie tyle swoim rozprawom filozoficznym (takim jak *Traktat o naturze ludzkiej*), ile sześciotomowej *Historii Anglii za panowania Jakuba I i Karola I*. Dzieło to zresztą zostało potępione przez Kościół rzymskokatolicki (w 1761 r. znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych)¹⁴. Było ono na swój sposób nowatorskie (przedstawiona w nim jest m.in. walka głównych ówczesnych antagonistów politycznych

przypisaną Calasowi i Sirvenom. Znajdują się w nim m.in. takie stwierdzenia: „Ród ludzki zawsze był oddany na łup błędów, nie wszystkie jednak błędy były zabójcze”; „Złe prawodawstwo powiększa ilość przestępstw”, „Jedynie tolerancja może uczynić życie społecznym znośnym”. Nie ulega wątpliwości, że sporo jest w nich zdroworozsądkowości, natomiast niewiele takiej innowacyjności, o której można powiedzieć, że zdecydowanie wykracza poza to, co odkryli już starożytni filozofowie.

¹¹ „Paine spędził większość swego dorosłego życia w Ameryce i we Francji i był członkiem nie brytyjskiego parlamentu, lecz francuskiego Konwentu. [...] Price i Godwin spędzili całe życie w Anglii, jako gorliwi sympatycy rewolucji francuskiej”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 93 nn.

¹² Cytowana tutaj autorka pisze, że Paine „był wyznawcą deizmu w najbardziej znanej i skrajnej formie”, jednak „domagał się uzasadnień zarówno w kwestiach religijnych, jak i politycznych. Price był najpierw wyznawcą unitarianizmu, a później arianizmu – swoje „przejście na arianizm łączył on z lockeanizmem, który uznał za polityczny odpowiednik arianizmu”. Priestley był zwolennikiem teorii ekonomicznych Adama Smitha i w jeszcze większym stopniu niż twórca tych teorii akcentował rolę „niewidzialnej ręki rynku” oraz występował przeciwko ingerencji państwa w gospodarkę i poziom życia poszczególnych grup społecznych, w tym biednych, których państwowa pomoc mogłaby „tylko zachęcić do bezczynności”. Ibidem.

¹³ Georges Macaulay Trevelyan zalicza do nich takich deistów z początku XVIII stulecia, jak: John Toland, Matthew Tindal czy Anthony Collins, a nawet uznaje ich za swoich „nauczycieli” Voltaire – „pozwalano im drukować ostrożnie wyrażane poglądy i nie prześladowano ich, a równocześnie odpowiadał im nie tylko satyra Swift, lecz argumentacją wyżej od nich intelektualnie stojący ludzie, tacy jak biskup Butler, biskup Berkeley, Bentley i Willim Law. Śmielszy i niebezpieczniejszy uczeń tych angielskich deistów, Wolter, nie znalazł we Francji takich antagonistów, ale musiał bardziej się obawiać prześladowań ze strony państwa i Kościoła”. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 344 nn.

¹⁴ Stanisław Jedynak pisze, że „Hume uzyskał rozgłos w wyniku atmosfery skandalu, jaki otaczał jego *Historię Anglii*... Książkę tę wyrywano sobie z rąk, w krótkim czasie rozszedł się cały nakład; ukazało się również wydanie francuskie”.

w Anglii – wigów i torysów, jako walka partykularnych interesów – w walce tej nie wahają się oni przed stosowaniem najokrutniejszych środków) i obrazoburcze – nie tylko zresztą dla chrześcijańskich wierzeń (np. wiara w miłość bliźniego), ale także dla świeckich władców, takich jak królowie Anglii Henryk VIII – w świetle *Historii Anglii* kierował się on makiaweliczną zasadą, że cel uświęca środki, i Jakub I, który przedstawiany jest w niej jako władca rozrzutny, leniwy i apodyktyczny¹⁵. Hume był również autorem dwóch rozpraw z filozofii religii: *Dialogów o religii naturalnej* oraz *Naturalnej historii religii*. Można w nich znaleźć takie innowacyjne odkrycia, jak to, że bardziej naturalną religią jest politeizm („czyli bałwochwalstwo”) niż monoteizm (w świetle tego wykładu historii naturalnej religii jeszcze większe bałwochwalstwo). Wpisują się one w ten popularny wówczas nurt myślenia, który przyjęło się nazywać „naturalizmem”, zaś towarzyszące im uzasadnienia i wyjaśnienia stanowią część składową oświeceniowej kampanii prowadzonej przeciwko chrześcijaństwu oraz innym tradycyjnym religiom.

W krajach niemieckich również pojawiali się tacy „radykalni dysydenci” jak w Anglii (jednym z nich był autor *Mojżesza z odkrytym obliczem* Johann Christian Edelmann)¹⁶. Byli oni jednak nie tylko nieliczni, ale także raczej mało reprezentatywni dla podejścia oświeconych Niemców do religii i religijności. Nieliczni byli również ci oświeceni Niemcy, których w literaturze określa się mianem „filologów”. Są oni jednak bardziej interesujący z punktu widzenia oświeceniowych aspiracji przekształcenia wiedzy o religiach i formach religijności w dyscyplinę naukową. Jednym z nich był nauczyciel języków orientalnych w hamburskim gimnazjum Hermann Samuel Reimerus, autor *Apologii albo pism w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*. Było to bez żadnej przesady dzieło jego życia. Nie tylko bowiem pisał je przez ok. 20 lat, ale także przedstawiał w nim takie odkrycia, które stanowiły zaskoczenie również dla niego. Prowadzone przez niego analizy filologiczne Pisma św. skłoniły go do sformułowania generalnego wniosku, że te święte księgi chrześcijaństwa nie tylko zawierają sprzeczności, ale także przedstawiają najbardziej znaczące dla chrześcijan postacie jako osoby zachowujące się niejednokrotnie irracjonalnie. Reimerus zauważa również, iż „dwaj ewangelisci, mianowicie Marek i Łukasz, znają to, o czym piszą, jedynie ze słyszenia. Nie byli apostołami i nie śmieją nawet powiedzieć, iżby na własne oczy widzieli Jezusa po jego śmierci. Mateusz i Jan, którzy jako apostołowie mieliby widzieć Jezusa, przeczą sobie najczęściej, tak że można spokojnie powiedzieć, iż nie ma prawie żadnej okoliczności od chwili śmierci Jezusa do końca opowieści, która byłaby przez

¹⁵ Por. L. Bongie, *David Hume: Prophet of the Counter-revolution*, Oxford 1965.

¹⁶ Głównymi bohaterami w tej napisanej w formie dialogu rozprawie są utożsamiający się z religią chrześcijańską Ślepowit oraz reprezentujący oświecony deizm Światłomił. Ten drugi pokazuje temu pierwszemu, jakiego rodzaju sprzeczności i niedorzeczności zawiera Pismo św. J.Ch. Edelmann, *Die Göttlichkeit der Vernunft, w: Sämtliche Schriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969-1987.

nich jednakowo opowiedziana¹⁷. Może i o tym można spokojnie powiedzieć, ale raczej nie w gronie bardzo przywiązanych do swoich świętości Niemców. Potwierdzają to m.in. ostre polemiki między Gottholdem Ephraimem Lessingiem (opublikował fragmenty dzieła Reimerusa pt. *Fragmenty pism Anonima z Wolfenbüttel*) a reprezentującym owych Niemców pastorem Melchiorem Goeze. Łatwiej było im zaakceptować takich nowinkarzy, jak Johann Gottfried Herder, autor na swój sposób nowatorskiego dzieła z zakresu filozofii dziejów – tym bardziej, że wychodziło mu na to, że spadkobiercą wszystkiego tego, co było najlepsze w dziejach, jest kultura niemiecka, w tym występujące w krajach niemieckich Kościoły i wyznania¹⁸.

Weberowskie innowacje

Sądzę, że dałoby się obronić tezę, iż Max Weber był multiinowatorem. Prowadził on bowiem badania naukowe w wielu obszarach społecznego życia i współżycia i niejedno z jego ustaleń nosi znamiona innowacyjności¹⁹. Nie był to oczywiście ten rodzaj innowacji, dla których nie liczą się żadne tradycje – tego rodzaju „innowatorów” można dość łatwo znaleźć m.in. wśród amatorów badań naukowych. Weber nawiązywał do zróżnicowanych tradycji, np. do tradycji klasycznej filozofii niemieckiej (zwłaszcza historiozofii Hegla), klasycznej ekonomii brytyjskiej (zwłaszcza Adama Smitha) oraz myśli liberalnej (lista jej nowożytnych prekursorów jest mocno zróżnicowana). W każdej z nich dokonywał jakiś korekt i uzupełnień, przy czym niektóre z nich miały fundamentalny charakter. Przykładem może być jego korekta wprowadzona do myśli historiozoficznej Hegla. W myśli tej motywem przewodnim jest samorealizacja Ducha Świata (*Weltgeistu*), a człowiek jest jedynie mniej lub bardziej świadomym uczestnikiem tego historycznego procesu²⁰. W myśli Webera takim motywem jest natomiast samorealizacja człowieka – nie tylko jako bytu posiadającego takie potrzeby cielesne, które mogą być zaspokojone jedynie poprzez praktyczne działania (rzecz jasna, nie tylko w sferze wytwarzania dóbr zaspokajających jego potrzeby cielesne), ale także, a nawet przede wszystkim jako bytu posiadającego potrzeby duchowe – mogące jednak być zaspokojone jedynie wówczas, gdy zostaną odpowiednio zaktywizowane

¹⁷ „A przy tym na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż obaj zupełnie pomijają wniebowstąpienie Jezusa. W ich opowiadaniu znika on i nie wiadomo, co się z nim stało: tak jakby obaj ewangelści o tym nie wiedzieli, lub jakby to było nic nie znaczącym drobiazgiem”. H.S. Reimerus, *Fragmenty pism Anonima z Wolfenbüttel*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 265 nn.

¹⁸ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962.

¹⁹ Wskazują na to ci autorzy, którzy je analizowali m.in. w takich obszarach badawczych, jak: gospodarka, polityka, władza, czy religia. Por. S. Turner (red.), *The Cambridge Companion Weber*, Cambridge 2000.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, s. 424 nn.

i ukierunkowane na to, co jest możliwe do osiągnięcia; a możliwa do osiągnięcia jest m.in. racjonalność myślenia i postępowania. Zasadnicza innowacyjność w Weberowskim postrzeganiu i przedstawianiu człowieka nie polega ani na pokazaniu, że to, co najbardziej ludzkie w człowieku ma duchowy charakter, ani też na wykazaniu, że człowiek jest zdolny do racjonalnego myślenia i postępowania (na jedno i drugie wskazywali już starożytni mędracy), lecz na tym, że to, co nazywa się (według Webera „dosyć pretensjonalnie”) „duchem kapitalizmu”, może i powinno zależeć nie od jakiejś nadprzyrodzonej mocy, lecz od tych mocy, które są udziałem człowieka – znajdować się one mają zarówno w jego rozumie, jak i w jego emocjach i pragnieniach²¹. Wszystkie inne Weberowskie innowacje są – moim zdaniem – pochodną tej zasadniczej.

Jak to wygląda w szczegółach, pokazuje m.in. jego *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Ta stosunkowo nieobszerna rozprawa stanowi historyczny szkic obrazu narodzin takiej potęgi współczesnego świata, jakim był (począwszy od XVIII stulecia) i jest nadal kapitalizm. Jej generalnym celem nie jest oczywiście ukazanie wszystkich mocy ludzkiego ducha. Jest nim natomiast wskazanie tych, które narodziły się w określonym miejscu i czasie, oraz sprawiły, że pojawił się „nowoczesny kapitalizm zachodnio-europejsko-amerykański”, różniący się nie tylko od kapitalizmu na innych kontynentach, ale także od tego, który występował w Europie w okresie starożytnym i średnio-wiecznym. Raczej trudno jest doszukać się innowacyjności w Weberowskim odróżnieniu nowożytnego europejskiego i amerykańskiego kapitalizmu od jego wersji azjatyckich (takie odróżnienia pojawiają się już u Adama Smitha). Pewną innowacyjność można natomiast znaleźć w jego wskazaniu na tych amerykańskich kaznodziejów i nauczycieli, którzy „w połączeniu z drobnomieszczaństwem, rzemieślnikami i drobnymi dzierżawcami” współtworzyli fundamenty tamtejszej kapitalistycznej gospodarki, a także w dostrzeżeniu, iż napędzający ich działania „duch kapitalistyczny [...] musiał toczyć ciężką walkę ze światem przeciwnych sił”, takich jak: skąpstwo, lenistwo, chciwość, czy niesumienność. Wszystkie te siły, „z którymi głównie musiał borykać się »duch kapitalizmu«, w sensie określonego, występującego w szatach pewnej »etyki« stylu życia, stanowiły ten rodzaj odczuwania i zachowania się, który można by nazwać *tradycjonalizmem*”²².

²¹ Zawarte jest to m.in. w jego definicji „działania społecznego”. W jej świetle: „każde działanie społeczne może być określone jako 1) celoworacjonalne: przez oczekiwania dotyczące zachowania przedmiotów świata zewnętrznego i innych ludzi, gdy ujmowane są one jako »warunki« lub »środki« w racjonalnym dążeniu do szczegółowo rozważanych własnych celów (skutków); 2) wartościoworacjonalne: przez świadomą wiarę w bezwarunkową samoistną wartość (estetyczną, religijną lub jakoś inaczej interpretowaną) pewnego zachowania się jako takiego, bez względu na jego skutki; 3) afektywnie, w szczególności emocjonalnie: przez oddziaływanie afektów i stanów uczuciowych; 4) tradycyjnie: przez utarte przyzwyczajenie”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 18.

²² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1996, s. 41.

Wzięcie przez Webera w cudzysłów określenia „etyka” w odniesieniu do tych sił wydaje się być tradycyjalistyczne – tradycyjnie bowiem były one kojarzone albo z brakiem etyki, albo też z takimi „etykami”, które zasługiwały na potępienie. Dostyc szybko jednak bierze on rozbrat z tym tradycyjalizmem i przechodzi do pokazania i wykazania (na konkretnych przykładach), że taka potępiana w tradycji chrześcijańskiej siła napędowa ludzkich działań, jakim jest pragnienie osiągnięcia zysku, może, ale nie musi, być uznana za coś złego. Jest ona czymś złym np. wówczas, gdy maksymalizacja zysku pracodawcy sprawia spadek wydajności pracobiorców. Takich innowacyjnych spostrzeżeń i związanych z nimi przewartościowań w myśleniu o tym, co jest, a co nie jest etyczne w *Przedmowie do Etyki protestanckiej* pojawia się więcej, np. wskazanie na „gotowość do pojmowania pracy jako celu samego w sobie, jako »zawodu-powołania« w rozumieniu kapitalistycznym”, oraz na to religijne wychowanie, które daje największe szanse na przezwyciężenie tradycyjnych szablonów”. W dalszych częściach tej rozprawy jedno i drugie jest szerzej analizowane i przedstawiane jako część składowa podstaw dzisiejszego kapitalizmu.

Stosunkowo najbardziej znaczące innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii i religijności pojawiają się w jej części III (i ostatniej) zatytułowanej *Asceza a duch kapitalizmu*. W głównych rolach występują w niej nie ci filozofowie epoki Oświecenia, którzy krytykowali chrześcijaństwo, lecz kaznodzieje reprezentujący ascetyczne odmiany protestantyzmu i których Voltaire w swoich *Listach o Anglikach* przedstawia jako dziwaków. Są to tacy liderzy ruchu kwakerskiego, jak Robert Barley (autor *Apology*, zawierającej wykład etyki ascetycznej) i Richard Baxter, prezbiteriański nonkonformista („Jego *Christian Directory* to najlepsze kompendium purytańskiej teologii moralnej, zorientowanej przy tym zawsze na praktyczne doświadczenie pracy duszpasterskiej autora”). Weberowska innowacyjność polega tutaj, po pierwsze, na pokazaniu, na czym opierała się ich religijna i społeczna (czytaj: prokapitalistyczna) siła, a po drugie – i może nawet istotniejsze – na wykazaniu, że odpowiednio zorientowane myśli, uczucia, pragnienia, wierzenia i działania mogą przyczynić się i faktycznie przyczyniają do osiągnięcia takich ziemskich sukcesów, jak pomnażanie bogactwa – bezpośrednio swojego i swoich najbliższych, a pośrednio bogactwa społecznego. Podstawą tych sukcesów jest oczywiście praca i to praca tak wykonywana, że zawód staje się powołaniem, a ci którzy go wykonują, stają się swoistymi misjonarzami nowoczesnego świata.

Co ciekawe, sam Weber nie uważał, iż dokonał tutaj jakiegoś przełomowego odkrycia. Przeciwnie, uważał, że w swoim postrzeganiu i przedstawianiu ascetycznych odmian protestantyzmu nawiązywał do najdawniejszych chrześcijańskich tradycji, takich chociażby jak Księga Hioba (znajduje w niej przesłanie, że „Bóg zwykł błogosławić wybranych przez siebie także pod

względem materialnym tu, w życiu doczesnym”) czy przesłanie św. Pawła, wyrażające się w przekonaniu, że: „kto nie pracuje, ten nie je”. W przypadku innowacji i innowacyjności istotne jest jednak nie tylko to, do czego i do kogo one nawiązują, ale także, a niekiedy nawet przede wszystkim, jakie są wyprowadzone z nich generalne wnioski i oceny. W przypadku Webera oznaczają one fundamentalne przewartościowanie dotychczasowych sposobów postrzegania i przedstawiania m.in. tych wspólnot religijnych, których siła tkwiła nie w liczności czy umiejętności zorganizowania się w nowy Kościół (i ew. w zajęciu znaczącej pozycji w życiu publicznym), lecz w takiej duchowej mobilności, która sprawiła, że stali się liderami kapitalistycznego świata.

Jak wiele znaczyło i znaczy to przewartościowanie dla późniejszych badaczy religii i religijności, pokazują m.in. badania tych socjologów religii, którzy do niego nawiązywali – niejednokrotnie zresztą krytycznie i korygująco. Przykładem mogą być m.in. badania i ustalenia amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera oraz niemieckiego socjologa Thomasa Luckmanna (ich rozprawa pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości* jest zarówno świadectwem podążania tropami wyznaczonymi przez ich poprzednika, jak i wprowadzania do nich istotnych poprawek)²³. Takim przykładem mogą być również badania prowadzone przez niemieckiego socjologa religii i religijności Niklasa Luhmanna – jego naukowe *credo* jest w gruncie rzeczy takie samo jak *credo* naukowe Maxa Webera: sprowadza się one bowiem do przekonania, że zadaniem uczonego zajmującego się życiem społecznym jest badanie nie pojedynczych przejawów życia religijnego, lecz „struktur kompleksowości” (takich jak „kompleksy wierzeniowe”), przy czym badań tych nie można ograniczać do socjologii, lecz trzeba je również prowadzić w takich dyscyplinach, jak: historia, kulturoznawstwo, religioznawstwo²⁴. Oznacza to w praktyce, że współczesny socjolog religii powinien współpracować z kulturoznawcą, z religioznawcą oraz ze specjalistami z innych jeszcze dyscyplin (nie sposób bowiem być dzisiaj wysokiej klasy specjalistą w każdej z nich).

Kilka dodatkowych uwag

Pierwsza z nich wiąże się z pytaniem, czy religia i religijność stanowi ten obszar ludzkiego życia i współżycia, który jest szczególnie podatny na oddolne (pochodzące od poszczególnych osób) innowacje. Do odpowiedzi twierdzącej skłania m.in. indywidualizacja religijnych wierzeń i praktyk

²³ We wprowadzeniu do tej rozprawy stwierdzają oni, że chcieliby w niej połączyć Weberowskie podejście do przejawów życia społecznego z podejściem Durkheimowskim, natomiast w jej zakończeniu stwierdzają, że ich teoria działania społecznego „nie gubi wewnętrznej logiki żadnego z tych stanowisk”. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

²⁴ Por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 9 nn.

oraz ich zmienność – nawet w stosunkowo krótkim okresie ludzkiego życia. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych podejmują oczywiście próby zbadania tego zjawiska, a nawet nadania mu rangi swoistej prawidłowości, np. badania prowadzone przez takich religioznawców, jak Gerardus van der Leeuw czy takich kulturoznawców, jak Mircea Eliade²⁵. Tezę tą zdają się również potwierdzać ustalenia współczesnych socjologów, takich jak Rodney Stark i William Sims Bainbridge²⁶. Również codzienne obserwacje wierzeń i praktyk osób z naszego bliższego i dalszego otoczenia utwierdzają takie przekonanie – czyż nie jest często tak, że kościelne autorytety mówią swoje, a zwyczajni wierzący wiedzą i robią swoje; co zresztą specjalnie nie przeszkadza im czuć się pełnoprawnymi członkami swojego Kościoła czy też jakiejś innej wspólnoty wyznaniowej. Trzeba jednak też zaznaczyć, że przyzwolenie na takie oddolne „innowacje” (w cudzysłowie i bez cudzysłowu) w jednych z tych wspólnot jest większe, w innych natomiast mniejsze²⁷.

Problemem jest oczywiście skala tych innowacji. Przekonał się o tym niejeden z tych innowatorów, który wprawdzie deklarował swoją chrześcijańską wiarę, ale nie za bardzo przejmował się tym, aby mieściła się ona w kanonie określonym przez kościelne autorytety. To z kolei pokazuje, że w takiej wrażliwej i drażliwej sferze ludzkiego życia i współżycia, jaką jest religia, czasami nie warto zbyt odważnie demonstrować swoich innowacyjnych przekonań. Nie oznacza to oczywiście nakłaniania do jakiegoś zakłamania czy takiego oportunistu, którego dewizą jest tzw. święty spokój. Stanowi to natomiast sugestię, aby bez gruntownego zapoznania się z zastanymi wierzeniami i praktykami religijnymi nie podawać w wątpliwość ich kulturowej i społecznej wartości – nie tylko dlatego, że możemy narazić się na poważne kłopoty życiowe czy urazić wierzenia tych, z którymi przychodzi nam żyć i współżyć, ale także dlatego, że możemy w ten sposób dać świadectwo swojej niekompetencji. Tego rodzaju zarzut można postawić nie tylko niejednemu z oświeceniowych krytyków tradycyjnych religii, ale także tym ich dzisiejszym sukcesorom, którzy uważają się za przedstawicieli takiego naukowego podejścia do religii, które wyklucza możliwość znalezienia jakiegokolwiek racjonalnego uzasadnienia dla tradycyjnych religijnych wierzeń i praktyk²⁸. Można by oczywiście im zadedykować niejedno gruntowne studium nad różnymi formami racjonalności występującymi w różnych religiach. Przypuszczam jednak, że przynajmniej niektóre takie studia oni znają, jednak albo one ich nie przekonują, albo też znajdują w nich jedynie argumenty na rzecz

²⁵ Szerzej na temat tych badań por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010, s. 81 nn.

²⁶ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000.

²⁷ Przekonuje o tym m.in. Eileen Barker w swojej monografii pt. *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997.

²⁸ Tego rodzaju sukcesorów można znaleźć m.in. na portalu internetowym *Racjonalista.pl*.

potwierdzenia swojego dystansowania się od religii i religijności. W takiej sytuacji niewiele więcej już można zrobić poza pokazaniem ich wtórności wobec oświeceniowych innowatorów oraz ich rozmijaniem się z ustaleniami takich innowatorów w badaniach religioznawczych, jak Max Weber i jego współcześni kontynuatorzy.

Kolejna z tych uwag wiąże się z kwestią łatwości rozpoznawania innowacji w podejściach do religii i religijności. Stosunkowo najłatwiej są one rozpoznawalne wówczas, gdy występują one na zasadzie kontrastu: białe – czarne. Taki charakter miała niejedna z innowacji oświeceniowych. Taki charakter miała jednak również niejedna z tych religioznawczych innowacji, które pojawiły się w XIX stuleciu, np. Feuerbachowskie „odkrycie”, że to nie Bóg stworzył człowieka (jak twierdzą wyznawcy wielu religii), lecz Człowiek stworzył boga (ew. bogów)²⁹. Można byłoby oczywiście powiedzieć, że takie postawienie sprawy jest zbyt proste, aby było prawdziwe. Można byłoby to powiedzieć, gdyby nie to, że pojawia się ono również w badaniach tych religioznawców, którzy – tak jak Max Weber – pokazują, że świat wierzeń i praktyk religijnych nie był, nie jest i być nie może biało-czarny – mieni się on natomiast tyloma barwami i odcieniami, że nawet wytrawnym badaczom trudno jest je wszystkie rozpoznać i oszacować. Tak w tym, jak i wielu innych przypadkach naukowego ujmowania i przedstawiania religii i religijności był to jednak i jest problem „pierwszego spojrzenia” (jeśli tak można nazwać uproszczony rzut oka na ten ogromnie zróżnicowany świat wierzeń i praktyk) – jednak, aby dało się obronić jego miejsce w podejściu naukowym, trzeba odejść od niego i zejść na głębsze poziomy tego świata. Rzecz jasna, w tym „odchodzeniu” i „schodzeniu” muszą być przestrzegane określone procedury. Wskazują na nie zarówno oświeceniowi, jak i późniejsi religioznawcy, w tym ci, którzy stawiają pod znakiem zapytania wartość tych procedur, które były wizytówką naukowości jeszcze całkiem niedawno, np. współczesna teoria symboli i działań symbolicznych³⁰. Nie jest to oczywiście niczym nowym w nauce. Można to potraktować jako świadectwo osiągnięcia przez religioznawstwo tej dojrzałości, która wcześniej była udziałem innych dyscyplin społecznych (takich jak psychologia i socjologia).

Zbigniew Drozdowicz – MODERN INNOVATIONS IN PERCEIVING AND REPRESENTING RELIGION

In the pages that follow I recall examples of those innovations in perceiving and representing diverse religions and forms of religiosity that had occurred in the Enlightenment period and the times that followed after. What makes a common denominator

²⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.

³⁰ Por. J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Poznań 2009.

is an attempt to leave the confessional point of view and move towards post-confessional and scientific view. It is questionable if in every of the recalled examples it had such a character. I do hope, however, that at least the examples do show some ways and approaches in treating modern studies of religion as a scientific discipline.

Ks. PIOTR MOSKAŁ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Filozofii

Wybrane kwestie w badaniach nad religią

W badaniach naukowych rzeczą niezmiernie ważną jest zdanie sobie sprawy z tego, na jakie pytanie szuka się odpowiedzi. Badania w zakresie religiologii wyznaczane są różnymi pytaniami. Oto niektóre z nich¹.

Co jest przedmiotem badań nad religią?

Świat religii jest bardzo zróżnicowany. Chociaż pomiędzy religiami są podobieństwa, nie jest tak, że istnieje jakaś wspólna wszystkim religiom struktura, istota, natura. Świat religii nie stanowi rodzaju, którego gatunkami byłyby poszczególne religie; nie ma czegoś takiego jak religia w ogóle. Świat tego, co zwyczajowo określa się nazwą „religia”, jest światem analogicznym, a nazwa „religia” jest nazwą analogiczną. W tej sytuacji przedmiotem badań nad religią może być każda konkretna religia. Za przedmiot badań obrałem religię katolicką i potraktowałem ją jako religię paradygmatyczną, przede wszystkim dlatego, że wedle mojego rozeznania jest ona *religio vera*, i dlatego, że religie są do siebie pod różnymi względami podobne. To, co piszę o religii katolickiej, bardziej lub mniej odnosi się zatem także do innych religii – na tyle, na ile są one podobne do religii katolickiej. Do sprawy uznania religii katolickiej za *religio vera* jeszcze powrócę. Uważam, że jednym ze źródeł zróżnicowania stanowisk w zakresie badań nad religią jest to, że różni badacze bardziej lub mniej świadomie obierają w swoich badaniach różne religie za religie paradygmatyczne. Inna jest np. struktura uzasadniania posiadania

¹ W tekście wykorzystuję fragmenty moich wcześniejszych publikacji, zwłaszcza: P. Moskał, *Religia i prawda*, wyd. 2, Lublin 2009; tenże, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012; tenże, *Traktat o religii*, Lublin 2014.

przekonań religijnych w Kościele katolickim, a inna w Kościele Reformowanym (Kościołach Reformowanych).

Określenie przedmiotu moich badań nad religią domaga się pewnego dopowiedzenia. Zgadzam się z opinią Timothy'ego Fitzgeralda, że kategoria religii zakłada teologiczne jej rozumienie². Wobec tego dopowiadam, iż przedmiotem namysłu czynię katolickie samorozumienie życia jako życia w perspektywie Boga. Jest to droga życia określona w oficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego, a zrealizowana przez katolików, zwłaszcza przez świętych i błogosławionych. Moja filozofia religii nie jest teologią. Treści natury teologicznej są przedmiotem namysłu, a nie przesłankami do uzasadnienia własnego stanowiska filozoficznego. W swych tekstach filozoficznych jestem zależny od teologii strukturalnie, a nie metodologicznie.

Czym jest religia? Co jest istotą religii?

Przyjąłem, że religią paradygmatyczną jest religia katolicka. Jest ona określonym sposobem życia ludzkiego; byciem człowieka w drodze do jego ostatecznego przeznaczenia; osobowym odniesieniem się człowieka do Boga rozumianego jako źródło i ostateczny cel ludzkiego życia oraz jako przedmiot wiecznej szczęśliwości.

Religia nie jest wyizolowaną dziedziną życia ludzkiego, odseparowaną od nauki, moralności i wytwórczości; nie jest specyficznym obszarem życia ludzkiego, oddzielnym od sztuki, polityki, prawa czy ekonomii.

Religia to dobrowolny sposób życia ludzkiego, życia wiary, nadziei, a zwłaszcza miłości, angażujący sprawności moralne, intelektualno-teoretyczne i intelektualno-wytwórcze. Człowiek religijny przeżywa całe swoje życie w kategoriach przymierza z Bogiem, realizacji Bożego powołania i prosi Boga, aby pomógł mu spełnić obowiązki jego stanu.

Metafizycznie rzecz biorąc, religię da się scharakteryzować dwiema kategoriami. Jest to, po pierwsze, kategoria realizowania się (kategoria ruchu, aktualizacji). Tym, co aktualizuje człowieka, jest Bóg i osobowe działanie człowieka w stosunku do Boga. Obietnicą religii jest osobowe, przez poznanie i miłość, zjednoczenie człowieka z Bogiem, co stanowi o pełnej realizacji człowieka. Po drugie, jest to kategoria relacji. Religia jest bytem relacyjnym, osobową relacją osoby ludzkiej do osobowo rozumianego, transcendentnego Boga. Człowiek jest podmiotem tej relacji, a jej przedmiotem, kresem jest Bóg.

Nie wszystkie religie są taką właśnie strukturą. Jak zauważa Joseph Ratzinger, „buddyzm w swojej klasycznej formie nie zmierza do aktu autotranscendencji, spotkania z Całkowicie Innym, z tym Bogiem, który do mnie mówi

² T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford 2000.

lub wzywa mnie do miłości. Buddyzm to raczej akt radykalnej interioryzacji, który nie sprawia, że człowiek wychodzi poza siebie, ale prowadzi go do siebie samego; ten akt ma doprowadzić do wyzwolenia z jarzma indywidualności, z ciężaru wypływającego z faktu bycia osobą, aby powrócić do tożsamości wspólnej każdemu bytowi – bytowi, który w porównaniu z doświadczeniem, jakie o nim mamy, może zostać nazwany niebytem, nicością, aby w ten sposób wyrazić absolutne nieistnienie”³.

Czy wszystkie religie mają taką samą/podobną wartość doktrynalną, soteriologiczną, socjotwórczą i kulturotwórczą?

Wartościowanie rzeczywistości humanistycznej, a więc także religii, wydaje się spełnieniem teoretycznego jej poznania. Wartościowania religii można dokonywać ze względu na ich wartość doktrynalną i soteriologiczną oraz z racji pragmatycznych, pytając o to, jaką rolę pełnią różne religie w życiu osobowym, społecznym i kulturowym.

Można wartościować doktryny różnych religii z punktu widzenia określonej doktryny religijnej lub z punktu widzenia akceptowanej filozoficznej teorii świata, człowieka, kultury. Można też krytycznie prześledzić apologię określonej religii, o ile religia takową apologię prezentuje.

W zależności od tego, jak badacz rozumie człowieka i to, co dla człowieka ważne i dobre; w zależności od przyjętej teorii kultury, moralności, ekonomii czy polityki można pozytywnie lub negatywnie oceniać wpływ określonej religii na życie osobowe i społeczno-kulturowe człowieka (racje natury pragmatycznej). Można przy tym zwracać uwagę na to, jak żyli i jak zaistnieli w życiu społeczno-kulturowym ludzie deklarujący się jako religijni, a można zwracać uwagę na to, jaką moralność, jaki typ kultury i cywilizacji generują oficjalne teksty/wypowiedzi danej religii.

Czy możliwe jest filozoficzne usprawiedliwienie religii?

Filozoficzne usprawiedliwienia religii dokonuję w drodze poznania właściwego dla metafizyki (i teologii naturalnej) oraz antropologii filozoficznej. Metafizyka doprowadza do poznania, że Bóg, będący korelatem aktów religijnych chrześcijanina, istnieje realnie. Pozwala też poznać Boga jako osobową pełnię bytu – bytu transcendentnego, a zarazem stwórczo

³ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, ss. 97-98.

w świecie obecnego jako jego przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Religia jako skierowanie się człowieka ku Bogu jest zatem adekwatna w stosunku do prawdy o obiektywnym istnieniu korelatu aktów religijnych człowieka.

Z kolei filozoficzna antropologia pozwala rozpoznać religię jako adekwatną w stosunku do prawdy o człowieku jako bycie osobowym, cielesno-duchowym, przygodnym i obiektywnie ukierunkowanym na Boga. Pozwala też na częściowe usprawiedliwienie eschatologicznej nadziei chrześcijanina poprzez wykazanie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna.

To filozoficzne usprawiedliwienie religii, polegające na ukazaniu ontycznych racji religii, jest usprawiedliwieniem częściowym. Jest usprawiedliwieniem religii jako osobowej relacji człowieka do Boga rozumianego jako źródło i ostateczny cel ludzkiego życia; jest też częściowym usprawiedliwieniem ludzkiej nadziei na nieśmiertelność. Nie potrafimy filozoficznie usprawiedliwić wszystkich aspektów religii, zwłaszcza tych opartych na poznaniu przez wiarę w objawienie czy poznanie afektywne.

Jaka jest geneza religii?

Pytanie o genezę religii bywa różnie rozumiane. Niekiedy to pytanie rozumie się jako pytanie o to, kiedy, historycznie rzecz biorąc, pojawiła się religia, i jaka była pierwotna jej postać. Pytanie to można jednak rozumieć, tak jak to się dzieje w naszym przypadku, jako pytanie o to, co jest religio-rodne. Tak rozumiane zagadnienie genezy religii ma charakter filozoficzny i teologiczny.

Co leży u podstaw religijnej relacji chrześcijanina katolika? Wiadomo, że u początku chrześcijaństwa jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Od spotkania z Chrystusem rozpoczyna się też indywidualna droga wiary konkretnego chrześcijanina. W czym jednak jest ugruntowana religijna relacja każdego chrześcijanina katolika do Boga, do Jezusa Chrystusa? Jakie są jej najgłębsze racje?

Religia ma swoje podstawy w metafizycznie rozumianej naturze człowieka i w realnie istniejącym i działającym Bogu. Inaczej mówiąc, religia ma swoje źródła bardzo głęboko, w strukturze rzeczywistości, niezależnie od okoliczności historyczno-społeczno-kulturowych.

W poznaniu filozoficznym (filozofia bytu), ale i potocznym, człowiek może, szukając ostatecznych przyczyn rzeczywistości, dojść do poznania, że istnieje Bóg – źródło i cel ludzkiego życia. Może też dojść do poznania swej duchowo-cielesnej natury, swej przygodności i otwartości na Boga oraz tego, że śmierć biologiczna nie pociąga za sobą, jako swego skutku, śmierci duszy.

Czy te naturalne źródła religii wystarczą, aby człowiek wyłonił osobowe, religijne działania?

Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że naturalnymi siłami miłuje człowiek Boga jako przyczynę i cel dobra naturalnego, a dzięki nadprzyrodzonej cności miłości miłuje Boga, o ile jest On przedmiotem szczęścia i o ile człowiek ma z Nim duchową wspólnotę⁴. Zauważa, że Bóg, jako *bonum universale*, od którego zależy wszelkie dobro naturalne, jest przez wszystkie byty miłowany miłością naturalną⁵, że rozum i wola w sposób naturalny kierują nas ku Bogu, o ile jest On przyczyną i celem natury, i że rozum i wola nie wystarczą, aby skierować nas ku Bogu jako przedmiotowi nadprzyrodzonego szczęścia⁶.

Jeśli więc religia polega na zażyłej relacji człowieka z Bogiem, relacji pewnego pokrewieństwa, jeśli człowiek religijny pozostaje w odpowiedniej relacji do celu swego życia, a cel ten, jako nadprzyrodzony, przewyższa naturalne siły człowieka, to religijna relacja ma charakter relacji nadprzyrodzonej i możliwa jest dzięki łasce Bożej.

Jakimi typami poznania dysponuje człowiek (potencjalnie) religijny?

Sytuacja poznawcza człowieka w zakresie przekonań religijnych jest złożona. Istnieją następujące typy poznania w tym zakresie:

1. Poznanie teoretyczne stanowiące dziedzinę wiedzy, a więc takie czynności poznawcze, w rezultacie których dostrzega się rejestrowane w zdaniach stany rzeczy. Dostrzega się zaś je bądź dlatego, że zdania te są w sobie i dla nas oczywiste, bądź dlatego, że odnośne stany rzeczy są bezpośrednio, doświadczalnie poznawane, bądź dlatego, że poznaje się je pośrednio, w drodze rozumowania, na podstawie znajomości innych stanów rzeczy.

1.1. Kategoria zdań oczywistych w sobie i dla nas jest kategorią mało przydatną do opisu poznania prawd religijnych. O wiele bardziej frapujące jest zagadnienie doświadczenia religijnego. Doświadczenia religijne niewątpliwie istnieją. Co jednak jest ich przedmiotem? Czy istnieje bezpośrednie poznanie Boga jako kogoś realnie istniejącego (a nie tylko jako treści myśli czy jako sensu ukrytego w symbolu), poznanie będące poznaniem bezpośrednim w tym sensie, że nie zawiera pośredników poznania w postaci tzw. znaków nieprzezroczystych, a więc rzeczywistości symbolicznej czy językowej, która jest rozumiana czy interpretowana przez człowieka? Nie. W różnych doświadczeniach religijnych Bóg dany jest jako treść świadomości,

⁴ STh I-II q. 109 a. 3 ad 1.

⁵ STh I q. 60 a. 5.

⁶ STh I-II q. 62 a. 1 ad 3.

jako treść poznawcza i jako intencjonalny korelat ludzkich aktów. Niemniej doświadczenia religijne pełnią ważną rolę w życiu ludzkim.

1.2. Istnieje poznanie pośrednie szeregu prawd religijnych, będące rezultatem filozoficznego (ale i potocznego) wyjaśniania świata – jakiegokolwiek rzeczywistości czy rzeczywistości ludzkiej. Chodzi tu o tezy teologii naturalnej, antropologii filozoficznej i szereg prawd porządku moralnego.

1.3. Człowiekowi dostępne są jeszcze inne rozumowania:

1.3.1. Całokształt prawd religijnych słusznie może być postrzegany jako hipoteza wyjaśniająca całokształt ludzkiego doświadczenia. Zdania języka religijnego postrzega się jako odpowiedź na pytanie o ludzki los, o sens życia, cierpienia i śmierci.

1.3.2. Tenże sam całokształt prawd religijnych słusznie postrzega się jako odpowiedź na ludzką potrzebę sensu, jako coś odpowiadającego pragnieniom ludzkiego serca (racja natury pragmatycznej).

1.3.3. Innym zabiegiem poznawczym jest ocena wpływu religii na życie osobowe człowieka i na kulturę; zbadanie tego, jaki typ cywilizacji generują oficjalne teksty różnych religii (racje pragmatyczne).

1.3.4. (Potencjalny) wierzący może dokonać osobliwej kalkulacji. Do dziś cieszy się dużym zainteresowaniem „zakład Pascala”. Do Pascalskiej rady nawiązuje Joseph Ratzinger. Autor wykazuje, że praktyczny agnostycyzm jest niemożliwy i zachęca agnostyków do życia tak, jak gdyby Bóg istniał⁷. Życie tak, jak gdyby Bóg istniał, ma swój sens. Daje szansę uczestnictwa w świętej rzeczywistości. Jest specyficznym eksperymentem przynoszącym możliwości swoistej weryfikacji przekonań religijnych. Weryfikację tę stanowią różne formy doświadczenia religijnego, zwłaszcza „doświadczenie udanego życia wiarą” i afektywne poznanie Boga.

2. Poznanie teoretyczne stanowiące dziedzinę religijnej wiary. Chodzi o wiarę rozumianą jako poznanie, w którym podmiot poznający uznaje określone zdanie za prawdziwe, chociaż nie dostrzega tej prawdziwości. Uznaje to zdanie za prawdziwe ze względu na czyjeś świadectwo, czyjeś autorytet.

W wierze katolickiej chodzi przede wszystkim o wiarę w Boże objawienie – wierzący uznaje określone zdania za prawdziwe ze względu na autorytet Boga objawiającego (wierzący wierzy Bogu). Chodzi także o wiarę Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, że to, co podaje do wierzenia jako przez Boga objawione, faktycznie jest przez Boga objawione. Chodzi wreszcie o wiarę ludziom, że wiernie przekazali informacje o faktach objawieniowych i o znakach te fakty autoryzujących jako Boże objawienie.

3. Poznanie afektywne, przez inklinację i uczestnictwo, a więc takie poznanie, w którym intelekt podąża za ukierunkowaniem sfery afektywnej człowieka.

⁷ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, cyt. wyd., ss. 105-114.

W poznaniu afektywnym chodzi o trzy sprawy: po pierwsze, ponieważ w człowieku jest naturalna inklinacja ku Bogu, człowiek będzie „niespokojny” tak długo, dopóki nie rozpozna czy nie znajdzie Boga. Po drugie, ten, kto miłuje Boga, osiąga przez współnaturalność, przez inklinację, nowe, głębsze poznanie spraw Bożych. Po trzecie, w następstwie spotkania z Bogiem i zjednoczenia z Nim doświadcza człowiek określonych stanów podmiotowych, których nie da się wyrazić słowami.

Przyjmując powyższą typologię poznania, nie trzeba przyjmować jako osobnego typu poznania poznania mistycznego.

Jak można uzasadnić uznanie doktryny katolickiej za prawdziwą?

Jesteśmy w obszarze apologii religii katolickiej. Apologia ta jest wielowątkowa i pod względem epistemologiczno-metodologicznym niejednorodna. Za prawdziwością religii katolickiej przemawiają następujące racje:

1. Potrafimy uzasadnić, w oparciu o wyłącznie ludzkie zdolności poznawcze, prawdziwość niektórych zdań doktryny dogmatycznej i moralnej Kościoła katolickiego oraz wykazać, że religia katolicka jest adekwatna w stosunku do ontycznej struktury człowieka i jego obiektywnego ukierunkowania na Boga. Chodzi tu o tezy z zakresu metafizyki (teorii bytu) i teologii naturalnej, a także antropologii filozoficznej i etyki.

2. Potrafimy przedstawić racje stanowiące o racjonalności aktu wiary w Boże objawienie. Potrafimy mianowicie uzasadnić to, że Bóg, który jest źródłem objawienia, realnie istnieje. Potrafimy wskazać na cuda i prorocтва/przepowiednie jako na znaki autoryzujące objawienie. Potrafimy uzasadnić wiarygodność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Mamy też racje, aby uznać wiarygodność katolików jako przekazicieli informacji o wydarzeniach objawieniowych. Dysponujemy wreszcie danymi historycznymi i archeologicznymi, potwierdzającymi szereg faktów znanych z Biblii i Tradycji Kościoła.

3. Potrafimy wskazać na moc wyjaśniającą doktryny katolickiej. Doktryna Kościoła katolickiego słusznie może być wstępnie, to jest przed aktem wiary, traktowana jako hipoteza wyjaśniająca całość ludzkiego doświadczenia. Doktryna ta zawiera interpretację świata i człowieka. Ukazuje sens życia, pracy i odpoczynku, miłości i cierpienia, choroby i śmierci. Ukazuje wartość „rzeczywistości ziemskich”, takich jak: kultura, sztuka, nauka, polityka czy ekonomia. Ukazuje wartość osoby, rodziny i narodu. Wskazuje na transcendentny wymiar ludzkiego życia. Mówi człowiekowi, po co – przede wszystkim i ostatecznie – żyje.

4. Istnieje eksperymentalne poznanie Boga. Swoisty eksperyment w postaci wejścia na drogę życia religijnego owocuje różnymi formami weryfikacji przekonań religijnych. Taką weryfikację może stanowić afektywne poznanie Boga, a także różne doświadczenia religijne. Może to być doświadczenie wysłuchanych modlitw, wewnętrznej wolności i uporządkowania uczuć, spokoju sumienia, nowego i pogłębionego rozumienia wielu spraw, nadziei i siły do ofiarnej miłości. Może to być generalne doświadczenie „udanego życia wiarą”, gdy człowiek ocenia swoje życie pokierowane wiarą jako życie sensowne, udane, piękne, wartościowe.

5. Istnieją racje natury pragmatycznej, odwołujące się do pozytywnego wpływu religii katolickiej na życie osobowe, społeczne i kulturowe.

Jak można rozpoznać religię prawdziwą?

Rozpoznanie prawdziwości określonej religii czy rozpoznanie wśród wielu różnych religii *religio vera* jest czynnością nie naukową (i nie filozoficzną), ale diagnostyczną, rozpoznawczą. Sprawa ma się podobnie jak w przypadku wizyty pacjenta u lekarza. Lekarz, dysponując odpowiednią wiedzą medyczną i doświadczeniem, stawia diagnozę. Stawianie diagnozy, chociaż wymaga znajomości nauk medycznych, samo czynnością naukową nie jest (co nie znaczy, że dane z tego badania i samo diagnozowanie nie mogą być przedmiotem badań naukowych). Podobnie nie jest czynnością naukową proces rozpoznania *religio vera*, chociaż bardzo przydatna jest w tym przypadku wiedza z zakresu filozofii bytu, antropologii filozoficznej, epistemologii przekonań religijnych, a także z zakresu historii, archeologii i innych nauk.

Oczywiście, każdą czynność poznawczą, także moją czynność poznania *religio vera*, można uczynić przedmiotem refleksji. Rozpoznanie religii katolickiej jako *religio vera* jest procesem wielowątkowym i bynajmniej nie układa się w jeden tok uzasadnienia prawdziwości religii katolickiej. Rozpoznaje religię katolicką jako *religio vera*, co nie znaczy, że dokonuję uzasadnienia prawdziwości wszystkich zdań doktryny katolickiej. Nie da się uzasadnić prawdziwości tego, co poznawalne jest tylko przez wiarę.

Religia katolicka, jako sposób życia dla Boga, pokierowana jest prawdą. Istnieje doktrynalny aspekt religii katolickiej, który określa religijną *praxis*. Zagadnienie prawdziwości religii jest różnie ujmowane. Sądzę, że daje się je sprowadzić do kwestii prawdziwości doktrynalnej – doktryny dogmatycznej i moralnej.

Moje rozpoznanie religii katolickiej jako *religio vera* przebiega z grubsza dwutorowo. Jeden tor to droga prześledzenia tych wątków argumentacyjnych, które wchodzą w zakres apologii religii, a o których wspomniałem w części dotyczącej uzasadnienia uznania doktryny katolickiej za prawdziwą. Tor dru-

gi to droga poznania eksperymentalnego⁸. Tak się dzieje, że będąc w Kościele katolickim i usiłując żyć po chrześcijańsku, doświadczam swoistego poczucia bezpieczeństwa i poznawczej, intelektualnej pewności. Poczucie bezpieczeństwa i pewność to coś niewątpliwie subiektywnego, ale i niewątpliwie realnego. Nie mam wątpliwości, że religia katolicka to *religio vera*, że w Kościele katolickim spotykam Boga, który jako Jedyne może zaspokoić pragnienie mego serca, chociaż w duchu katolickiego inkluzywizmu dostrzegam pozytywne elementy w innych wyznaniach chrześcijańskich i w innych religiach.

Jak człowiek dochodzi do Boga?

Wielu ludzi dociera do Boga w drodze inicjacji religijnej. Wielu dokonuje nawrócenia/konwersji. W świetle badań nad nawróceniami⁹ nie istnieje jeden wspólny schemat nawrócenia.

Dla niektórych konwertytów czynnikiem przełomowym lub decydującym były intelektualne poszukiwania. Nawrócenie innych osób miało charakter nagły, pojawiło się w następstwie pewnego doświadczenia religijnego. Bywają nawrócenia stopniowe, niekiedy długo trwające, w których daje się zauważyć wpływ różnych czynników.

Z teologicznego punktu widzenia nawrócenie i wiara jest dziełem Bożej łaski: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał”¹⁰. Bóg jednak wykorzystuje także porządek natury: ludzkie zdolności poznawcze i pytajny charakter rzeczywistości stworzonej, doświadczenie ludzkiego losu i obiektywne ukierunkowanie człowieka na coś absolutnego, różne doświadczenia religijne, międzyosobowe spotkania, świadectwo wiary Kościoła, jego apologia, różne życiowe okoliczności, święte miejsca i święte księgi. Bóg działa w sposób nadprzyrodzony, ale znajduje także różne doczesne „punkty zaczepienia”. Co więcej, Boży plan zbawienia człowieka uwzględnia wstawienniczą modlitwę innych ludzi.

* * *

Świadomość nietożsamości takich zagadnień, jak: metafizyka i epistemologia religii, filozoficzno-teologiczna problematyka genezy religii, apologia religii, diagnostyka religii i droga konkretnego człowieka do Boga jest wymogiem kultury logicznej. Może też przyczynić się do uniknięcia wielu nieporozumień i do tego, aby żywić racjonalne oczekiwania w stosunku do filozofii i apologii religii.

⁸ Rozróżniam między wchodzącym w zakres apologii religii argumentem z eksperymentalnego poznania Boga a samym eksperymentalnym poznaniem Boga.

⁹ P. Moskal (red.), *Nawrócenie*, Lublin 2015.

¹⁰ J 6,44, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2012.

Rev. Piotr Moskal – SOME QUESTIONS IN THE STUDY OF RELIGION

Research on religion is organized by different questions. Here are some of them:

1. What is the subject matter of the research on religion? Is it religion in general, or a specific religion?
2. What is religion? What is the essence of religion?
3. Do all religions have the same value?
4. Is the philosophical justification of religion possible?
5. What is the genesis of religion? What is religion-making?
6. What types of knowledge has a religious man?
7. How to justify the acceptance of religion as truth?
8. How to recognize the true religion?
9. Is there some kind of "logic" of conversion?

Awareness of diverse issues such as metaphysics and the epistemology of religion, philosophical and theological questions of the genesis of religion, apology for religion, the diagnostics of religion and the specific human way to God is a requirement of logical culture. It can also help to avoid many misunderstandings and to feed on rational expectations in relation to the philosophy of religion and to the apology for religion.

ARTUR JOCZ

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

Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości

Omawiając obecność gnozy¹ we współczesnej kulturze polskiej, nie sposób pominąć postaci Jerzego Prokopiuka (ur. 1931). Jednakże jego dzieła nie należy sprowadzać tylko do ogromnego dorobku translatorskiego, w którym znajdują się m.in. teksty Carla Gustawa Junga (1875-1961), Rudolfa Steinera (1861-1925), Mistra Eckharta (1260 – ok. 1328), Anioła Ślązaka (1624-1677) i wielu innych gnostycyzujących i nie tylko (np. Max Weber)² myślicieli. Dokonań Prokopiuka nie powinno się również utożsamiać jedynie z rozległą działalnością wydawniczą i popularyzatorską³. Warto także zwrócić uwagę na jego osobiste duchowe, intelektualne i gnostyczne poszukiwania oraz odnieść je do historii recepcji gnozy w Polsce. Dlatego celem niniejszych rozważań będzie próba rekonstrukcji dociekań Prokopiuka na temat istoty Boga, natury świata oraz fenomenu człowieka.

Relacjonując swoją wizję Absolutu, myśliciel – gnostyk stara się rozdzielać pewnego rodzaju strukturę głęboką Bytu Doskonałego od jego powierzchni,

¹ Na temat fenomenu gnozy i gnostycyzmu zob. m.in. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1/1971, ss. 367-424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Warszawa 1988.

² Zob. np. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995; R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodniczą*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000; Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988; Anioł Ślązak, *Cherubowy Wędrowiec*, tłum. M. Brykczyński, J. Prokopiuk, Mikołów 2000; M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.

³ Zob. np. poświęcony gnozie numer „Literatury na Świecie” z grudnia 1987 r. oraz czasopismo „Gnosis”, które w swojej papierowej wersji funkcjonowało w latach 1991-2000.

która odpowiada za kreację rzeczywistości zmysłowej⁴. Twierdzi, że nawiązuje w ten sposób do koncepcji wywodzących się z wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu, a także do nauczania Mistrza Eckharta i Jakuba Böhme (1575-1624). Jest więc to Bóg, który w zasadniczy sposób odbiega od ludzkich, antropomorficznych wyobrażeń. Warto przy tym pamiętać, że tego rodzaju postrzeganie zjawiska Absolutu posiada w kulturze polskiej długą tradycję. Obecne jest już w krytycznych studiach na temat duchowych aspektów twórczości Juliusza Słowackiego (1809-1849), które prowadził Stanisław Przybyszewski (1868-1927)⁵. Sygnalizowana problematyka interesowała również Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948). Rosyjski filozof twierdził, że racjonalizacja ortodoksyjnego chrześcijaństwa uniemożliwia nawet zbliżenie się do istoty Boga. Uważał, że uformowany jedynie przez poznanie racjonalne człowiek niejako instynktownie otwiera się na „percepowaną przez rozum światłość, a nie tajemniczą otchłań, stwarzającą dla rozumu jedynie antynomie”⁶. Ludzki rozum w sposób naturalny poszukuje więc w Absolutcie własnego podobieństwa. Jednakże Prokopiukowi nie chodzi tylko o uwolnienie się od antropomorficznych ograniczeń. Dlatego pisze: „Najwyższy Bóg jest zarazem Bytem i Niebytem, bo łączy w sobie przeciwieństwa. [...] Otóż gdybyśmy szukali jakiegoś najbliższego obrazu na przedstawienie Boga, byłoby to Drzewo, zarazem Życia i Poznania, Drzewo, które rozrasta się w nieskończoność w wieczności i swoistego rodzaju »przestrzeni«. W związku z tym rodzi ono także ogromną, czyli nieskończoną ilość Demiurgów, Bogów poszczególnych Kosmosów. Te Kosmosy zresztą rozszczepiają się na liczne Kosmosy alternatywne”⁷.

W przywołanej wizualizacji uwagę czytelnika zwraca nie tylko nieograniczona potencja kreacyjna Bytu Doskonałego, ale przede wszystkim swoista chęć użyczenia jej pomniejszemu bytom demiurgicznemu. To właśnie one jawią się jako owa powierzchnia Boga, która poprzez tworzenie własnych światów współuczestniczy w kreacyjnej wolności Absolutu. Swobodnie zatem korzystają z udzielonej im ontologicznej gwarancji zaistnienia ich kosmosów. Dlatego wolność twórcza/stwórcza Demiurgów nie jest niczym ograniczona – nawet wolą struktury głębokiej Bytu Doskonałego. Z tego powodu dość bezceremonialnie aktualizują tkwiącą w nich potencję do kreacji praktycznie nieskończonej ilości wszelkich możliwych światów. Prowadzi to czasami do sytuacji, w której do istnienia powoływane są rzeczywistości zwyczajnie nieudane. W ten sposób Prokopiuk uzasadnia swoje gnostyczne, czyli depre-

⁴ J. Prokopiuk, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice 2004, ss. 176-179.

⁵ S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”, „Zdrój”* 1918, z. 1, ss. 5-7, z. 2, ss. 36-39, z. 3, ss. 66-68, z. 4, ss. 99-101, z. 5, ss. 132-134, z. 6, ss. 164-169.

⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 108.

⁷ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, s. 177.

cjonujące wartościowanie otaczającej, materialnej rzeczywistości. Opisuując fenomen świata, w którym przyszło mu żyć, odwołuje się do gnostyckiego nauczania o Demiurgu – Jahwe. Znowu jest to element w kulturze polskiej obecny od dawna i nawet eksplorowany artystycznie przez przywoływane go już Stanisława Przybyszewskiego⁸. Jednakże Prokopiuk, przygotowując swoją gnostycką krytykę dzieła Jahwe, nie akceptuje przede wszystkim tego, że „zarówno zło, jak i cierpienie w tym świecie jest maksymalizowane, a nie minimalizowane [...]”⁹. Głosi zatem, że ta nadwyżka bólu nie ma żadnego racjonalnego uzasadnienia. Taki kształt ludzkiej, materialnej egzystencji jest według niego niemożliwy do zaaprobowania przez człowieka i powinien zachęcić go do moralnego napiętnowania Jahwe. Chcąc wytłumaczyć sobie tę nieznośną jakość życia w zmysłowym świecie, myśliciel odwołuje się do neognostycznych rozważań Rudolfa Steinera. Zdaniem antropozofa¹⁰ cierpienie zostało celowo wpisane w naturę świata fizycznego i powinno zachęcać człowieka do jego przezwyciężenia¹¹. Komentując tę sugestię, Prokopiuk stwierdza: „niezwykle często, powiedziałbym za często, nie jesteśmy w stanie ani zwalczyć, ani przemienić zła w dobro”¹². Dlatego momentami bliższe wydaje mu się przekonanie panujące wśród wczesnochrześcijańskich gnostyków, którzy głosili, że powszechność cierpienia w świecie dowodzi twórczego nieudacznictwa Demiurga – Jahwe. Nie jest to jednak tylko deklaracja sympatii wobec gnostyckiego nauczania. Polski interpretator gnostycyzmu manifestuje w ten sposób swój sprzeciw wobec dzieła Demiurga, które zawiera w sobie obietnicę kosmosu (świata uporządkowanego), ale realizuje się tylko poprzez chaos niczym nieuzasadnionego i powszechnego bólu. Dążąc do przybliżenia źródeł tej niezgody na otaczającą rzeczywistość, Prokopiuk sugeruje, że jest ona spowodowana gnostycznym po-„wołaniem”, które przybywa do niego (i do każdego człowieka) z głębokości Bytu Doskonałego i daje nadzieję na wyzwolenie z pęt materialnego świata¹³. Tym samym utożsamia się w całość pełni z gnostycką tradycją poszukiwania zbawczej gnozy – wiedzy. Czy zdobywa jednak dzięki niej tę oczekiwaną nadzieję? Odpowiedź na tak postawione pytanie wcale nie jest jednoznaczna.

⁸ A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku, Poznań 2009, ss. 21-34.

⁹ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, s. 180.

¹⁰ Na temat fenomenu antropozofii jako neognozy zob. J. Prokopiuk, *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*, w: tenże, *Labirynty...*, ss. 89-233; J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm, neognostycyzm*, w: tenże, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, ss. 132-137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 97-112.

¹¹ Zob. J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, ss. 180-181.

¹² Tamże, s. 181.

¹³ Na temat natury gnostycznego po-„wołania” zob. np. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2001, Seria Literacka, nr VIII (XXVIII), ss. 71-86.

Przed wszystkim myśliciel dość przekornie podkreśla, że jego indywidualne bytowanie uległo już daleko idącej aktualizacji, a zatem w sposób naturalny poddaje się już tylko bezwarunkowemu przemijaniu¹⁴. Równocześnie ciągle żyje z gnostycką świadomością wrzucenia w świat fizyczny, który zawiódł jego oczekiwania. Oczywiście dzięki wspomnianej gnozie wie, że istnieją znane w gnostycznej tradycji sposoby, które powinny doprowadzić do przewyciężenia materialnej dominacji świata nad człowiekiem. Prokopiuk wspomina m.in. o lucyferycznej negacji rzeczywistości zmysłowej oraz arymanicznej pokusie buntu przeciwko podstawom kosmosu, który ufundowany został przez Demiurga – Jahwe. W ten sposób myśliciel nawiązuje do antropozoficznych rozważań na temat duchowych i demonicznych inspiracji ludzkich czynów¹⁵. Inną alternatywą wobec tej demiurgicznie zdeterminowanej rzeczywistości jest właśnie proponowana przez Rudolfa Steinera, twórcę antropozofii, droga przeduchowienia rzeczywistości fizycznej. Istotę tej koncepcji można przybliżyć poprzez interpretację jego wypowiedzi, w której stwierdza, „że rzeczy świata zmysłowego nie są niczym innym, jak tylko zgęszczonymi jestestwami duchowymi”¹⁶. A zatem wynika z niej, że świat miał pierwotnie duchową naturę, a jego kształt materialny jest zdecydowanie późniejszy. Steiner jest więc przekonany, że otaczającej człowieka rzeczywistości nie należy pojmować w kategoriach dualistycznego napięcia między duchowością a materialnością¹⁷. Jednocześnie przypomina, że również ludzkie, zmysłowe ciało jest częścią owego duchowo-materialnego świata, ponieważ uformowało się w efekcie procesu „zgęszczania” rzeczywistości pneumatycznej. Z tych właśnie powodów świat fizyczny nie jest zwieńczeniem procesu ewolucji „jestestw duchowych”, a jedynie jej przejściowym etapem. Prawdziwym celem świata i człowieka jest zatem powrót do pierwotnego, czyli duchowego stanu. Chcąc przybliżyć naturę tego procesu, Steiner głosi: „W przyszłości człowiek sam będzie twórcą swej postaci. Ta droga rozwojowa polega na coraz większym wysubtelnieniu materii stanowiącej nasze ciało, na stopniowym usuwaniu z organizmu najbardziej stałych, skrzystalizowanych, najtwardszych części”¹⁸.

Z przywołanych słów wydaje się wynikać, że ów antropozoficzny proces przeduchowienia ma charakter wielowiekowej ewolucji rzeczywistości materialnej. Pewnego rodzaju kontynuację tych neognostycznych przemyśleń

¹⁴ Zob. *Przemieniać siebie, innych i Ziemię*, z Jerzym Prokopiukiem rozmawia Zbigniew Bieźrański, w: J. Prokopiuk, *Labirynty...*, s. 269.

¹⁵ Na temat antropozoficznej demonologii zob. J. Prokopiuk, *Steinerowska demonozofia*, w: tenże, *Ścieżki...*, ss. 80-91; A. Jocz, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XX, pod red. Z. Drozdowicza, Poznań 2002, ss. 85-99.

¹⁶ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, tłum. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002, s. 110.

¹⁷ Zob. R. Steiner, *Posłannictwo Archanioła Michała*, tłum. E. i M. Waśniewscy, Gdynia 2001, s. 102.

¹⁸ R. Steiner, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996, s. 123.

stanowią kolejne rozważania Steinera, które dotyczą ludzkiej seksualności i prokreacji. W jego *Teozofii Różokrzyżowców* można zapoznać się z następującym wyobrażeniem tego fenomenu: „Przed wszystkim przeobrażą się siły rozrodcze ludzkiego organizmu. [...] Wszystko, co dziś ma związek z rozmnażaniem i popędem płciowym, przejdzie w przyszłości do innego organu. Narządem, który już dziś przygotowuje się do tego, aby stać się kiedyś organem rozrodczym, jest krtań. Dzisiaj może ona powodować tylko falowanie powietrza; oddawać powietrzu tylko to, co zawarte jest w słowie. W przyszłości będzie to nie tylko słowo ze swym rytmem; w przyszłości to, co wyda krtań, będzie przeświecone wnętrzem człowieka, przeniknięte jego własną fizycznością. Tak jak dzisiaj krtań wydaje słowo, które staje się tylko falą powietrzną, tak kiedyś, w przyszłości, wychodzić będzie na świat z krtani człowieka odbicie jego najgłębszej istoty – jego własny wizerunek. Człowiek wydawać będzie z siebie potomstwo w ten sposób, że będzie tego drugiego, nowego człowieka wypowiadał”¹⁹.

Ten zadziwiający opis narodzin nowego człowieka może być dla współczesnego, racjonalnie zorientowanego czytelnika dosyć trudny do zaakceptowania. Dlaczego zatem Jerzy Prokopiuk w całej pełni go aprobuje?²⁰ Czy jest to efekt neognostycznych fascynacji polskiego badacza gnozy? Chcąc zrozumieć jego poważne traktowanie tego rodzaju opisów, warto raz jeszcze przywołać sygnalizowaną już koncepcję Steinera, która dotyczy uduchowienia świata fizycznego. Wynika z niej, że doskonalenie ludzkiego ciała będzie polegało na stopniowym uwalnianiu się spod dyktatu materii i ewoluowaniu w kierunku duchowości. Celem człowieka jest więc wyzbycie się fizycznych ograniczeń. Wówczas możliwe będzie „wypowiadanie” innego człowieka. Oczywiście antropozoficzna propozycja przeformowania ludzkiej cielesności stanowi pewnego rodzaju zmodyfikowaną wersję doketyzmu, który lansowany był przez wczesnochrześcijańskich gnostyków. Warto w tym momencie przypomnieć, że owo doketystyczne widzenie ciała było popularne nawet wśród niektórych myślicieli chrześcijańskich, którzy chcieli pozostać w granicach ortodoksji. Chodzi tutaj naturalnie o przemyslenia Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215) na temat bezafektywności ciała Jezusa Chrystusa²¹. Można oczywiście uznać, że tego rodzaju antymaterialistyczne fascynacje adekwatnie odpowiadały na duchowe zapotrzebowanie tamtych czasów. Z jakiego zatem powodu głoszenie idei pochwały swoistej dematerializacji ludzkiego ciała zachowuje ciągle atrakcyjność w dzisiejszym świecie? Przecież dokonała się już w nim pewnego rodzaju deifikacja zmysłowego, cielesnego wymiaru człowieczeństwa. Jednakże Prokopiuk bardzo dobrze zdaje sobie

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, s. 146.

²¹ Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (VI, IX), t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 153.

sprawę z tego, że owo wywyższenie cielesności nie dotyczy ludzi cierpiących, chorych, starych. Oni w całej pełni doświadczają niezliczonych ograniczeń, które są efektem zniewolenia przez materialną egzystencję. Pewnie dlatego polski interpretator gnozy tak dużą wagę przywiązuje do koncepcji tzw. światów alternatywnych, w której próbuje szukać pocieszenia. Wczytując się w poświęcone jej dociekania, można odnieść wrażenie, że zawiera ona gnozę o rzeczywistości, która istnieje aktualnie, ale niezależnie od naszego uciążliwego i fizycznie zniewalającego świata. Prokopiuk poszukuje genezy jej istnienia w twórczej inwencji Bytu Doskonałego, która nie posiada żadnych ontologicznych ograniczeń. Z tego właśnie powodu owe boskie działania kreacyjne mają charakter ciągły²². Dlatego myśliciel dopuszcza możliwość zaistnienia świata, który uformowany został przez Demiurga innego niż Jahwe. Pokładając szczególną nadzieję w procesie rozwijania ludzkich zdolności wyobrazeniowych, polski interpretator gnozy jest przekonany o możliwości poznania niektórych aspektów tej rzeczywistości. Propaguje również w ten sposób swoją koncepcję poznania opartą na gnostycznej transracjonalności, której istotą jest „przekroczenie racjonalizmu jako czegoś jednostronnego”²³. Jednocześnie bardzo jednoznacznie podkreśla, że jego celem nie jest zachęta do irracjonalizmu. Jest przekonany, iż praktykowanie antropozoficznej neognozy pomoże człowiekowi w pełni zaktualizować jego potencje imaginatywne, które „fałszywie nazywa się intuicją”²⁴. Właśnie ten rodzaj poznawania rzeczywistości dominuje, jego zdaniem, w przywoływanym świecie alternatywnym. Jednocześnie w sposób pośredni sugeruje on, że w pełni zaktualizował już swoje imaginatywne potencje. Czy to znaczy, że dopuszcza bezpośrednie poznanie tego rodzaju rzeczywistości? Oprócz tego polski gnostyk twierdzi, że owa rzeczywistość „zmierza w kierunku minimalizacji zła, a nie jego maksymalizacji, jak to się dzieje w naszym świecie”²⁵. Propagując rozważania na temat fenomenu rzeczywistości alternatywnych, Prokopiuk w swoisty sposób intelektualnie i duchowo testuje możliwość istnienia świata, w którym nie ma wspomnianej już nieuzasadnionej nadwyżki zła, cierpienia. Jednak to właśnie materialne ciało jest najbardziej podatne na ból. Dlatego warunkiem koniecznym funkcjonowania tego rodzaju rzeczywistości jest dążenie do jego spirytualizacji. Wśród prezentowanych przemyśleń dotyczących światów alternatywnych nie został jeszcze podniesiony problem ich dostępności. Prokopiuk dość przewrotnie stwierdza, że w swojej nowej rzeczywistości chciałby się znaleźć po śmierci²⁶. A zatem życie w przypisanym

²² Zob. J. Prokopiuk, *Światy alternatywne*, w: tenże, *Ścieżki...*, s. 217.

²³ *Wolę szaleństwo od ślepoty*, z Jerzym Prokopiukiem rozmawia Bolesław Rok, w: J. Prokopiuk, *Labirynty...*, s. 282.

²⁴ Tamże, s. 283.

²⁵ J. Prokopiuk, *Rozdroża...*, s. 147.

²⁶ Zob. J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, w: *Mel vitae. Miód życia*, 75-lecie Jerzego Prokopiuka, Kraków 2010, s. 92.

mu przez Demiurga świecie traktuje po gnostycku, czyli jako przygotowanie do rzeczywistego uwolnienia po śmierci. Dlatego groźnie brzmią jego sugestie utożsamiające świat materialny z wielką areną, na której ludzie odgrywają swoje tragiczne i komiczne role, a jedynym widzem jest wielokrotnie już wspomniany Demiurg²⁷. Ta niezwykle dramatyczna konstatacja na temat ludzkiej kondycji funkcjonuje również jako bardzo nośny motyw literacki. Jej swoistą hiperbolizacją jest artystyczna wizja, którą w powieści *Według łotra* zaproponował współczesny polski pisarz Adam Wiśniewski-Snerg (1937-1995). Chcąc przybliżyć charakter wykreowanej przez niego rzeczywistości, warto zwrócić bacniejszą uwagę na poniższy fragment: „Od świtu tego dnia miałem wrażenie, że w moim otoczeniu zaszły nocą jakieś nieuchwytnie zmiany. [...] Rano nigdy nie podnosiłem okiennej żaluzji. Dopiero w łazience zapaliłem światło i zatrzymałem się bezradnie nad półką z toaletowymi przyborami. Grubą tubę pasty do zębów wypełniało sprężone powietrze. Kostka różowego mydła wypadła mi z ręki na dno wanny i rozbiła się na kilka kawałków białego gipsu. W zwykłym miejscu ręcznika wisiał tej samej wielkości arkusz błękitnego papieru. Tylko brak wody w kranie łatwo mogłem wytłumaczyć porannym wzrostem jej zużycia”²⁸.

Śledząc dalszy ciąg powieściowych zdarzeń, zdezorientowany czytelnik dowiaduje się, jak może wyglądać poranek w świecie alternatywnym. Okazuje się, że życie głównego bohatera utworu stanowi w rzeczywistości tylko jeden z elementów rozległego planu filmowego. W efekcie gnostyckiego przebudzenia dostrzega on, że wiele przedmiotów codziennego użytku to jedynie filmowe dekoracje – atrapy, a jego dawni znajomi i przyjaciele są po prostu manekinami, które ze względów ekonomicznych zastąpiły statystów. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że nie zawsze alternatywne rzeczywistości są ozdrowieńczym lekarstwem na cierpienie przepełniające nasz świat.

Artur Jocz – THE CONTEMPORARY RECEPTION OF GNOSIS IN POLAND. JERZY PROKOPIUK'S SEARCH FOR SPIRITUALITY

When describing the presence of gnosis in Polish culture it is impossible not to mention Jerzy Prokopiuk (born 1931). However, his work shouldn't be reduced just to its huge translatory, publishing and popularization legacy. It is also worth to note his personal spiritual, intellectual and gnostic searches and to relate them to the history of the reception of gnosis in Poland. Thus, the aim of these remarks is an attempt to reconstruct Prokopiuk's reflections on the essence of God, the nature of the world and the human phenomenon.

²⁷ Na temat tego problemu zob. tamże.

²⁸ A. Wiśniewski-Snerg, *Według łotra*, Kraków – Wrocław 1983, s. 5.

BEATA GUZOWSKA
Uniwersytet Rzeszowski
Instytut Filozofii

Tożsamość wieloreligijna w kulturze współczesnej

We współczesnej zindywidualizowanej kulturze obserwuje się zmiany w odniesieniu do tradycji i – do niedawna – oczywistości kulturowych, zarówno w życiu rodzinnym, jak i zawodowym, w więziach lokalnych i religijnych, we wzorach życia codziennego i świątecznego, w rolach związanych z płcią, w świadomości przynależności. Człowiek żyjący w wielokulturowej i zglobalizowanej rzeczywistości jest w większej mierze niż kiedykolwiek „obywatelem świata”, lecz jednocześnie odczuwa wiele napięć tożsamościowych, a także w związku z odnalezieniem własnego miejsca w świecie. Bierze udział w ciągłym budowaniu wielu różnych tożsamości, zależnych od sytuacji czy środowiska, w jakim się w danym momencie znajduje, a coraz mniej kierując się w tej materii tradycją. Ciągłe dążenie do dostosowania się do zmieniających się ról, zdaniem Alasdaira MacIntyre’a, nadaje indywidualnym tożsamościom charakter niespójności¹. Konstruowanie płynnych i niedookreślonych tożsamości jednostkowych poddaje krytyce Charles Taylor, który pisze: „związki określające moją tożsamość nie mogą być postrzegane – z zasady i z góry – jako tymczasowe i wymienne. Jeśli moje wewnętrzne eksploracje przybierają postać takich seryjnych i zasadniczo chwilowych związków, to nie eksploruję swojej tożsamości, a jedynie uprawiam jakąś formę rozrywki”².

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 389 nn.

² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 46. W społeczeństwach przedponowoczesnych dzisiejsza tożsamość indywidualna określana była przez pozycję społeczną oraz związane z nią role i czynności. Generalnie zagadnienie to nie było dyskutowane, gdyż w owym czasie było bezproblematyczne. Społeczeństwa demokratyczne nie zmieniły tego stanu rzeczy, „lecz ta społecznie ugruntowana tożsamość zostaje nieodwołalnie podważona właśnie przez ideał autentyczności. Wraz z wyłonieniem się tego ideału – np. u Herdera

Tożsamość jednostkowa funkcjonuje jako swoisty regulator zachowań powstający w „procesie indywidualizacji, »inkorporacji« społecznie obiektywizowanej wiedzy, w którym »jaźń« [*Selbst*] wyodrębnia się od »Ja«». Jednostka rozwija jaźń, konstruuje wraz z innymi obiektywne *universum*. Właśnie w tych procesach, którym przypisana zostaje funkcja religijna, powstaje osobowa tożsamość, będąca w pewnym sensie instytucjonalizacją Ja, pozostającego w zwrotnym stosunku do jaźni i pojmującego się poprzez społeczne obiektywizacje”³. Jednostka generalnie zostaje wrodzona w istniejącą wizję świata, która jest wobec niej zarówno transcendentna, jak i immanentna. Tak więc indywidualizacja i prywatyzacja religijności jest wypadkową jednostkowej internalizacji wizji świata oraz religijności związanej z Kościołem.

Współcześnie w wyniku zachodzących zmian społeczno-kulturowych coraz częściej zauważamy, że mamy do czynienia z nowym odniesieniem jednostek do Boga i religii będących w znacznym stopniu konsekwencją prywatyzacji i indywidualizacji stanowiących „jeden z wymiarów szerszego zjawiska *estetyzacji egzystencji* oraz rozpowszechnienia się modelu tożsamości pojmowanej wedle wskazówki »zrób to sam«”⁴. Postępująca marginalizacja i zanik ontycznej zależności od czegoś wyższego (Absolutu) w sferze publicznej coraz częściej jest zastępowane obecnością Boga w sferze prywatnej w budowaniu tożsamości jednostkowych jako jeden z wielu elementów, ponieważ obecnie tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym to, co święte nie zajmuje już szczególnego miejsca. Nie oznacza to jednakże, że Boska wola nie może czy też nie jest ciągle obecna w porządku rzeczy, w państwie czy życiu osobistym. Ta zmiana w pojmowaniu miejsca Boga i religii jest szczególnie istotna dla świeckości współczesnej kultury, w której „Bóg lub religia nie tyle zniknęły z życia publicznego, ile mają ogromne znaczenie dla tożsamości jednostek bądź grup, a co za tym idzie – są także potencjalnym elementem definiującym tożsamości polityczne”⁵.

Indywidualizacja religii stanowi najnowsze stadium długiego procesu spychania jej do sfery prywatnej. W znacznym stopniu religia istnieje jako osobisty wybór i jako instrument jednostkowej identyfikacji, w coraz mniejszym stopniu kształtuje jednak tożsamość zbiorową; nie tworzy też dziś fundamentu standardów etycznych dla obywateli krajów Europy⁶. Kształtowana

– pojawia się wezwanie, by każdy odkrył swój własny, oryginalny sposób istnienia. Z definicji nie może on być określony społecznie, lecz musi się wyłonić w każdym z nas”. Tamże, s. 42.

³ H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, tłum. D. Motak, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996, ss. 18-19.

⁴ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 36.

⁵ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 259.

⁶ D. Hervieu-Leger, *Rola religii w integracji społecznej*, tłum. A. Lipszyc, „ResPublica Nowa” 1/2006, s. 44.

tożsamość religijna czy też wieloreligijna jest „konstruktem” własnych refleksji, decyzji, a także efektem dostosowywania się do aktualnych osobistych potrzeb poszczególnych jednostek, w mniejszym zaś stopniu odnosi się do kwestii życia wiecznego i zbawienia. Taka odmiana religijności charakteryzuje się m.in. ewolucją „od Boga transcendentnego do immanentnego”⁷. Jednostka samodzielnie dokonuje wyboru elementów często pochodzących z różnych tradycji religijnych, sama także decyduje o swoim światopoglądzie czy też rodzaju i zakresie praktyk religijnych.

Współczesne formy religijności i duchowości mające nierzadko hybrydyczny charakter odpowiadają obecnej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Ich źródeł należy upatrywać m.in. w „epoce osi” Karla Jaspersa, gdzie wraz z nią ukształtowała się indywidualna tożsamość oraz „jednostkowe poczucie odpowiedzialności moralnej i nakierowany na siebie samokrytyczny *logos* przeciwstawiony świadomości grupowej, czyli kosmicznemu, plemiennemu i rytualistycznemu mythosowi, jaki dominował wcześniej”⁸; a także w „drugiej epoce osi”, w której zdaniem Ewerta H. Cousinsa zrodziła się nowa, dynamiczna, planetarna świadomość oraz hybrydowe formy religijności⁹.

W europejskich społeczeństwach ponowoczesnych tożsamość religijna w coraz większym stopniu staje się sprawą indywidualnego wyboru, tym bardziej że religia swoją podstawę etyczną często odnajduje w sferze prywatnej. Tym samym można powiedzieć, iż religia staje się bardziej międzyludzka, wewnętrzna i doczesna. Jednostki nierzadko po długich poszukiwaniach same dokonują wyboru swojej religii – na zawsze lub tylko na krótki okres. Wybierają one jeden z dwóch najbardziej charakterystycznych modeli: pielgrzymia – kroczącego indywidualną duchową ścieżką oraz konwertyty – który wybiera swoją religijną społeczność. Modele te oczywiście nie są charakterystyczne tylko dla europejskich społeczeństw, ale w tych właśnie społecznościach dobrze opisują trend religijnej indywidualizacji, „który rozbija organizację konwencjonalnych form religijnej tożsamości, zwłaszcza zaś tradycyjne formy religijnego zaangażowania na poziomie parafii i transmisji religii za pośrednictwem rodziny”¹⁰.

We współczesnym wielokulturowym świecie zjawisko tożsamości wieloreligijnej staje się coraz powszechniejsze. Religie coraz częściej spotykają się ze sobą w akcie „dialogicznego dialogu”, jak określa to Peter Phan, by „wykreować w każdym z wierzących bogatszą, bardziej dynamiczną i skomplikowaną formę świadomości religijnej”¹¹. Ów dialog, ale także szereg zjawisk społecznych, takich jak: masowe ruchy demograficzne, migracje,

⁷ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 180.

⁸ P.C. Phan SJ, *Uduchowiony i religijny. Tożsamość wieloreligijna dla poszukujących duchowości*, tłum. J. Bilmin, „Znak” 717, luty 2015, s. 79.

⁹ Tamże, ss. 80-81.

¹⁰ D. Hervieu-Leger, *Rola religii...*, ss. 43-44.

¹¹ P.C. Phan SJ, *Uduchowiony i religijny...*, cyt. wyd., s. 81.

coraz częstsze małżeństwa zawierane między przedstawicielami różnych religii, przyczyniają się do powstawania tożsamości wieloreligijnych mających naturę hybrydową, ale nie synkretyczną, gdyż nie łączy ona elementów wykluczających się wzajemnie. Wśród tożsamości członków poszczególnych wspólnot można wyróżnić zarówno tożsamości zamknięte o integrystycznym charakterze (np. w Kościele katolickim podkreślającym potrzebę postrzegania niezmiennych, bo pochodzących od Boga zasad), jak i tożsamości otwarte (wywodzące się np. z protestantyzmu), w których funkcjonowaniu dostrzegalna jest ewolucja polegająca na przejmowaniu postaw, zasad postępowania oraz wartości współczesnej kultury, a także tożsamości będące nastawione na dialog i ekumenizm¹².

Istotną rolę dialogu w konstruowaniu tożsamości upatruje także Charles Taylor, zaznaczając, iż dookreślenie siebie ma miejsce nie tylko w genezie własnego Ja, ale przede wszystkim w konfrontacji z innymi, w nieustającym wysiłku dialogicznym, a także w znaczącym wpływie autorytetów¹³. Ponadto Taylor podkreśla, że we współczesnym poszukiwaniu tożsamości nie istnieje żaden *terminus ad quem*, pozwalający stwierdzić, że już utworzyliśmy tożsamość – „nasz narracyjny sposób życia kończy się dopiero wraz ze śmiercią jako zbornym momentem egzystencji. Z perspektywy śmierci możliwa jest ocena życia jako całości, jego opowieść dobiegła bowiem końca”¹⁴.

W każdym przypadku problemy, na jakie tu napotykamy, akcentują napięcie między procesami sekularyzacji a potencjalnie przeciwnymi impulsami płynącymi ze strony różnych kultur religijnych, istniejących w tej samej europejskiej domenie. Jednym z bardziej widocznych czynników charakterystycznych dla współczesności i przyczyniającym się do budowy tożsamości, w tym tożsamości wieloreligijnej, jest akcentowane przez filozofów odrzucenie tradycyjnej metafizyki. Zasadniczym założeniem postmetafizycznej myśli jest dążenie do wypracowania tzw. ontologii osłabienia, „ujmującej ciężaru obiektywnym strukturom i przeciwdziałającej przemocy dogmatyzmu. Najważniejszym zadaniem, przed jakim staje dziś filozofia, wydaje się odwrócenie programu platońskiego; przywołuje ona ludzkość na powrót do jej historyczności, a nie tego, co wieczne”¹⁵. Jednym z osiągnięć dekonstrukcji metafizyki jest teza, że wszystkie założenia są równowar-

¹² Tamże, s. 76 nn.

¹³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, cyt. wyd., s. 34 nn. Taylor, podkreślając wagę dialogu, pisze, że „naszą tożsamość definiujemy nieodmiennie w dialogu a czasem w starciu – z tożsamościami, które chcieliby przypisać nam (*recognize in us*) nasi znaczący inni. Nawet wtedy, kiedy wyrastamy z niektórych autorytetów – niech będą to nasi rodzice – i znikają one z naszego życia, to rozmowa z nimi toczy się w naszym wnętrzu, dopóki żyjemy”. Tamże, s. 33.

¹⁴ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*, Rzeszów 2008, s. 202.

¹⁵ S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 22.

tościowe, „a celem działalności intelektualnej staje się nie tyle dążenie do poznania prawdy, ale »konwersacja«, w której toku każdy argument może zyskać uznanie na równych prawach bez konieczności odwoływania się do jakiegokolwiek autorytetu”¹⁶.

Procesy sekularyzacji ujawniają, zdaniem Richarda Rorty’ego i Gianiego Vattimo, że człowiek „uwolnił się z hierarchii stworzenia i wyzbył się wszelkich ograniczeń, zarówno kosmologicznych (dyktowanych przez światopogląd grecki), jak i teologicznych (głoszonych przez Kościół)”¹⁷. Zdaniem Vattimo w nowej sytuacji Kościół „musi porzucić myśl o posiadaniu prawdy ostatecznej na temat struktury rzeczywistości. Kategoria miłosierdzia współtworzy obecną przestrzeń pluralistyczną, w której jest miejsce dla wielu różnych religii”¹⁸. W kulturze europejskiej wartości chrześcijańskie stanowią niewątpliwie ważny element tożsamości, należy jednak brać pod uwagę obecność wpływów innych religii. Tym bardziej że we współczesnym świecie „żadna zasada orientacji, uznana przez człowieka za zaufania godną, nie znajduje tego minimum zewnętrznego poparcia, bez którego nie może przetrwać”¹⁹.

Wcześniejsze orientacje aksjologiczne są w znacznej mierze obecnie dewaluowane. Jak zaznacza Arnold Gehlen: „Z chwilą, gdy polis przestała wszystko dekretować, otworzyły się wrota dla porywów duchowych dawniej nie do pomyślenia”²⁰. Stąd też coraz większa popularność trendów estetyzacyjnych w kulturze, a także poszukiwania nowych uzasadnień w sferze religijności i duchowości. Te duchowe symptomy są fundamentem narodzin dzisiejszej tożsamości jednostkowej akcentującej indywidualny wybór, umiejętności czy władzę sądenia. Ponadto wielu teoretyków postmodernizmu zaznacza, że współczesna duchowość powinna być niemetafizyczna (niezakładająca wiary w jakiś utarty porządek bytu), prywatna (pozbawiająca język refleksji pretensji do powszechnej ważności) oraz świadomie przygodna (pozwalająca na istnienie wielu niekonkurujących ze sobą prywatnych języków refleksji), powinna także rozwiązywać problemy, które dotąd były domeną myśli metafizycznej²¹.

Innym istotnym czynnikiem kształtującym współczesną tożsamość jest niewątpliwie kulturowa i religijna pluralizacja europejska. Pluralizm w sferze religii przyczynia się m.in. do wzrastającej liczby osób kierujących się swoimi preferencjami, własną logiką i sposobem interpretacji życia, co znajduje

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 27.

¹⁸ G. Vattimo, *O etyce miłosierdzia*, „Dziennik Europa” grudzień 2007, s. 8.

¹⁹ A. Gehlen, *Man in the Age of Technology*, New York 1980, ss. 52-53, cyt. za: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 305.

²⁰ Tamże.

²¹ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, ss. 268-269.

odzwierciedlenie m.in. w budowaniu tożsamości. „Kształtowanie własnej tożsamości osobowej i społecznej odbywa się w warunkach wolności i autonomii jednostki. W krańcowych ujęciach indywidualistycznych wartości są sprowadzane do osobistych i arbitralnych preferencji jednostek”²². Dotychczasowe zakotwiczenie jednostek w społeczeństwie traci swój oczywisty charakter na rzecz szerokiego zakresu możliwości działania. „Uwalnianie się z tradycyjnych więzi społecznych i zróżnicowanie form życia codziennego wiąże się z detradycjonalizacją wzorów życia i jego interpretacji”²³.

Mając przed sobą bogaty wachlarz propozycji religijnych, światopoglądowych, mamy do czynienia z sytuacją, gdzie sens życia nie jest czymś danym, lecz zadaniem, tym bardziej że nie mając jego modelu, zmuszeni jesteśmy do dokonywania wyborów. Ludzka tożsamość jest ciągle poddawana przeobrażeniom i korektom, stanowi swoisty rodzaj permanentnego „placu budowy”, któremu towarzyszy poczucie niepewności sprawiające, iż wiele jednostek nie tyle potrzebuje wizji eschatologicznych w jakich specjalizowała się religia, ile zauważa się „wciąż rosnący popyt na poradnictwo życiowe, udzielane przez ekspertów od łagodzenia bądź leczenia kłopotów tożsamościowych”²⁴.

Zachodnioeuropejskie zsekularyzowane społeczeństwa, jako społeczeństwa liberalno-demokratyczne, tolerują i szanują indywidualną wolność wyznania. Przynależność religijna i wiara, będąc kwestią wyboru i osobistych preferencji, sprzyja przede wszystkim ewolucji społecznej od tożsamości religijnej przypisanej do tożsamości religijnej konstruowanej. Religijni „konstruktorzy” tożsamościowi łączą religijne elementy, podobnie jak inne elementy kultury. Obecnie, w epoce wszechobejmującego pluralizmu, tworzenie własnej biografii religijnej jest zdaniem wielu badaczy znacznie trudniejsze niż w czasie, gdy dominującą formą religijności była religijność „kościelnie” zdefiniowana. Jednostki konstruując swoją tożsamość, kierują się nierzadko paradygmatami społecznie akceptowanymi, a także wartościami porządkującymi i wyjaśniającymi otaczającą rzeczywistość i nadającymi sens ludzkiemu życiu.

Elementy religijne i świeckie tworzące współczesne tożsamości są silnie związane z różnymi wersjami europejskiego oświecenia, różnymi wersjami chrześcijaństwa, a także kulturowymi matrycami zakorzenionymi w poszczególnych tradycjach religijnych i związanych z nimi układach instytucjonalnych. We współczesnej wielokulturowej rzeczywistości próba stworzenia

²² J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 56.

²³ Tamże.

²⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 307. Niepewność towarzysząca współczesnym jednostkom zogniskowana wokół kwestii tożsamości jest źródłem „ery specjalistów” od problematyki tożsamościowej, dla oznaczenia której używa się określenia *counselling boom*. Współczesne jednostki, jak pisze Bauman, „potrzebują alchemików, którzy potrafią wyczarować (lub potrafią przekonać, że potrafią, co na jedno wychodzi) szlachetny kruszec pewności siebie z okrucichów niepewności i zagubienia; kamieniem filozoficznym, jakiego ponowocześni alchemicy potrzebują, by swe gusła skutecznie odprawiać, jest autorytet – zapożyczony od nauki lub czerpany z wiedzy tajemnej, do której inni dostępu nie mają”. Tamże.

tożsamości odwołującej się do stałych, ogólnie przyjętych paradygmatów odzwierciedlających podstawowe wartości świeckie i religijne jest przedsięwzięciem problematycznym, zwłaszcza w kontekście zachodzących procesów sekularyzacyjnych i modernizacyjnych. W ich wyniku, „przewartościowania wartości”, możliwości wyboru orientacji religijnej z mnogości różnorodnych wartości czy stylów życia coraz więcej jednostek buduje swoją tożsamość religijną, sięgając do praktyk i wierzeń wywodzących się z różnych źródeł. W procesach transformacji dokonują się zmiany w statusie dotychczasowych wartości, a „tożsamości religijne i moralne, podobnie jak wszelkie tożsamości osobowe i społeczne, są konstruowane, a przez to podatne na zakwestionowanie, zależne od kontekstu społeczno-kulturowego, wielorakie, sfragmentaryzowane i zmienne. [...] »ludzie konstruują wiele wariantów samych siebie, które pojawiają się czasem w niespójnych i sprzecznych zestawieniach [...]«”²⁵. Na ważkość podejmowanej problematyki wskazuje m.in. Jean Baudrillard, który stwierdza, że współcześnie nie walczymy o niepodległość, walczymy za to o tożsamość, która zasadniczo wiąże się z bezpieczeństwem, ale jednocześnie jest rozpaczliwym fantazmatem. Wskazuje przy tym, iż identyfikacja poszczególnych jednostek „podmiotu, narodu, rasy – identyfikacja samego świata, który stał się technicznie i absolutnie rzeczywisty – który stał się tym, czym jest, tylko punktem, zatem niemożliwa jest już metafora, niemożliwa jest metamorfoza – pozostają jedynie nieskończone przerzuty tożsamości”²⁶.

Wielu teoretyków postmodernizmu zaznacza, że wraz z końcem „metafizycznego” wieku absolutyzmów wkroczyliśmy w „wiek interpretacji”, którego celem nie jest „stykanie się z czymś istniejącym od nas niezależnie, lecz jedynie *Bildung*, nie kończący się nigdy proces kształtowania i kształcenia samego siebie”²⁷ oraz własnych tożsamości.

Beata Guzowska – MULTI-RELIGIOUS IDENTITY IN CONTEMPORARY CULTURE

The article analyses the manifestations of multi-religious identity in contemporary culture. Cultural and religious diversity is an important factor forming the contemporary European identity. Emerging multi-religious identities have a hybrid nature that combines many elements coming from different cultures and religion. Within this type of identity one can distinguish the closed identity, open identity, and identities that are focused on dialogue and ecumenism.

²⁵ J. Marianański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń 2014, s. 103.

²⁶ J. Baudrillard, *Przed końcem*, tłum. R. Lis, Warszawa 2001, s. 68. Baudrillard podkreśla, że obecnie jednostka spełnia się w wymiarze wirtualnym, który „monopolizuje dzisiaj zaświaty, totalizuje rzeczywistość, wycofując z niej wszelką wyobraźniową alternatywę. [...] Tożsamość leży po stronie sieci, a nie po stronie jednostki”. Tamże, ss. 68-69.

²⁷ S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, cyt. wyd., s. 13.

JULIUSZ IWANICKI

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

Wybrane innowacje kulturowe we współczesnej polskiej myśli religijnej

Innowacja w kulturze

Pojęcie „innowacji” zazwyczaj rozpatrywane jest w odniesieniu do przemysłu i nauk technicznych. Mówiąc o gospodarce innowacyjnej, eksperci i badacze zwracają uwagę na taki model społeczeństwa, w którym generowane są liczne nowe pomysły, stymulujące dynamikę ekonomiczną poprzez udany styk innowacji naukowych z innowacjami technologicznymi¹. Nowoczesna wspólnota ludzka, ewoluująca w kierunku społeczeństwa informatycznego i usieciowionego², stanowi w założeniu teoretyków innowacji podstawę realizacji licznych eksperymentów socjo-ekonomicznych, a jednocześnie społeczeństwo takie samo z siebie wytwarza i kreuje innowacje. Państwo może próbować tworzyć przyjazne warunki do innowacji, np. poprzez ułatwienie działalności młodych przedsiębiorców i naukowców (tzw. start-upy, inkubatory przedsiębiorczości itd.). Rozwój wysokich technologii, sektora IT z jego odgałęzianiami bioinformatycznymi czy nanotechnologicznymi jest często przedstawiany jako modelowy przykład zastosowania innowacji naukowych w gospodarce i przemyśle. Tak przedstawiana wizja innowacyjności jest rozważana nie tylko w ramach doktryn liberalnych, ale także próbuje się ją łączyć z modelami uznającymi rolę państwa jako strażnika dobrobytu³.

Niektórzy badacze zauważają jednak, że mówiąc o „innowacji”, można mieć na myśli nie tylko wąsko rozumiane spektrum współpracy „twardych

¹ M. Kucińska (red.), *Innowacje 2009: człowiek i technologie*, Łódź 2010.

² M. Castells, *Spółczesność sieci*, Warszawa 2010.

³ M. Castells, *Spółczesność informacyjna i państwo dobrobytu. Model fiński*, Warszawa 2009.

nauk" (informatyka, biologia, medycyna, fizyka) z inicjatywami biznesowymi, korzystnymi zarówno dla prywatnych przedsiębiorstw, jak i państwa. Przez szeroko interpretowaną „innowację” można także rozumieć innowację w znaczeniu kulturowym. Jak zauważa Katarzyna Plebańczyk: „pojęcie innowacyjności w kulturze jest kontrowersyjne samo w sobie – kultura bowiem z zasady jest innowacyjna, jedyna i niepowtarzalna”⁴. Nie chodziłoby tu tylko o zastosowanie nowych technologii na potrzeby rozwoju kultury, choć takie próby mają również w Polsce miejsce⁵.

Zatem tak zgeneralizowane pojęcie odnosiłoby się nie tylko do nauk skutecznych technologicznie⁶, ale także do nauk o kulturze. Dlaczego bowiem nie przemysleć kategorii „innowacji” w odniesieniu do kulturoznawstwa, socjologii czy nawet religioznawstwa? Jeśli bowiem wybrać jakiś składowy, najistotniejszy element „bycia innowacyjnym” (swoistą ontologię innowacyjności), to jest to „zdolność do tworzenia nowości”⁷, innymi słowy umiejętność bycia kreatywnym. Jak wskazywali też inni badacze, innowacji kulturowej nie należy rozumieć tylko w odniesieniu do jednostki. Według Gerarda Labudy w istocie powstanie określonego pomysłu w głowie twórcy jest tylko pierwszym krokiem w całym procesie kulturowej innowacji⁸. Jest to oczywiście krok niezbędny, bez którego nie można by było mówić o tworzeniu nowości. Nie można jednak upraszczać tego procesu wyłącznie do zestawienia osiągnięć uznanych geniuszy, artystów, naukowców tworzących wielkie idee filozoficzne, estetyczne czy wreszcie religijne, chociaż każdy podstawowy kurs wiedzy o kulturze czy historii filozofii wykazuje, że rozwój kultury metafizycznej i estetycznej nie byłby możliwy bez szeregu wybitnych postaci (jak Platon, Arystoteles, Leonardo da Vinci), o których uczą się uczniowie i studenci pierwszych lat studiów humanistycznych.

Jak zauważa Labuda, następnym ważnym krokiem w rozwoju jeszcze jednostkowej innowacji jest jej zaimplementowanie w praktyce społecznej. Innymi słowy, przejście od pomysłu/idei do czynu, wytworzenia określonego dzieła kulturowego. Może to być dzieło literackie, malarskie czy muzyczne. Karl R. Popper pisał o „trzecim świecie”, w którym znajdują się zobiektywizowane postacie wszystkich idei i teorii naukowych. Zauważył, że: „[...] gdy

⁴ K. Plebańczyk, *Innowacyjność w kulturze – szansa czy konieczność?*, „Zarządzanie Publiczne” 3(15)/2011, s. 10.

⁵ Przykładem adaptacji nowych innowacji technologicznych do sektora kultury jest następujący projekt: <http://kulturaiinnovacje.pl/o-projekcie> [31.07.2016].

⁶ Innymi słowy chodzi tu o rozróżnienie między kulturą techniczno-użytkową a kulturą symboliczną. Zob. K. Zamiatara, *Wokół idei filozoficznych i kulturoznawczych Jerzego Kmity*, „Filosofia” 1(12)/2011, s. 123.

⁷ E. Bendyk, *Kulturowe i społeczne uwarunkowania innowacyjności w*: P. Zadura-Lichota (red.), *Innowacyjność 2010*, Warszawa 2010, s. 76.

⁸ G. Labuda, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji: wybór studiów i rozpraw*, Poznań 2008, s. 229, za: E. Bendyk, *Kulturowe i społeczne uwarunkowania...*, cyt. wyd., s. 73.

próbujemy rozwiązać te czy inne problemy, wymyślamy nowe teorie. Teorie te są naszymi wytworami. Są one wytworem naszego krytycznego i twórczego myślenia, w którym wielką pomocą służą nam inne teorie z trzeciego świata. Ale z chwilą stworzenia tych teorii, one z kolei tworzą nowe, niezamierzone i nieoczekiwane problemy, problemy autonomiczne, problemy do odkrycia”⁹. Zatem w etapie drugim procesu innowacji kulturowej (w rzeczywistości bowiem innowacja kulturowa nie jest jednorazowym aktem twórczym, lecz całym procesem społecznym), dochodzi niejako do zmaterializowania się danego pomysłu, jego uwidocznienia w dosłownej, jak i metaforycznej postaci. Dawniej był to trudniejszy etap, zważywszy na deficyt środków komunikacji społecznej, brak rozwiniętych mediów czy elitarność książki przed odkryciem druku. Jednakże współczesne społeczeństwo, znajdujące się w zaawansowanym stadium rozwoju kultury medialnej i sieciowej, oferuje wiele możliwości upowszechnienia danego pomysłu oraz jego utrwalenia, czy to w postaci drukowanej, czy cyfrowej bądź zdigitalizowanej.

Kolejnym, równie ważnym jak poprzednie krokiem tak rozumianego procesu innowacji kulturowej jest akceptacja i uznanie danego dzieła kulturowego przez odbiorców. Jest to dla różnych twórców etap trudny i bolesny. Historia kultury zna bowiem wiele przypadków artystów czy proroków, którzy choć mieli genialne pomysły i potrafili je zmaterializować, nie uzyskiwali społecznej akceptacji lub zainteresowania ze strony swoich środowisk. Vincent van Gogh przez całe swoje twórcze życie sprzedał zaledwie jeden obraz, w dodatku swojemu nadopiekuńczemu bratu. Baruch Spinoza został wyrzucony ze swojej macierzystej gminy żydowskiej i zmuszony do bardzo skromnego sposobu życia, podobnie jak nierozumiany za życia polski poeta Cyprian Kamil Norwid. Franz Kafka, pomimo stabilniejszych warunków życia na posadzie urzędniczej, nie był za życia czytany, a jego opowiadania sprzedawały się w niskich nakładach. Najdobitniejszy jest tu jednak przykład Jezusa Chrystusa – proroka ukrzyżowanego, niezaakceptowanego w swoich naukach duchowych przez faryzeuszy. Trudno jednak w odniesieniu do Jego osoby nie zgodzić się z opinią Leszka Kołakowskiego: „Jeżeli święci są rzadkością, czy ich obecność jest ważna w świecie, czy była ważna w historii? Zdarzają się prawdopodobnie rzadko, ale to im zawdzięczamy najlepszą część dziedzictwa duchowego naszego życia i naszej kultury”¹⁰. Zatem nie tak wielu wybitnym twórcom religijnym, filozoficznym i estetycznym udaje się na tym etapie innowacji kulturowej uzyskać doczesne uznanie ze strony społeczeństwa. Niekiedy dowartościowanie genialnej roli kulturowej danego innowatora przychodzi dopiero po jego śmierci. Labuda zauważa również, że sygnałem permanentnego utrwalenia znaczenia danej innowacji kulturowej są dzieła

⁹ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 2002, s. 201.

¹⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 111.

epigońskie i wtórne, które powstają w formie naśladownictwa i systematycznego upowszechnienia się uznanej już pozycji kulturowej twórcy. Badacz zwraca także uwagę, że w tym momencie następuje przejście od kultury do cywilizacji, gdzie właśnie tej pierwszej przypisuje zdolności innowacyjne (nie każda cywilizacja zachowuje bowiem zdolności kulturowo-innowacyjne¹¹). Z czasem dana cywilizacja może także zapominać o poszczególnych dziełach kulturowych, gdyż pamięć społeczna również może ulec stopniowej erozji¹².

Innowacja kulturowa w myśli religijnej

Pokazałem, czym może być ogólnie rozumiana innowacja kulturowa w jej kilkietapowym procesie społecznym. Można ją następująco zrekonstruować: (1) pomysł w głowie twórcy, (2) materializacja idei w postaci dzieła bądź czynu, (3) uzyskanie uznania wśród odbiorców, (4) etap naśladownictwa kulturowego. Interesuje mnie, jak można odnieść tak zrekonstruowaną innowację kulturową do myśli religijnej? Czy współczesne dzieła religijne wpisują się w tak zarysowaną koncepcję? Z pewnymi zastrzeżeniami sędzę, że możemy odnieść taki proces innowacji do dynamiki rozwoju religijności w kulturze. Należy tu poczynić jednak kilka doprecyzowań tak nakreślonego obszaru badawczego.

Myśl religijna, zarówno współczesna, jak i klasyczna, ma własną specyfikę. Przedkładając to na czterofazowy proces innowacji w jego kolejności – patrząc na pierwszy etap – należałoby rozpoznać środowisko religijnych twórców, którzy pielęgnują swoje pomysły i idee. Otóż jest to grupa niejednorodna, wbrew pozorom mało homogeniczna. Nawet jeśli zredukujemy poziom kultury religijnej do samego chrześcijaństwa, z perspektywy religioznawstwa jednej z kilku największych religii światowych, jednak także wewnątrz religii hererogenicznej, z jej odgałęzieniami na katolicyzm, prawosławie i protestantyzm i dalsze liczne konfesje, zwłaszcza w tej ostatniej odnodze chrześcijaństwa¹³, to i tak owe środowisko chrześcijańskich twórców pozostaje mało jednorodne w swoich celach. To, co łączy tych poszczególnych innowatorów, to skłonność do tworzenia nowych dzieł, w których zawarte są niestandardowe interpretacje (bądź reinterpretacje) dotychczasowych nauk chrześcijańskich.

Cechą wielu religii, w tym także chrześcijaństwa, jest jednak skłonność do apologetyki, do obrony wykształconego już kanonu dogmatycznego, który

¹¹ Pojawiają się badacze, którzy zwracają uwagę na wyczerpywanie się autentycznej kreatywności we współczesnej kulturze i na uporczywy powrót już wykorzystanych idei estetycznych z przeszłości: Zob. A. Marzec, *Widmoontologia: teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015.

¹² M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, ss. 35-37.

¹³ U. Tworuschka (red.), *Religie świata w dialogu*, Poznań 2010, ss. 5-99.

w przypadku kultury chrześcijańskiej wykształcił się podczas pierwszych siedmiu soborów powszechnych¹⁴, uznawanych przez wszystkie odłamy tej religii. Jednak także i metoda apologetyczna ma swoje odmiany – może skupiać się na obronie *stricte* ekskluzywnej (cała prawda zawarta jest w chrześcijańskim Objawieniu i jedyną kwestią problemową jest, jak je właściwie odczytać). Apologetyka chrześcijańska miała także swój etap rozwoju inkluzywnego, jakim była pewna kulturowa skłonność do przyglądania się zewnętrznej, świeckiej kulturze i adaptacji pewnych jej elementów do korpusu tradycji judeochrześcijańskiej¹⁵.

Sądzę zresztą, że wprowadzone tu kategorie ekskluzji i inkluzji kulturowej¹⁶ są pomocne w analizie pojęcia innowacji. Poprzez stanowiska ekskluzywne można rozumieć takie, które skupiają się na konserwatywnej obronie posiadanego już zestawu wartości religijnych. Myśliciele ekskluzywni dostrzegają w pewnego rodzaju innowacjach zagrożenie dla kultury. „Nowinkarstwo”, jakie płynie np. z kultury świeckiej, zagraża integralności religii, naraża ją na rozpuszczenie w chaosie kulturowym doczesności. Inny argument stanowiska religijnego o charakterze ekskluzywnym związany jest z pytaniem o to, po co interesować się „nowościami” w kulturze, jeśli religia posiada już swoją gotową prawdę, objawioną przez Jezusa Chrystusa i zapisaną w Ewangeliach.

Reasumując, innowacja kulturowa, z natury afirmująca nowość i pomyślność w tworzeniu (i interpretowaniu) idei religijnych, jest jako zjawisko społeczne bliższe myślicielom o nastawieniu inkluzywnym. Ta orientacja ma zatem tendencje do włączania nowych idei w przyjęte już społecznie wartości, także do stałych prób odczytywania na nowo pozornie już wyjaśnionych prawd religijnych, wynikających z Objawienia. Trudno raczej zatem połączyć innowację kulturową z ekskluzywizmem religijnym, choć nie jest to niemożliwe do wyobrażenia. Trzeba bowiem pamiętać o zasadzie Weberowskich typów idealnych¹⁷ – nie zdarza się praktycznie, aby przyjmowane *a priori* kategorie teoretyczne miały swój odpowiednik w realnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Upraszczając, rzadko zdarza się w historii myśli religijnej twórca nastawiony całkowicie defensywnie względem nowości kulturowych, ktoś taki jak Tertulian (wiadomo ponadto, że w końcu i ten myśliciel religijny uległ pewnej innowacji – herezji montanizmu¹⁸). Zasada ta może także działać w drugą stronę – najbardziej nawet inkluzywnie nastawiony twórca

¹⁴ R. Minnerath, *Sobory*, Warszawa 2004, ss. 9-48.

¹⁵ J. A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2009, ss. 85-94.

¹⁶ Kategoriami inkluzji i ekskluzji w rozumieniu kulturowo-religijnym zainspirowałem się z dwóch źródeł: T. Węclawski (obecnie T. Polak), *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, ss. 277-281 oraz W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu* (e-book), Kraków 2015, ss. 249-254.

¹⁷ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 16.

¹⁸ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Aleksandryjskiego do Augustyna*, Poznań 2008, ss. 54-59.

chrześcijański ma swoje granice aksjologiczne, których w dialogu raczej nie przekroczy, inaczej bowiem musiałby się wyrzec swojego elementarnego korpusu wartości chrześcijańskich (takich jak zbawienie i grzech).

Wracając do rozpoznania środowiska twórców chrześcijańskich, mających skłonności do innowacji kulturowej, jako pierwszą grupę można wskazać tu teologów reprezentujących oficjalne stanowisko konfesyjne danego kościoła chrześcijańskiego (nie wymieniam świadomie założycieli religii, proroków i świętych doktorów, jako najważniejszych innowatorów, gdyż jest to relatywnie niewielka grupa, osoby rzadkie w dziejach religii). Teolodzy, z natury swojej profesji, pozostają najbliżej centrum wierzeń danej religii, ponieważ ich prymarnym celem jest formułowanie twierdzeń teologicznych, takich jak „Jezus Chrystus zbawił całą ludzkość” czy że naturą każdego człowieka jest grzeszność i słabość. Drugą grupą, interesującą się innowacjami w religii, są filozofowie religii. Mają oni również z racji specyfiki filozofii nastawienie kulturowo bardziej neutralne poznawczo. Mówią dużo o Absolucie, o hierarchii bytów, epistemologii poznania religijnego, lecz raczej unikają rozważań o istocie Objawienia, trudnego do wytłumaczenia drogą samego rozumu¹⁹. Filozofia i teologia miały i mają różne relacje jako dyscypliny²⁰, lecz wydaje się, że ostatecznie o tych relacjach decydowały właśnie konkretne innowacje kulturowe zachodzące w określonych momentach dziejowych²¹.

Trzecią i być może największą grupą uczestniczącą w tworzeniu nowych idei religijnych są pisarze i artyści. W pewnym sensie ta grupa ma największą swobodę twórczą, gdyż nie muszą poruszać się w centrum aksjologicznym kultury religijnej – dogmatów i przekonaniach religijnych. Andrzej Draguła, analizując różne przypadki kontrowersji we współczesnej sztuce, pisze: „Z punktu widzenia retoryki ikonicznej ingerencja w obraz religijny może dokonać się dwojako: poprzez profanację *sacrum* oraz sakralizację *profanum*. Różnica polega na innym artystyczno-teologicznym punkcie wyjścia do dalszych przekształceń i deformacji na płaszczyźnie kompozycji. Pierwszy proces (profanacja *sacrum*) polega na zmieszaniu tego, co pierwotnie sakralne, z elementami obcymi. Drugi zaś na sakralizacji tego, co pierwotnie przynależy do sfery *profanum*”²². Kwestią stale dyskutowaną we współczesnej sztuce jest to, jaki jest zakres wolności twórczej względem *sacrum*. Jest to problem nienowoty (rozważany już przez Platona), ale parafrazując metaforę świętego Pawła o ciele Chrystusa jako ciele Kościoła (podstawa tradycyjnej dogmatyki

¹⁹ Z. Drozdowicz, *Bóg religii i Bóg filozofii* w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Zaproszenie do filozofii*, Poznań 2001, ss. 127-137.

²⁰ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 2003, ss. 101-130.

²¹ Przykładem może być myśl tomistyczna – obecnie wręcz kanoniczna na polskich wydziałach teologicznych, a przecież w XIII wieku filozofia św. Tomasza z Akwinu uchodziła w wielu kręgach za zbyt innowacyjną i postępową. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1974, s. 71.

²² A. Draguła, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*, Warszawa 2012, s. 63.

eklezyjologicznej)²³ – o ile teolodzy i filozofowie to serce i mózg społecznego szeroko rozumianego organizmu chrześcijańskiego, to twórcy estetyczni są członkami tego organizmu. Bez malarzy, muzyków i pisarzy chrześcijańskich idee religijne teologów i filozofów nie miałyby większych szans na rozpowszechnienie, na dotarcie do szerszej publiczności.

Innowacje kulturowe, czyli nowości ideowe, mogą się pojawiać we wszystkich trzech wyżej wspomnianych grupach. Następny problem jednak zawiera się w tym, że nie zawsze wyżej wymienieni twórcy mają te same cele. Wynika to jednak z wcześniej zaproponowanych kategorii pomocniczych ekskluzji i inkluzji. W dalszej części artykułu skupię się na tych twórcach, którym bliższy jest dialog kulturowy ze światem, którzy raczej obawiają się skostnienia tradycji chrześcijańskiej, aniżeli prób jej ożywienia różnymi innowacjami.

Innowacyjność blogu Kleofas w przestrzeni kultury sieciowej oraz twórczości Roberta Rynkowskiego

Polska myśl religijna po 1989 r. musiała ustosunkować się do wielu zmian społeczno-kulturowych, jakie zaszły w naszym kraju. Doświadczenie transformacji ustrojowej, przemian ekonomicznych, wpływy procesów globalizacji i modernizacji, a przede wszystkim wejście do Unii Europejskiej w 2004 r. spowodowało, że Kościół katolicki w Polsce jako instytucja stanął wobec nowych wyzwań kulturowych. Najważniejszym wydarzeniem w tym okresie dla polskich katolików była śmierć Jana Pawła II w 2005 r., która zakończyła ważny okres w dziejach polskiego katolicyzmu. Autorytet polskiego papieża pozwalał rozwiązywać *ad hoc* wiele problemów, ale słabnący w ostatnich latach biskup Rzymu siłą rzeczy nie mógł już poświęcić pełnej uwagi przemianom kulturowym zachodzącym w naszym kraju. Tymczasem zauważalne stały się jeszcze przed śmiercią Jana Pawła II oraz wejściem Polski do struktur europejskich nasilające się podziały w polskim Kościele katolickim. Przez jakiś czas zauważano różnicę między Kościołem toruńskim a Kościołem łagiewnickim, na inne wewnętrzne różnice zwracali także uwagę zaangażowani działacze i twórcy chrześcijańscy²⁴. Można zauważyć, że te podziały zaczęły narastać od 2013 r., podczas pontyfikatu papieża Franciszka, kiedy to z coraz większym sceptycyzmem niektóre środowiska z pozycji ekskluzywistycznych zaczęły kwestionować trafność diagnoz kulturowych obecnego papieża²⁵.

²³ Pierwszy list do Koryntian 12.12-12.31, Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu, Poznań 2000.

²⁴ Na przykład: J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995; Z. Nosowski, *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują*, Warszawa 2014, ss. 72-102.

²⁵ *Chaotyczny pontyfikat Franciszka*, <http://www.frona.pl/a/lisicki-chaotyczny-pontyfikat-franciszka,68337.html> [31.07.2016].

Analizując polską myśl religijną od strony procesu innowacji kulturowej, chciałbym wskazać kilka przykładów twórców, którzy podjęli wysiłek inkluzywnego myślenia religijnego, a więc nastawionego na wychwycenie nowości, na kreatywne (re)interpretacje kulturowe. Myśliciele tacy pojawili się zarówno w kulturze sieciowej, jak i tradycyjnej kulturze słowa.

W zasobach internetowych interesującym zjawiskiem innowacyjnym w polskiej kulturze religijnej stał się blog teologiczny „Kleofas”. Jest to witryna funkcjonująca w cyberprzestrzeni od 2012 r., obecnie afiliowana przy katolickim portalu społecznościowo-informacyjnym Deon.pl²⁶ (portal działa od 2009 r.). Religijną genezę ma pomysł na nazwę obydwu stron. „Kleofas” nawiązuje do wydarzenia biblijnego, w którym dwóch uczniów Jezusa, w tym jeden o tym imieniu, podążali do odległej o 60 kilometrów od Jerozolimy miejscowości Emaus. Według Pisma Świętego było to już po ukrzyżowaniu, a uczniowie ci, nieświadomi towarzystwa zmartwychwstałego Jezusa, który do nich dołączył, dyskutowali o interpretacji proroctw w Piśmie²⁷. Z kolei nazwa „Deon”, według twórców portalu, jest zbitką pojęciową słów „Deus”, czyli „Bóg”, oraz „Online”²⁸, zatem etymologia ta wychodzi naprzeciw połączeniu tradycji teologicznej (rozważania o Bogu) z nowoczesnością (obecność w przestrzeni sieciowej)²⁹.

Innowacyjność blogu „Kleofas” polega na jego otwartości na wypowiedzi zarówno teologów zawodowych, jak i amatorskich. Redakcja blogu zachowuje pewien poziom demokratyzacji dyskusji nad teologią i myślą chrześcijańską, nie zawężając tego grona do samych osób duchownych, angażując liczne osoby świeckie obojga płci z wykształceniem także nieteologicznym. Celem twórców tej witryny jest refleksja nad różnymi problemami religijnymi, do której dopuszczony jest każdy czytelnik bloga, nastawiony merytorycznie i dialogicznie względem innych autorów. Można w tych dyskusjach uczestniczyć zarówno w charakterze współautora głównego wpisu tematycznego, przedstawiającego popularno-naukowy artykuł, jak i wystąpić jako komentator, który ma możliwość (także anonimowego) umieszczenia wpisu polemicznego pod danym tekstem. Interesujący jest dobór tematów z tych comiesięcznych dyskusji, z ostatnich kilku lat (debaty trwają od 2012 r.). Są to takie kwestie, jak: „Pluralistyczna teologia religii”, „Herezje”, „Zły Bóg

²⁶ Według badań CBOS portal Deon.pl znajduje się wśród najczęściej odwiedzanych witryn religijnych w Polsce, obok takich stron katolickich, jak: wiara.pl, radiomaryja.pl, fronda.pl. Warto jednak zwrócić uwagę, że według tego samego badania tylko 15% wszystkich ankietowanych, korzystających z Internetu w Polsce odwiedza strony o treści religijnej. *Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych*, Centrum Badań Opinii Społecznej, Komunikat z badań nr 93/2016.

²⁷ <http://teologia.deon.pl/idea/> [31.07.2016].

²⁸ <http://www.deon.pl/wiadomosci/komentarze-opinie/art,9,dlaczego-wlasnie-deon.html> [31.07.2016].

²⁹ Z portalem Deon.pl powiązana jest także witryna facebog.deon.pl (projekt faceBóg), która popularyzuje chrześcijańską myśl ewangeliczną w obrębie portalu społecznościowego Facebook. Zob. <http://facebog.deon.pl/o-nas/> [31.07.2016].

Starego Testamentu?”, „Boże Narodzenie – święto chrześcijańskie czy pogańskie?”, „Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę w cywilizacji informatycznej?”, „Europa ducha czy europejski duch ateizmu”, „Wiara i rozum – razem czy osobno?”³⁰ i inne tematy.

Innowacyjność kulturowa tych dyskusji jest symptomatyczna. Niewiele jest miejsc w polskiej przestrzeni sieciowej, w których można odnaleźć ambitniejsze dyskusje religijne osadzone w polskim kontekście kulturowym. Funkcjonują oczywiście strony różnych czasopism naukowych o charakterze teologicznym bądź religioznawczym, lecz z racji swojej akademickiej specyfiki, witryny tych czasopism mają niewielką liczbę czytelników oraz ograniczoną atrakcyjność dla zwykłego czytelnika, zainteresowanego polską kulturą religijną.

Comiesięczne dyskusje na blogu „Kleofas” mają w intencji prowadzących ożywić mało twórczą, zdaniem autorów, polską myśl religijną. Jest to pewien paradoks, którego świadom jest główny redaktor i autor bloga – Robert Rynkowski. Jest on doktorem teologii dogmatycznej (stopień doktora uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2004 r.), ale niezwiązanym zawodowo z polskimi uniwersytetami. Napisał w jednej ze swoich książek (zawierających część przemysłów z „Kleofasa”): „Czy jednak za teologię należy uważać to, co ma uznany status naukowości, bo zostało opublikowane w liczącym się periodyku naukowym, mimo że nawet prenumeratorzy owego periodyku tego nie przeczytają? Czy raczej to, co powoduje, że teologia staje się coraz lepszą rozmową o spotkaniu z Bogiem, mimo że jest obecna w medium tak ulotnym jak internet? [...] Czasami można mieć jednak nieodparte wrażenie, że na miano tych, którzy prowadzą rozmowę o Bogu, bardziej zasługują internauci mozolnie tworzący różne miejsca pozwalające na prowadzenie takiej rozmowy [...] niż teologowie mający na koncie dziesiątki publikacji naukowych, których tytułów nikt nie jest w stanie zrozumieć”³¹. Rynkowski w wielu innych miejscach swojej książki podkreśla swój sceptycyzm wobec kondycji myśli religijnej na wydziałach teologicznych w Polsce. Jawi się ta teologia akademicka jako odległa od oczekiwań potencjalnych odbiorców – jako niezrozumiała, nieprzystępna i hermetyczna. Redaktor i pomysłodawca blogu „Kleofas” zauważa również, że teologia uprawiana przez duchownych zatrudnionych na polskich uczelniach jest często „letnia”, w tym sensie, iż nie angażuje się w odważniejsze stawianie pytań czy nawet kwestionowanie nauk Magisterium Kościoła, ale także nie próbuje upra-

³⁰ <http://teologia.deon.pl/dyskusje-miesiaca/> [31.07.2016] W dwóch ostatnich wyżej wymienionych dyskusjach miesiąca miał możliwość uczestniczenia autor niniejszego artykułu w charakterze jednego z autorów artykułu otwierającego dyskusję.

³¹ R. Rynkowski, *Każdy jest teologiem. Nieakademicki wstęp do teologii*, Kraków 2012, s. 23. Na pewną specyfikę Internetu jako medium wymagającego większej aktywności odbiorców i nadawców, w odróżnieniu od innych, tradycyjnych mediów, zwraca uwagę M. Golka, *Aparacje współczesności*, Warszawa 2015, s. 127.

wiać poważniejszej apologetyki, obrony ortodoksji. W tym sensie, w ocenie Rynkowskiego, polska teologia, w swojej przeważającej większości, nie jest ani ekskluzywna, ani inkluzywna – oba te stanowiska wymagają bowiem twórczego, kreatywnego wysiłku.

Tymczasem myśl religijna autora *Każdy jest teologiem* skłania się ku pewnej inkluzywności kulturowej przy deklaratywnym zachowaniu afiliacji w Kościele katolickim. Rynkowski proponuje większą otwartość na ludzi świeckich w Kościele. Píše ponadto w innym miejscu: „święcenia nie czynią automatycznie teologiem: jest nim bowiem ten, kto spotyka się z Bogiem i rozmawia o tym spotkaniu, czego nie osiąga się dzięki koloratce”³². Następnie oprócz ludzi świeckich autor dowartościowuje również osoby poszukujące, znajdujące się na obrzeżach formalnej lub deklaratywnej przynależności do Kościoła. Jako przykład stawia tu myśl religijną Leszka Kołakowskiego, który sam jednoznacznie nigdy nie ogłosił akcesu do Kościoła katolickiego, ale szczególnie w drugim okresie twórczości uprawiał filozofię religii przyjazną chrześcijaństwu, głęboko wnikającą w różne problemy teologiczne i kulturowo-religijne.

W innym miejscu Rynkowski odwołuje się do filozofii religii Zbigniewa Mikołajki, krytycznej względem kondycji polskiej kultury religijnej: „Polski Bóg nie jest ani Bogiem teologów, ani filozofów, to abstrakcyjny nieporuszyciel świata [...]. My ponadto nie debatujemy, nie targamy się ze sobą w sprawach nieba, piekła, Boga, diabła, nie odważamy się na refleksję metafizyczną – to sprawa kapłanów i »uczonych w Piśmie«. Nie ma mowy o zmierzeniu się z fundamentalnym złem, absolutną bezbożnością. I o autentycznej tradycji ateistycznej, tylko – na ogół – tani antyklerykalizm i powtarzanie kilku mantr za Dawkinsem. Nie ma mowy, by stanąć poza zwyczajową moralnością – po to, by znaleźć Boga albo dramatycznie go utracić. Polak boi się takich doznań [...] przeciętny Polak nie chce o tym myśleć, bo to mogłoby go narazić na niepokój duchowy. A Polacy lubią spokój”³³. Refleksje te zdaje się po części dzielić Rynkowski, zainteresowany ożywieniem polskiej myśli i kultury religijnej. Autor nie przesądza kierunku rozwoju tego pobudzenia; krytykuje tylko taką teologię, która nie wydaje się być autentyczna, i która wyklucza większość potencjalnie zainteresowanych chrześcijaństwem osób – świeckich, poszukujących, niebędących formalnie teologami, ale mających dużo do powiedzenia o Bogu. Takim miejscem ma być blog „Kleofas”, wspierający rozwój kultury religijnej w obrębie polskiej cyberprzestrzeni. Książki Rynkowskiego wpisały się w ten projekt, podobnie jak pozycje wydane przez innych współautorów tej witryny internetowej³⁴.

³² R. Rynkowski, *Każdy jest teologiem...*, cyt. wyd., ss. 139-140.

³³ *Bóg z instrukcją obsługi „Użyj i wyrzuć”*, z prof. Zbigniewem Mikołajką rozmawia Aleksandra Klich, http://wyborcza.pl/1,76842,8863908,Bog_z_instrukcja_obsługi_Uzyj_i_wyrzuc_.html [31.07.2016], za: R. Rynkowski, *Każdy jest teologiem...*, cyt. wyd., s. 168.

³⁴ Do ciekawszych pozycji innych autorów publikujących na łamach blogu „Kleofas”, wykazując znamiona innowacji kulturowej, można wymienić: A. Conolly, *Toksyczni święci*, czyli

Innowacyjność kulturowa w twórczości religijnej Wacława Hryniewicza

Aktywnym uczestnikiem dyskusji religijnych na łamach bloga „Kleofas” był Wacław Hryniewicz, teolog ekumeniczny związany instytucjonalnie z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Ten myśliciel znany jest przede wszystkim z badania i popularyzowania koncepcji nadziei powszechnego zbawienia. Jest to w pewnym sensie słabsza wersja późnoantycznej koncepcji religijnej apokatastazy, rozważanej przez niektórych Ojców Kościoła³⁵. Nie jest ona przedstawiana jako dogmat, lecz w postaci ufności w moc i miłosierdzie Boga. Wedle Hryniewicza dobroczynność i sprawiedliwość Boga nie pozwalają mu wymierzać nieskończonej kary nawet największym grzesznikom, a Bóg znajdzie sposób w rzeczywistości eschatologicznej, aby pedagogicznie rozwiązać problem irracjonalnych wyborów ludzkiej wolności. Hryniewicz pisze: „Faktem jest, że doktryna wiecznego piekła stanowiła jedną z moralnych podstaw kultury zachodniej. Pobudzała w ciągu wieków wyobraźnię, inspirowała poezję i sztukę. Z drugiej strony niepokoiła sumienie ludzi wrażliwych, którzy dostrzegali sprzeczność pomiędzy nią a wizją dobrego i miłosiernego Boga”³⁶. W innym miejscu katolicki teolog zauważa: „Nie mamy żadnego wpływu na to, gdzie i kiedy przychodzimy na świat, w jakiej kulturze i religii, a to decyduje o sposobie wychowania i dalszym przebiegu życia. Dlaczego krótki okres doczesnego istnienia czynimy jedyną szansą na opowiedzenie się kruchej ludzkiej wolności za Bogiem? [...] Jest nie do pomyślenia, aby dobry i sprawiedliwy Bóg nie brał pod uwagę wszystkich ograniczeń wolności, daru tak bardzo zagrożonego, i odmawiał pośmiertnej szansy na zmianę decyzji i nawrócenie. Przerażająca i absurda jest myśl, że z samego szacunku dla wolnej woli pozwoli On, aby Jego dzieci ponosiły wieczną karę w piekle”³⁷.

Hryniewicza zatem, podobnie jak Rynkowskiego³⁸, można usytuować w nurcie inkluzywnej myśli religijnej, otwartej na nowe rozwiązania i interpretacje dotychczasowych problemów teologicznych i doktrynalnych. Nastawiony jest na dialog ze współczesną kulturą i jej przemianami, domaga

o kulcie cierpienia w chrześcijaństwie, Warszawa 2013 (książka krytykuje nadmierny kult cierpienia w chrześcijaństwie) i E. Wiater, *Filotea 2.1. Duchowość dla świeckich*, Kraków 2012 (autorka wraca do nauk św. Franciszka Salezego, starając się uwspółcześnić jego nauki duchowe ludziom świeckim).

³⁵ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, ss. 16-17.

³⁶ W. Hryniewicz, *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011, s. 271.

³⁷ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015, ss. 32-33 (e-book).

³⁸ R. Rynkowski również rozważa nadzieję powszechnego zbawienia (piekło jest w nowszych rozważaniach teologicznych raczej stanem niż miejscem), odwołując się do myśli Balthasara o możliwościach sprawczych Boga także po śmierci człowieka. R. Rynkowski, *Zrozumieć wiarę. Niedozdienne rozmowy z Bogiem*, Kraków 2015, s. 142.

się również pewnego autentyzmu w rozważaniach religijnych, nie stroniąc często od refleksji egzystencjalnych. Próbuje zrozumieć także zwolenników paradygmatu ekskluzywistycznego, broniącego np. idei wieczności piekła, czy lokowania całej prawdy w jednej religii – w rzymskim katolicyzmie. W tej ostatniej kwestii Autor wykazuje się daleko idącym zrozumieniem dla innych religii chrześcijańskich (szczególnie prawosławia, ale także różnych denominacji protestanckich) oraz religii znajdujących się w innych kręgach kulturowych. Postawie ekskluzywnej przypisuje w niektórych miejscach pewien fanatyzm religijny, niesprzający dialogowi międzykulturowemu i ekumenizmowi. Píše wprost, że „dialog jest błogosławieństwem dla Kościołów, dla myślicieli religijnych, filozofów, teologów i wszystkich wierzących”³⁹, a także „mozolnie wyzwalamy się z więzów teologii ekskluzywnej, niedostrzegającej pozytywnej celowości innych religii. Chrześcijańska wiara w Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela ludzkości daje się pogodzić z uznaniem pozytywnej roli i znaczenia innych tradycji religijnych w zbawianiu swoich wyznawców”⁴⁰. Przywoływana książka *Wiara rodzi się w dialogu* jest wynikiem ośmiu różnych debat religijnych na blogu „Kleofas”, gdzie dokonano ponownej redakcji i połączenia artykułów Hryniewicza z wpisami i pytaniami od czytelników witryny. Stanowi więc przykład inkluzywistycznej pracy, wpisującej się w przedstawiony proces innowacji kulturowej (wyłonienie się materialnego dzieła z głowy twórcy oraz uzyskanie uznania ze strony czytelników).

Tezy Hryniewicza spotykały się z krytycznym odbiorem wśród zwolenników ekskluzywistycznie rozumianego chrześcijaństwa. Kiedy w 2008 r. ten twórca opublikował na łamach „Open Theology”⁴¹ artykuł pt. *Zbawiciel jest polifoniczny*⁴², wpisujący się w nurt pluralistycznej teologii religii oraz ekumenizmu kulturowego, tekst spotkał się z mocną krytyką ze strony ortodoksyjnych środowisk. Na łamach „Frondy” sformułowano różne zarzuty wobec profesora teologii. Przypisywano mu wątplenie w klasycznie rozumianą prawdę, podważanie racji Kościoła katolickiego, nadmierny ekumenizm⁴³ ze zbyt dużymi ustępstwami wobec innych konfesji czy błędną interpretację tekstów Soboru Watykańskiego II⁴⁴. Krytykę tę sformułował publicysta Tomasz Terlikowski⁴⁵. Z zupełnie innych pozycji tezę o nadziei powszechnego

³⁹ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się...*, cyt. wyd., s. 15.

⁴⁰ Tamże, s. 84.

⁴¹ Obecnie w wersji angielskojęzycznej numer ten jest niedostępny („Open Theology” funkcjonowało, podobnie jak polski „Kleofas”, jako forum internetowe z bazą tekstów).

⁴² Polska wersja tekstu: http://wyborcza.pl/magazyn/1,133483,5738977,Zbawiciel_jest_polifoniczny.html open theology [31.07.2016].

⁴³ Ekumenizm posoborowy został już zresztą wcześniej osłabiony. Zob. A. Jocz, *Kościół rzymskokatolicki wobec religii niechrześcijańskich i środowisk laickich. Skutki „Deklaracji Dominus Iesus”*, „Przegląd Religioznawczy” 1/2009, ss. 109-118.

⁴⁴ I. Bokwa (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, ss. 508-516.

⁴⁵ T. Terlikowski, *Sylabus błędów Hryniewicza*, „Fronda” 49/2008.

zbawienia krytykował Leszek Kołakowski: „wiara w uniwersalne pojednanie nie tylko sprzeciwia się tradycji chrześcijańskiej, ale także temu, co wiemy z nauki o trwałych mechanizmach życia ludzkiego. Wiara ta zagraża istotnym wartościom naszej kultury [...]. Nie ma niczego w nauce kościelnej, co by niedwuznacznie wykluczało możliwość, że piekło jest puste, ale nie ma też niczego, co by pozwalało przypuszczać, że piekło nie istnieje. Obecność diabła potwierdza bez wątpliwości, że zło jest trwałą częścią świata, której wyrugować nigdy się nie da, i że nie należy spodziewać się pojednania uniwersalnego”⁴⁶.

W innej publikacji Hryniewicz stale broni swoich inkluzywnych poglądów, zachowując prawo do wolności przekonań religijnych. Pochylając się nad kulturową religijnością Polaków, stwierdza: „Trudno się spodziewać by wiara realnie przeobrażała naszą świadomość i nasze życie w kierunku postawy radości i nadziei, jeśli w dużej mierze jest to jedynie wiara kulturowa, religijność tradycyjna i odświętna [...]. Myślę, że Polacy wciąż jeszcze są pobożni, ale tej pobożności brakuje intelektualnego pogłębienia. A ono jest niezbędne, aby pobożność mogła stanowić ośrodek duchowego rozwoju człowieka, a nie jedynie bezrefleksyjne ujęcie dla tego, co nas boli lub co przeżyliśmy w spadku po poprzednich pokoleniach”⁴⁷. Hryniewicz zatem niezrozumienie swoich otwartych, inkluzywnych przekonań religijnych przypisuje prawdopodobnie po części kulturowej letniości polskich katolików, z których wielu, jego zdaniem, nie angażuje się poznawczo⁴⁸ w doniosłe problemy teologiczne w wystarczającym stopniu ani nie potrafi zrozumieć przemian kulturowych we współczesnym świecie⁴⁹.

Podsumowanie

Innowacja kulturowa w myśli religijnej charakteryzuje się najczęściej pewną skłonnością do uwrażliwienia na nowe nurty lub interpretacje odmienne od pozornie już zamkniętego korpusu dogmatów czy spetryfikowanych przekonań religijnych. Wymienione wyżej dwa przykłady reprezentantów

⁴⁶ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 211.

⁴⁷ W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu*, rozmawia Justyna Siemienowicz, Kraków 2016, s. 336.

⁴⁸ Warto zwrócić uwagę, że według kognitywnych teorii religii człowiek w poznaniu religijnym z natury ma tendencje do heterodoksyjnego myślenia teologicznego. Zob. S. Sztajer, „Niepoprawność teologiczna”. *Kognitywne aspekty przemian religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (231)/2009, ss. 75-88.

⁴⁹ Podobną refleksję Hryniewicz przedstawia w innym miejscu: „[...] jak trudno nowym ideom przebić się do świadomości wierzących. Wielu jest zaniepokojonych, zdeorientowanych, podatnych na fałszywych nauczycieli. Czy to rezultat faktu, że współczesna kultura przeniknięta jest coraz większym zróżnicowaniem religii i światopoglądów? Nauka chrześcijańska kształtowana w duchu Ewangelii napotyka wyzwania, które wcześniej nie dawały o sobie znać w takiej mierze oraz intensywności”. W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się...*, cyt. wyd., s. 257.

współczesnej inkluzywnej teologii pokazują otwartość na przemiany kulturowe ich rzeczników. Robert Rynkowski zauważa konieczność otwarcia myśli religijnej na „obrzeża”, chcąc niejako zdeinstytucjonalizować akademicką teologię i zauważając szereg nowych kulturowych postaci polskiej wrażliwości teologicznej w sztuce czy w nie do końca rozpoznanej przestrzeni świeckiej. Zarówno Rynkowski, jak i Hryniewicz krytycznie diagnozują także masotwą i mało intelektualną religijność w Polsce, kulturowo mało otwartą na dyskusje i wpływy zewnętrzne. Zdaniem pierwszego myśliciela nie należy traktować religijnego dogmatu jako zamkniętego systemu pojęć i twierdzeń⁵⁰, z kolei profesor Hryniewicz zauważa: „objawienie Boga uobecnia się ludziom w każdym czasie za pośrednictwem interpretacji. Jest wielogłosowe i wieloperspektywiczne. Podlega uwarunkowaniom ludzkiej komunikacji i kultury oraz możliwościom i ograniczeniom języka, ale ostatecznie pozostanie dla nas tajemnicą”⁵¹. Dla tego twórcy różnorodność kulturowa i światopoglądowa nie jest czymś z gruntu negatywnym, przeciwnie – opisuje ją jako błogosławieństwo, wyraz bogactwa Boga w widzialnym świecie.

Wybrane przykłady współczesnej myśli religijnej w Polsce potwierdzają zatem tezę o obecności innowacji kulturowej w tym obszarze twórczości. Przebiega ten proces innowacji tak jak zaproponowano na początku artykułu: (1) pojawiają się twórcy religijni, którzy mają nowe pomysły bądź interpretacje religijne, (2) następnie materializują swoje idee w postaci książkowej bądź artykułów w przestrzeni sieciowej, (3), a te z kolei odnajdują uznanie wśród czytelników zarówno tradycyjnych, jak i tych szukających nowości w kulturze sieciowej. Akceptacja ich dzieł jest jednak ograniczona, szczególnie w przypadku rozpoznawalnej już twórczości Wacława Hryniewicza, która budziła już wspomniane wcześniej kontrowersje, szczególnie w obrębie tezy o nadziei powszechnego zbawienia, ale także daleko idących deklaracji ekumenicznych autora. Odrębną kwestią jest relatywnie niewielkie zapotrzebowanie wśród polskich katolików na ambitną myśl religijną (co jest być może efektem mało skutecznej edukacji religijnej i katechezy w Polsce⁵²).

Wymienieni myśliciele deklarują się jako aktywni członkowie Kościoła katolickiego, wspierając tym samym proces innowacji kulturowej wewnątrz tej instytucji. Przemiany kulturowe nie obejmują tylko samej myśli i doktryny religijnej. Nowe odczytania religijne, starające się nawiązać do współczesnych zmian, można także dostrzec w polskiej literaturze, sztuce, czasopiśmiennictwie, również kulturze popularnej i medialnej. Świadczy to o tym, że procesy globalizacji i modernizacji stopniowo wywierają pewien wpływ na polską

⁵⁰ R. Rynkowski, *Każdy jest teologiem...*, cyt. wyd., ss. 94-95.

⁵¹ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się...*, cyt. wyd., s. 138.

⁵² 1/4 badanej młodzieży w Polsce oceniła swoją wiedzę religijną na stopień niedostateczny, a zaledwie 12% – na stopień bardzo dobry. J. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Kraków 2015, ss. 134-136.

religijność chrześcijańską. Nie zawsze jednak te zewnętrzne inspiracje są przyjmowane z aprobatą i uznaniem. Świadczy o tym obecność nadal silnego bieguna ekskluzywnego w polskiej kulturze religijnej (w ramach którego również zdarzają się innowacje, ale przebiegają one na innej płaszczyźnie semiotycznej).

Juliusz Iwanicki – SELECTED CULTURAL INNOVATIONS IN MODERN POLISH RELIGIOUS THOUGHT

The article analyses the concept of cultural innovation. Some elements of this process are distinguished: (1) the development of the idea in the mind of the creator; (2) transfer of the idea materialized in the form of the work; (3) obtaining recognition from customers; (4) imitation of the works from the epigones. An example of such an innovation is the blog Cleopas published in the Polish network. The specificity of this Website makes that it promotes various innovative attempts of cultural works. The main developer of this portal, Robert Rynkowski, promotes various innovations within theology and seeks to critically approach many phenomena in Polish religious thought promoting cultural stagnation. He also has published a book, which makes an attempt to deepen inclusive religiosity, inter alia, by the idea that everyone is a theologian, or that there are different types of religious thought (academic, secular, artistic, etc.). The second innovative religious thinker presented in this article is Waclaw Hryniewicz. He also participates in discussions on the aforementioned online blog. In addition, it promotes the so-called theological hypothesis about the hope of universal salvation. The above-mentioned examples of cultural innovation in the Polish religion are not the dominant voice of Polish Catholicism. The Polish Catholic Church also promotes more exclusive stance, which attaches greater significance to the defence of religious tradition.

ŁUKASZ TRZCIŃSKI
AGH w Krakowie
Wydział Humanistyczny

Czas i koniec epoki w wybranych nurtach ezoterycznych

Począwszy od połowy XX wieku wielu przedstawicieli nurtów duchowości oraz wierzeń zaliczanych do ezoterycznych głosi konieczność ujawnienia przekazywanych od wieków w skrytości tajemnic. Zasadniczy problem przedstawiony w niniejszym tekście ogniskuje się wokół pytania o to, skąd wzięło się to przekonanie. Aby wyjaśnić tę kwestię, najpierw sięgnę do przykładów deklaracji tego typu. Dotyczą one Związku Komo, wybranych nurtów hinduizmu oraz tantry Kalaczakry, natomiast ezoteryczną myśl zachodnią będzie reprezentować tradycja kabalistyczna. Następnie wskażę na koncepcję czasu i świata leżącą u podstaw obrazu rzeczywistości w omawianych doktrynach, zaś na zakończenie omówię perspektywę ezoterycznych form przekazu w sferze cyberkultury.

Pierwszy z wymienionych przykładów dotyczy tajnego Związku Komo¹, którego wpływy obejmują obszar zamieszkiwany przez plemiona Republiki Mali i niektóre kraje ościennie. Po raz pierwszy tajemnice Związku zostały ujawnione dwójgu antropologom, Youssoufowi Cisse i Germaine Dieterlen, którzy opisali strukturę oraz zasadnicze idee tej wyznającej ezoteryczne doktryny społeczności². W Komo rozróżniono 33 stopnie inicjacji, związanych z wiedzą dotyczącą zewnętrznych oraz ezoterycznych znaczeń 266 symboli Gla, mających opisać całość rzeczywistości. Każdy z nich stanowi połączenie znaków czterech żywiołów. Zgodnie z wielostopniową kosmogonią Komo Istota Najwyższa z Gla został stworzyła świat. Znaki stanowią esencję sensu każdego zjawiska, w którego określeniu ważną rolę odgrywają liczby skore-

¹ Słowo „komo” oznacza m.in. „Hienę, która łowi w stawie”, „Mistrza abstrakcji”, a także „Matkę abstrakcji”.

² L. Cisse, G. Dieterlen, *Les fondements de la Societe d'initiation du Komo*, Paris 1972.

lowane z numerologią astrologiczną. Na przykład 33, jako pierwsza z liczb uzgadniających ze sobą mierzenie solarne i lunarne czasu, współwystępuje z liczbą 55 oznaczającą apogeum życiowej mocy, co wiąże się z cyklem dwóch gwiazd krążących wokół Syriusza³. Skorelowana z cyklem komety Halleya jest z kolei liczba 70, odnosząca się do wieku, w którym człowiek powinien stać się „płonącą duszą”, uczestnicząc świadomie w życiu makrokosmosu. Tego typu odwzorowania tworzą szczególną sieć powiązań zjawisk i procesów zgodnie z zasadą, iż to, co „na dole” jest i „na górze”, a to, co „na górze” realizuje się także „na dole”. Zaskakujące, że w mitach Komo zawarta jest wiedza o precesji Drogi Mlecznej, odwzorowywanej zgodnie z uniwersalnymi wzorcami kulturowymi przez *axis mundi*, co wskazuje na fakt długowiecznych obserwacji astronomicznych koniecznych do sformułowania takiej konstatacji⁴.

Jak można zauważyć, odpowiedniość pomiędzy cyklami kosmicznymi oraz wymiarami czasu i przestrzeni odnoszącymi się do człowieka jest charakterystyczna dla większości starożytnych i tradycyjnych ujęć świata i także w doktrynie Komo zaznacza się ona w wyraźny sposób. W tym systemie spotykamy także ideę wielości światów, opartą na tezie, że wszechświat stanowi żywy, rozwijający się organizm, mogący się rozmnażać i zwielokrotniać poprzez rozwijanie kombinacji i permutacji różnych ciągów znaków. Głównie w niezliczone systemy światów wypełnionych różnymi istotami, które w swej istocie stanowią układy poszczególnych znaków. Zgodnie z antropologią Komo każdy człowiek przychodzący na świat posiada wrodzoną indywidualną strukturę znaków, postrzeganą przez wtajemniczonego jako swoiste zadanie życiowe, przyniesione ze sobą z poprzednich wcieleń. W system Komo wpisana jest bowiem wiara w reinkarnację, co uwidacznia się np. w opisie dziewiątego stopnia inicjacji („Dzieci Zmarłego”), gdzie jest mowa o kontrolowaniu przez naczelnika grupy tegoż stopnia inkarnacji zmarłych przodków. Odkrycie tajemnic Komo, utrzymywanych w ukryciu co najmniej przez siedem wieków, było swoistą rewelacją w antropologii kulturowej.

Drugi przykład, z którym wiąże się ujawnienie skrywanych dotąd tajemnic, dotyczy tantry Kalaczakry, czyli Koła Czasu⁵. Należy ona do najwyższej klasy buddyjskich tantr – Annutarajogatantry (słowo „annutara” oznacza, że nie ma już nic więcej). Spisana została około IX wieku naszej ery, chociaż nauczana była zapewne przez wiele wieków poprzednich. Jest charaktery-

³ Syriusz w ideologii Komo odgrywa rolę porównywalną z tą gwiazdą w ujęciu Dogonów, sąsiadujących z członkami związku.

⁴ Podobne informacje leżą u podstaw mitów Desana w Ameryce Południowej. Por. G. Reichel-Dolmatoff, *Brain and mind in Desana shamanism*, „Journal of Latin American Lore” 7/1981, ss. 73-98; tenże, *Amazonian Cosmos*, Chicago 1971. O powszechności wyobrażeń osi świata por. np. M. Eliade, *Traktat z historii religii*, Warszawa 1966.

⁵ Por. Geshe Lhundup Sopa, *The Wheel of Time, The Kalachakra in context*, Oxford 1985; A. Berzin, *Taking the Kalachakra Initiation*, Oxford 1997; V. Wallace, *The Inner Kalachakra*, Oxford 2001.

styczne dla literatury tantrycznej, że język, w jakim została uwieczniona, nosi nazwę *sandhya bhaszja*, czyli „język zmierzchu”, co ma wskazywać na fakt, że człowiek niewtajemniczony bezpośrednio przez kompetentnego guru, nawet posiadając stosowny tekst, nie będzie mógł odczytać jej prawdziwego sensu. Zgodnie z legendą pierwszym autorem tego przekazu był historyczny Budda Śakjamuni, który nauczał jej tajemnic króla Śambhali Suchandrę. Mit Śambhali mówi o przebywaniu na Ziemi oraz w kosmosie Dzierżawców Wiedzy, Widjadharów, będących istotami posiadającymi wtajemniczenia najwyższego stopnia w naturę rzeczywistości, wyposażonych szczególnie w wiedzę Kalaczakry. Zgodnie z naukami współczesnych mistrzów tantrycznych zbliża się czas końca eonu, związany z upadkiem moralności (*dharmy*) i zanikiem rozpoznawania istotnych prawd głoszonych przez religie sprzyjające rozwojowi duchowemu⁶. Występne imperium, którego panowanie ma zostać rozciągnięte na całą Ziemię, odkryje, że znajduje się na niej siedziba Widjadharów i w imię imperialnej wyłączności władzy zaatakuję niewidzialną dla zwykłego postrzegania Śambhałę za pomocą rozwijanych przez siebie paranormalnych broni. Legenda mówi, że panujący wówczas król o imieniu Okrutne Koło odpowie na ten atak i zniszczy imperium, co zakończy epokę upadku, a to z kolei stanowić będzie początek nowego cyklu.

Kalaczakra tantra koncentruje się na żeńskim charakterze rzeczywistości, co uwidacznia się w położeniu nacisku na konieczność rozwinięcia mądrości wyzwolającej związanej z doświadczeniem „jasnego światła”. Główne rozróżnienie w tekstach tej tantry dotyczy „zewnątrznego” oraz „wewnętrzne-go” Koła Czasu. Pierwsze opisuje cykle kosmiczne oraz energie planetarne, których uosobieniem jest Pierwotny Budda (Adi Buddha) manifestujący się w postaci mandali Kalaczakry. Wewnętrzny wymiar dotyczy zaś psychofizycznej konstrukcji człowieka w wymiarach zwykłych i subtelnych, przy czym zasadniczym motywem tych wątków jest określona w astrologiczny sposób korelacja pomiędzy wszystkimi poziomami egzystencji. Tantryczni mistrzowie naszych czasów, np. J.Ś. Dalaj Lama udzielający inicjacji Koła Czasu, stwierdzają, że współcześni uczestnicy ceremonii Kalaczakry nie są zdolni do zrozumienia wewnętrznego jej sensu ani nie są w stanie poprawnie jej praktykować, jednak sama inicjacja w tym pełni rolę przypadku błogosławieństwa, mającego w przyszłości doprowadzić do odrodzenia w Śambhali.

W trzecim rozpatrywanym przykładzie dotyczącym wybranego aspektu koncepcji wisznuickiej najwyższy Bóg tej religii, poza wieloma formami i aspektami, jest też czasem: stanowi przyczynę powstania, podtrzymuje świat w istnieniu oraz powoduje jego destrukcję⁷. Stwierdza się nawet, że Bóg jest

⁶ Zgodnie z typologią buddyjską pozytywnymi doktrynami są te, które nie głoszą stosowania przemocy jako normy postępowania.

⁷ Por. *Vishnu Purana*, tłum. H.H. Wilson, Kindle Edition 2009, s. 2. Należy zwrócić uwagę na komentarze Wilsona dotyczące cykliw czasowych, ponieważ uściślają one od numerologicznej strony rozważania Purany.

samym światem⁸, a więc materialność (*resp.* cielesność) Wisznu skorelowana jest poprzez jego istnienie z czasowością, stanowiącą jej swoistą strukturę. Można zaznaczyć, że w trzecim rozdziale Wisznu Purany znajdują się szczegółowe obliczenia okresów czasu składających się na „wielką epokę” (*mahajuga*) liczącą około 4 320 000 lat, kiedy to „zegar wszechświata”, w którym uzgodnione zostają różne cykle kosmiczne, zostaje „wyzerowany”. Cykliczność i okresowość związane są na najwyższym poziomie bytu z manwantarą oraz pralają, stosującymi się odpowiednio do boskiej aktywności oraz wypoczynku, kiedy wszystkie światy rozpuszczają się w pustce.

Człowiek próbuje odwzorować ten boski mechanizm w sobie, dążąc w kolejnych cyklach inkarnacyjnych do osiągnięcia wyzwolenia. Tym, co szczególnie interesujące w kontekście głównego tematu, to apokaliptyczna prognoza dotycząca końca czasów, w jakich przyszło żyć współczesnym ludziom. Związana jest ona z soteriologiczną koncepcją wisznuiizmu, mówiącą o kolejnych inkarnacjach (awatarach) Boga Wisznu, z których ostatnią, już dziesiątą, a mającą pojawić się już niedługo, ma być Kalkin, boskie wcielenie Wisznu, przedstawiane jako rycerz na białym koniu. W czasach zbliżającego się bardzo szybko końca Kalijugi (wieku występku), w którym barbarzyńcy narzucają wzory postępowania oparte na legalizacji przemocy, Kalkin poprowadzi tych wszystkich, którzy zdołali oprzeć się narzuconym przez barbarzyńców zwyczajom, do zwycięskiej bitwy. Ludzie żyjący obecnie i pomimo niesłychanych pokus i trudności zachowujący tradycyjne zasady moralne staną się „nasieniem nowej epoki”. Po zniszczeniu obecnego świata przywrócony zostanie pierwotny ład i zapanuje era czystości (*satja*) zapoczątkowująca nowy cykl „boskiej zabawy” (*lila*). Rozpoznawanie precyzyjnie określonych znaków czasu, poza ogólnymi jego właściwościami, znajdowało się jak dotąd w gestii wykwalifikowanych kapłanów. Problemy związane z tymi kwestiami były chronione przed profanami, podobnie jak tantryczne przekazy wisznuiizmu, natomiast współcześnie wiele tych praktyk jest powszechnie dostępnych.

Czwarty przykład dotyczy doktryny ezoterycznej, jaka zwłaszcza w okresie Odrodzenia w dużym stopniu wpłynęła na myślicieli Zachodu. Kabała stanowi potężny system ideowy pierwotnie oparty głównie na przekazie ustnym, zapisywanym następnie i komentowanym, przez wieki niedostępnym poza środowiskiem żydowskim. Zgodnie z tradycją zapoczątkowana została, gdy Mojżesz otrzymał na Synaju dwie Tory: jedną pisaną (Tora Szebichtaw), obdarzoną najwyższym autorytetem, oraz drugą, ustną (Tora Szebealpe), której zasadniczą częścią jest Talmud, stanowiącą swoisty komentarz do pierwszej. Należy do niej także wiele ezoterycznych przekazów odkrywających zawarte w tekście Tory tajemnice. Pierwsza księga kabalistyczna to *Sefer Jecirah*, czyli Księga Kształtowania, wiążąca w swych niedostępnych

⁸ Tamże, s. 6.

dla niewtajemniczonych treściach sensy kosmologii, numerologii, teologii i antropologii⁹. Drugie wielkie dzieło, czyli *Zohar*, Księga Blasku, przypisywana rabbiemu Mojżeszowi z Loenu, stała się szczególną „Biblią” kabalistów, czerpiących z jej emancjonistycznego systemu niezliczoną ilość inspiracji i rozwiązań¹⁰. Jak się wydaje, najbardziej obecnie znana jest numerologia kabalistyczna (*gematria*), zgodnie z którą każdej literze alfabetu hebrajskiego przypisany został określony zapis cyfrowy (od 1 do 400), co powoduje, że każde ze słów ma swą własną liczbę, stanowiącą znak jego istoty, do której można docierać poprzez pięć zasadniczych sposobów obliczania¹¹. Łączenie słów o określonych charakterystykach numerologicznych pozwala na swoisty przekład wyrażen liczbowych na literowe, co z kolei pozwala na odkrywanie wielu poziomów sensów określonego biblijnego tekstu. W Kabale ukształtowały się subtelne koncepcje obejmujące tematycznie prawie wszystkie możliwe problemy, z którymi może zetknąć się człowiek. Literatura temu poświęcona jest ogromna, a do niedawna bardzo wiele z tekstów było niepublikowanych i nierozpowszechnianych na inne sposoby. Jednak współcześnie treści, które były okryte tajemnicą, zaczynają być ujawniane. By wyjaśnić tę kwestię w relacji do samej Kabały, należy najpierw zwrócić uwagę na fakt, że zgodnie z tą formą mistyki, co szczególnie stosuje się do myśli związanej z Izaakiem Lurią, mowa jest o reinkarnacji (*gilgulim*). To dzięki odradzaniu się w określonych czasach i miejscach ludzi wyposażonych w różne cechy przynoszone w świat wraz z ich narodzinami tworzą się warunki głębokiego poznania tajemnic stworzenia i Twórcy. Nie każdy czas jest odpowiedni dla odsłaniania tajemnic, ale gdy zetkną się ze sobą osoby na odpowiednim poziomie duchowego rozwoju, może to nastąpić¹² i właśnie pod koniec danego eonu dla tych ludzi pojawia się szansa. Powiązanie pomiędzy światem i czasem zawarte jest w Kabale w różnych wymiarach, z których w kontekście ezoterycznym ciekawy wydaje się symbol drzewa czasu (*ec ha et*)¹³. Biorąc pod uwagę analogie strukturalne, drzewo eonów rośnie podobnie jak ziemskie, mówiąc więc metaforycznie, kiedy jego owoce (*resp.* światy) dojrzewają, stają się one gotowe do „spożycia”, czyli asymilacji¹⁴.

⁹ *Księga Jecirah*, tłum., wprowadzenie i komentarz M. Prokopowicz, Warszawa 1994.

¹⁰ Tradycja kabalistyczna przypisuje napisanie Księgi pod wpływem wizji Szymonowi bar Johai, uczestnikowi powstania przeciwko Rzymowi, ukrywającemu się przez 13 lat w jaskini, gdzie przygotował to dzieło. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.

¹¹ Należy zaznaczyć, że także w kręgu greckim procedury tego typu były stosowane, zwłaszcza w odniesieniu do *Odysei* traktowanej jako tekst inicjacyjny.

¹² W badaniach kabalistycznych podobieństwo fonetyczne.

¹³ Homonimiczne własności tego wyrażenia w kabalistycznej myśli mają także swe znaczenie.

¹⁴ Por. Apokalipsa św. Jana 3,16. Metafora zjadania całkowicie zgadza się z procesem asymilacji ujętym jako pozytywny. Kim jest w przypadku drzewa czasu ten, który spożywa te osoby, pozostaje zagadką.

Przytoczone przykłady w żadnej mierze nie pretendują do przedstawienia nawet pobieżnego spisu też powyższych systemów idei. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na to, że w przywołanych przykładach ujawniają się charakterystyczne cechy wskazujące na relację pomiędzy wiedzą ezoteryczną a rozumieniem czasu świata i człowieka. Pierwszym ich wspólnym elementem jest uznanie czasu za podstawową cechę egzystencji, poprzez którą wyraża się życie kosmosu i człowieka. Nie jest on traktowany w sposób charakterystyczny dla fizyki¹⁵, jako ciąg jednorodnych momentów, ale w tym przypadku każdy moment posiada własną jakościową charakterystykę, co dotyczy także okresów czasu, cykli i eonów. Na przykład epoki astrologiczne związane z precesją osi Ziemi wyznaczają w ogólny sposób ramy wydarzeń mogących w nich zaistnieć. W konsekwencji czas stanowi swoistą matrycę, określającą warunki brzegowe wydarzeń, dla których jawi się jako „pojemnik” o określonych cechach¹⁶. Na przykład epoka Byka jest istotnie różna od okresu astrologicznego Barana, ten zaś dopuszcza inny rodzaj zdarzeń niż aktualna epoka Ryb, charakteryzująca się zanurzeniem w płynącym czasie, materialnym podejściem, nawet do spraw duchowych, oraz bogaceniem jako podstawową zasadą działania¹⁷.

Pośród wyodrębnionych przez Edmunda Leacha rodzajów czasu¹⁸ swoisty ezoteryczny jego rodzaj nie występuje jako osobna kategoria. Należy ją więc dodać, poświęcając jednak najpierw trochę miejsca idei cielesności człowieka i świata, ponieważ tego typu ujęcie powiązane jest z myśleniem o rzeczywistości w kategoriach organicznych. Jak zauważył Kartezjusz, istotą materialności świata jest rozciągłość, którą przeciwstawił nieprzestrzennej. Wydaje się, że w większości nurtów ezoterycznych świat rozumiany jest jako żywy wielowymiarowy organizm, w związku z czym na wyższym poziomie abstrakcji przestrzenność można tu utożsamić ze szczególnego rodzaju cielesnością. Ma ona różne przejawy, przede wszystkim makrokosmiczny¹⁹, którego odwzorowaniem jest ludzkie ciało. Często mówi się też o wielu ciałach człowieka, z których pierwsze to forma materialna postrzegana w potocznym oglądzie, ujęta wraz ze skomplikowaną złożonością odkrywanych w niej elementów i powiązań. Doktryny ezoteryczne dodają do zwykłej cielesności także astralną, subtelną, energetyczną lub przyczynową, przy czym ich nazwy

¹⁵ Por. Z. Augustynek, *Własności czasu*, Warszawa 1972.

¹⁶ Metafora czasu jako pojemnika stanowi uniwersalny motyw kulturowy, na co zwracają uwagę m.in. kognitywiści. Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

¹⁷ Por. R. T. Prinke, L. Weres, *Mandala życia. Astrologia. Mity i rzeczywistość*, t. 1 i 2, Poznań 1982.

¹⁸ E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 2010. Dotyczy to także innych klasyfikacji antropologicznych.

¹⁹ Idea ta wiąże się z archaiczną koncepcją makroantroposa, pierwotnego boskiego Człowieka, z którego uformowany został wszechświat. Por. I. Trzcińska, *Absolut i Anthropos*, „Studia Religiosa” 33/2000, ss. 25-39.

mają wskazywać na skorelowane z nimi wymiary istnienia lub funkcje. Na przykład „ciało astralne” ma się odnosić do faktu, że podlega ono bezpośredniemu wpływom planetarnym, „energetyczne” zaś przedstawiane jest zwykle w postaci systemu dróg przepływu różnych subtelnych i niewidzialnych energii ożywiających człowieka. Ciało „przyczynowe” natomiast to swoisty „zbiornik” subtelnych zawiązków przyszłych stanów egzystencji, wytworzonych przez energię wcześniej dokonanych czynów. Współczesne zachodnie koncepcje wielości ciał najczęściej były inspirowane myślą indyjską i chińską, oddziałując głównie poprzez recepcję teozoficzną, rzadziej zaś pochodzącą bezpośrednio z oryginalnych źródeł.

Dla rozwinięcia tematu istotne jest zwrócenie uwagi na to, że w tego typu doktrynach wszelkie ciała, o jakich mowa, pojmowane są na ogół jako psychofizyczna rzeczywistość, przeciwstawiona czynnikowi czysto duchowemu, nieograniczonemu czasem ani przestrzenią. On sam stanowi podstawę najbardziej dogłębnej tożsamości człowieka, konstytuując istotę podmiotu i stanowiąc jednocześnie czynnik wiążący ze sobą wymienione wcześniej rodzaje cielesności. Dualizm czystego ducha (*resp.* podmiotu) oraz jakkolwiek pojętej materialności zaznaczony został *explicite* w klasycznej jodze oraz *sankhji* indyjskiej, dzielących rzeczywistość na czystego ducha (*puruszę*) oraz przyrodę (*prakriti*). W takim ujęciu istnieje możliwość transcendowania czasu, a nawet wydaje się, że także kontrolowania jego przepływu. Taka możliwość pojawia się w kontekście niektórych tradycyjnych, chronionych tajemnicą, koncepcji uzdrawiania. Związek czasu i zdrowia ujawnia się na przykład w Biblii oraz w medycznym micie założycielskim buddyzmu tybetańskiego. W Księdze Królewskiej mowa jest o śmiertelnej chorobie pobożnego króla Hiskiasza, który nie mogąc pogodzić się ze swym odejściem, modlił się do Boga o cud uzdrowienia. Za przyczyną prośby proroka Izajasza został wyleczony, a jako znak łaski pojawiła się anomalia czasowa związana z obiegiem Słońca: „A Izajasz odpowiedział: »Taki będzie dla ciebie znak od Pana, że spełnił Pan słowo, które wypowiedział: Czy cień ma posunąć się o dziesięć stopni, czy ma cofnąć się o dziesięć stopni«. Hiskiasz odpowiedział: »To łatwe dla cień posunąć się o dziesięć stopni, niech raczej cień cofnie się wstecz o dziesięć stopni«. Zawołał tedy prorok Izajasz do Pana i ten sprawił, że cień cofnął się o dziesięć stopni wstecz na schodach Achaza, z których już zeszedł” (2 Krl 20: 9-11)²⁰. Z kolei powstanie medycyny wiąże buddyzm tybetański z mitycznym przekazem mówiącym o tym, że Bhajszadzżaguru, czyli Budda Medycyny, w jednym z wcześniejszych wcieleń, będąc w gospodzie, nie chciał zapłacić za piwo, którym się tam raczył. Po naleganiach szynkarza obiecał, że zrobi to w czasie zachodu słońca, sprawił jednak, że zmierzch nie nadchodził. Mit

²⁰ Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.

przywiązuje wielką wagę do tej demonstracji panowania nad czasem, łącząc to z możliwością uzdrowienia²¹. W obu przypadkach mowa jest o zatrzymaniu biegu słońca i można sądzić, że te opowieści można umieścić w kontekście analogicznych starożytnych przekazów mówiących o istnieniu dwóch „zegarów”, jednego kosmicznego, odczytywanego na niebie, oraz będącego jego odwzorowaniem miernika czasu zawartego w ludzkiej, szeroko pojętej cielesności. Zgodnie z tym przekonaniem, podobnie jak słońce wyznacza okresy czasu w otaczającej nas przyrodzie, w ciele (astralnym, gwiazdowym) człowieka znajdują się gwiazdy, planety i zodiak²². Synchronizacja tych dwóch zegarów stanowi gwarancję stanu zdrowia opartego na równowadze.

Można dodać, że z powyższymi wątkami wiąże się sakralnie waloryzowana kwestia mierzenia czasu i przestrzeni. Archaiczne ich wzorce pochodzące z miary astronomicznej, a także liczbowych stosunków określających proporcje ludzkiego ciała zostały zrealizowane w dawnej architekturze oraz symbolach przekazywanych z pokolenia na pokolenie, nabierających w trakcie dziejów coraz bardziej tajemniczych odniesień²³. Wzajemna przekładalność miar czasu i przestrzeni miała nieraz swe odniesienie nie tylko do wzorców używanych np. przy wznoszeniu obiektów sakralnych, ale także do wielkich liczb określających wymiary „ciała” boskiego Kreatora pierwotnego kosmosu, przyrównanego do ludzkiej postaci²⁴. Niektóre z indyjskich doktryn wprost utożsamiają świat z ubóstwionym czasem, a ta myśl nieobca była wielu kręgom kulturowym. W starożytnym Iranie Bogiem był Czas Nieskończony, Zurwan Arkaran, zaś w Grecji Lwiogłowy Czas, Chronos Leontokefalos, pożerający swe dzieci²⁵. W przedstawionym kontekście powiedzenie, iż człowiek jest miarą kosmosu nabiera głębszego sensu i nie posiada jedynie metaforycznego znacze-

²¹ Informacje własne na podstawie wykładu lamy Tengi Rimpoczego w Centrum Kultury Buddyjskiej w Grabniku w 2008 r.

²² Informację o wędrówce słońca w ciele człowieka i skorelowanych z tym faktem świętach celebrowanych w wioskach w górach Iranu otrzymałem od dr Elżbiety Lisowskiej z Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wewnętrzny kosmos z zaznaczoną wędrówką słońca w ciele stanowi element ćwiczeń psychofizycznych w taoizmie magiczno-religijnym (*dao-jing*). Z powodu koniecznych skrótów tekstu pomijam tu problem czasu księżycowego i jego odwzorowań.

²³ Jest to psychologicznie wytłumaczalne. Upływ czasu na ogół wzmacnia autorytet dawnych symboli, powodując jednocześnie rozmycie ich znaczeń.

²⁴ Na przykład w kabalistycznym tekście *Shi'ur Komah* mowa o niebywałej rozciągłości kosmicznego ciała. Por. M. Idel, *Kabala; Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.

²⁵ Mitologicznym symbolem przewyciężenia Chronosa jest okaleczenie go przez Zeusa stanowiącego ucieleśnienie uniwersalnego umysłu, przekraczającego w swej wiedzy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, czyli transcendującego sam czas. Pozbawiając go płodności, sprawia on, że jego boski ojciec zaprzecza swej istocie i wszechświat w konsekwencji może zostać ocalony. Ten schemat podobny jest do indyjskiego, chociaż dotyczą one innego poziomu abstrakcji. W literaturze wedyjskiej Pan Stworzenia Pradziapati występuje jednocześnie jako obława i ten który ją zjada, balansując na granicy życia i śmierci. Por. J. Jurewicz, *O rozumieniu wedyjskiej myśli. Metafora pożerania w wybranych tekstach Objawienia (śruti)*, w: Ł. Trzciniński, K. Jakubczak (red.), *Zrozumieć Wschód*, Kraków 1997.

nia²⁶. Antropomorfizacja świata zawiera się nie tylko w nadawaniu kosmosowi ludzkiego kształtu, ale także w przypisywaniu mu celowości istnienia.

Na podstawie dotychczasowych rozważań uprawnione wydaje się przypuszczenie, że w omawianych przypadkach mamy do czynienia z koncepcją organicznego i wielowymiarowego świata, w którym poszczególne jego poziomy skorelowane są ze sobą dzięki uzgodnionym wzajemnie przebiegom czasowym, wyznaczonym rytmami biologicznymi oraz gwiazdnymi. Ujmując to obrazowo, rzeczywistość można przedstawić w postaci dynamicznej sieci ukierunkowanych procesów²⁷, tworzących coś w rodzaju hologramu. Podkreślana analogia świata i człowieka w odniesieniu do ich specyficznej cielesności pozwala mówić o organiczności kosmosu, „utkanego” z wątków „zjawisk-czasu”. Na marginesie można dodać, że wydaje się, iż dopiero umieszczenie starożytnych rozważań o epokach świata i ich specyficznych jakościach w przedstawionym kontekście pozwala na ich głębszą hermeneutykę.

Każdy organizm ma swój początek, okres wzrostu, dojrzałości, starzeje się i umiera. Podobnie jest ze światem formowanym przez czas, wprowadzającym grę Erosa i Tanatosa. W swym wyjściowym stadium rozwija się gwałtownie tak jak każda żywa istota, osiąga stabilizację, a ostatecznie zwyciężają w nim procesy destrukcji i następuje zniszczenie systemu. W początkowym i końcowym okresie życia człowieka procesy przebiegają bardzo szybko, a bardzo ważną konstatacją jest ta, że umieranie stanowi odwrotność narodzin²⁸. Dzięki założonemu strukturalnemu podobieństwu między człowiekiem i światem można więc przyjąć, że znajomość początku pozwala wyrokować o charakterze końca.

Można więc zadać na koniec jeszcze raz pytanie, dlaczego przedstawiciele wspomnianych ezoterycznych doktryn, niezależnie od siebie, głoszą konieczność ujawnienia większości ukrywanych tajemnic. Odczytując znaki czasu wskazujące na wyczerpanie się siły życiowej świata, widzą swoją misję jako ostatnie danie szansy na skierowanie umysłów ludzi w stronę zbawienia. W tle takiego postępowania i w tym przypadku zarysowuje się analogia z życiem człowieka: prawie wszystkie religie głoszą, że ostatnie chwile przed śmiercią są niesłychanie ważne dla umierającego. Podejmowane wówczas decyzje, a szczególnie prawdziwy żal za zło, które się wyrządziło innym, decydują o pośmiertnym losie, zbawieniu lub o rodzaju odrodzenia.

²⁶ Por. A. Wierciński, *Piramidy i zigguraty jako architektoniczne reprezentacje archetypu Góry Kosmicznej*, „Problemy” 387/1978, ss. 21-31.

²⁷ Najbliższe tego typu wizji jest wyobrażenie Śiwy opleczonego węzami, przedstawiającymi strumienie czasu. W systemach sankhji oraz jogi czas bywa utożsamiany z *guną radžas*, energią i zmiennością. W świetle ostatecznej prawdy przemiany zjawisk okazują się swoistą grą natury (*prakriti*), iluzoryczną w stosunku do istniejącego poza czasem podmiotu (*puruszy*). Także w Bhagawadgicie Kriszna mówi o sobie jako o Czasie (11.32).

²⁸ Por. E. Kubler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 1979; E. Kubler-Ross, *Śmierć. Ostatnie etapy rozwoju*, tłum. K. Sobiepanek-Szczęsna, Warszawa 2008.

Analogicznie zakończenie trwania świata ma podobne właściwości. Pozostała jeszcze energia życia tego megaorganizmu ulega kondensacji i działanie w jej polu tworzy potężne skutki na różnych poziomach egzystencji. Decyzje i działania podejmowane pod koniec eonu są o wiele potężniejsze niż by to było w okresie stabilizacji.

Nowożytnie i współczesne koncepcje ezoteryczne, takie jak teozofia lub antropozofia, wraz ze swymi popularnymi modyfikacjami w rodzaju New Age, stanowią na ogół nawiązanie do dawnych idei, podobnych do tych, o jakich była mowa w tekście. I we współczesnych ujęciach „czas jest krótki”, chociaż powtarzające się przez wieki niespełnienie zapowiedzi apokaliptycznego końca świata już nieraz zawiodło nadzieję oczekujących nadejścia mesjańskiej epoki: uczniowie Jezusa byli prawdopodobnie przekonani, że dożyją końca świata. Zaczęto więc mówić raczej o zmianie paradygmatów jako o końcu znanego świata i nadejściu innego, wyposażonego w nową, postapokaliptyczną charakterystykę. W literaturze popularnej dominują na ogół wizje dystopijne, przedstawiające ocalałą resztkę ludzkości próbującą przetrwać pomimo zniszczenia technicznej cywilizacji. Zdecydowanie mniej jest w kulturze popularnej wizji nadchodzącego szczęścia ludzkości.

W rzeczywistości tradycyjne ezoteryczne wątki wypierane są przez prognozy dotyczące społeczeństwa informacyjnego wzbogaconego nie tylko powszechnym uczestnictwem w elektronicznej sieci, ale także powszechną robotyzacją i cyborgizacją. Rolę ezoterycznych kapłanów rozpoznających bieg czasu przejmują technolodzy posługujący się językiem niezrozumiałym dla przeciętnego człowieka, obiecując nieśmiertelność i cyborgiczną przemianę świadomości w programach dążących do realizacji wizji transhumanizmu²⁹. Dla „nowego” człowieka, który dzięki technologii przekroczy granice dotychczas możliwej wyobraźni, słowo „ezoteryczne” będzie znaczyło coś zupełnie innego. Będzie to być może zestaw zakodowanych formuł dających dostęp do ośrodków sterowniczych sieci. Dla niektórych wybitnych przedstawicieli nowych technologii, jak William Joy, sytuacja, w której elity technologiczne będą w stanie przejąć kontrolę nad wzbogaconym o rzeczywistość wirtualną światem, stanowi jedno z największych niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą przyszłość³⁰. Domniemana wolność w sieci może okazać się największym złudzeniem, o czym mogą świadczyć takie wydarzenia, jak sprawa ACTAa, dzięki czemu stało się jasne, że Internet nie jest niekontrolowanym zjawiskiem, ale ktoś może go na przykład wyłączyć. Aby móc z nim nawiązać prawdziwy dialog, trzeba znać co najmniej ezoteryczny dla wielu język cyberprzestrzeni.

²⁹ Używam pojęcia transhumanizmu w sensie nadanym mu przez Raya Kurzweila. Por. R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York 2005.

³⁰ W. Joy, *Czy przyszłość nas potrzebuje?*, w: G. Yaffeth (red.), *Wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia w Matrix*, tłum. W. Derechowski, Gliwice 2002, ss. 215-252.

Lukasz Trzcíński – TIME AND THE END OF THE AGE IN THE SELECTED ESOTERIC MOVEMENTS

According to representatives of many esoteric movements, secrets that have been held for ages should be revealed nowadays. They assume independently that recent times are in a certain sense the final ones. It does not include the end of the universe, but the end of the current eon, after which a new one, with totally new characteristics, is going to come. In the article, there are four examples of such an attitude shown: the attitude of the African Union and Society Komo, the masters of Kalachakratantra, some trends of Visnuism, and esoteric aspects of the Kabbalah. The organic concept of time, where time periods determine the "life" of the universe, is shown to explain this issue. The cosmic organism, similarly to the analogical human one, has its beginning, maturity, senility and death. For representatives of the cited trends the world has come into the last phase of its existence, after which it is going to incarnate in a new form. All activities done in this time have great power, and are able to change individual destiny. This is why revealed secrets have to be a blessing and chance for everyone who wants to be reborn in the new era of moral order.

MARIUSZ DOBKOWSKI

Warszawa

Czy „kataryzm” jest zjawiskiem należącym do przeszłości? Kilka obserwacji na temat przenikania się współczesności i historii

Na wstępie chciałbym wskazać dwa źródła inspiracji niniejszego artykułu. Pierwszym jest wielość kontekstów pozahistoriograficznych mówiących o „katarach” od czasu wygaśnięcia tej formacji religijnej. Drugim natomiast – ożywiona i sięgająca samych podstaw naukowej wiedzy o „kataryzmie” dyskusja historyków zapoczątkowana w latach 90. ubiegłego wieku.

Jak już wspominałem o tym w innym miejscu¹, do kontekstów pozahistoriograficznych, w których możemy odnaleźć wątki czy motywy „katarskie”, należą: polemika katolicko-protestancka okresu Reformacji, regionalna tożsamość okcytańska XIX i XX wieku, ideologia i polityka w XIX i XX wieku, literatura piękna, poszukiwania okultystyczno-ezoteryczne oraz współczesna kultura masowa². Konteksty te mogą także współwystępować ze sobą, jak ideologia nazistowska i poszukiwania okultystyczne (przypadek Otto Rahna) czy regionalna tożsamość okcytańska przełomu XX i XXI wieku i współczesna kultura masowa związana z turystyką (np. program „Pays cathare”³).

¹ M. Dobkowski, *Średniowiecze bez katarów? Najważniejsze nurty w bieżącej dyskusji na temat dysydencji katarskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 58/2014, s. 192, przyp. 5.

² Zob. na ten temat: *Historiographie du catharisme*, „Cahiers de Fanjeaux” 14/1979; J. Berlioz, J.-C. Hélas (red.), *Catharisme. Édifice imaginaire. Actes du 7^e colloque du Centre d’Étude Cathares/René Nelli, Carcassonne, 29 août – 2 septembre 1994*, Carcassonne 1998; E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie. The Cathars in History and Popular Culture*, „History and Memory” 13/2001, ss. 114-138; M. Barber, *Katarzy*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2004, ss. 161-178, rozdział *Kataryzm bez katarów*; R. Soula, *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l’albigéisme du XIX^e siècle à nos jours*, Puy-laurens 2004; M. Höffner, *Kataryzm – między mitem a historią*, „Studia Religiosa” 41/2008, ss. 201-215.

³ Więcej na temat tego programu w części pt. *Kataryzm a konstytuowanie/tworzenie się współczesnej tożsamości okcytańskiej* prezentowanego artykułu.

Jeśli natomiast chodzi o współczesny spór historiograficzny na temat dyssydencji religijnej nazywanej tradycyjnie „katarską”, to próba dekonstrukcji omawianego tu zjawiska jest rzeczywiście radykalna: zwolennicy takiego ujęcia podają w wątpliwość nazwę, najważniejsze cechy, a nawet samo istnienie omawianej formacji religijnej⁴. Z tego powodu pisząc w niniejszym tekście o „kataryzmie”, będę używał cudzysłowu.

* * *

W prezentowanym artykule zamierzam przeanalizować trzy spośród kilku kontekstów, w których możemy odnaleźć „materię katarską”, to znaczy w których mówi się o „katarach” lub „kataryzmie”. Pierwszy i drugi to perspektywy pozahistoriograficzne, mianowicie: współczesna literatura popularna oraz konstruowanie/tworzenie się współczesnej tożsamości okcytańskiej, trzeci zaś to współczesna historiografia. Celem tej analizy będzie zbadanie, w jaki sposób działają współczesne metody posługiwania się wiedzą historyczną i na czym polega specyfika każdej z nich w odniesieniu do „materii katarskiej”. Jestem świadom, że część moich ustaleń należy do obszaru badań nad świadomością historyczną⁵ czy pamięcią społeczną⁶, nie chcę jednak odnosić się tu do rozważań teoretycznych na wspomniane tematy. Stawiam sobie zadanie mniej wymagające: pragnę podzielić się tylko – jak zaznaczyłem w tytule niniejszego tekstu – kilkoma obserwacjami. Mam nadzieję, że moje rozważania doprowadzą także do wniosków o charakterze ogólniejszym, mianowicie dotyczących tego, jaką władzę nad przeszłością może mieć teraźniejszość.

Dla porządku przypomnę, jaki obraz „kataryzmu” został ukształtowany przez historiografię tradycyjną od połowy XIX wieku do dziś. Według niej był on herezją, ruchem religijnym czy – według niektórych badaczy – nawet religią, która rozwijała się od połowy XII do początku XIV wieku przede wszystkim w Nadrenii, Langwedocji i Włoszech. Doktryna „katarska”, wywodząca się prawie w całości z Biblii (przede wszystkim z Nowego Testamentu), wyróżniała się dualizmem ducha i ciała oraz doketyzmem. „Katarzy” posiadali własną liturgię, której najbardziej charakterystycznym elementem był chrzest duchowy nazywany *consolamentum*. Wyznawcy tej wspólnoty religijnej dzielili się na dwie klasy: doskonałych (z ich ascetycznym kodeksem moralnym) i wierzących, którzy przestrzegali znacznie łagodniejszych zasad.

⁴ Więcej na temat historiografii krytycznej (dekonstruktywistycznej) „kataryzmu” w części pt. *Nurt krytyczny współczesnej historiografii „kataryzmu”* niniejszego artykułu.

⁵ Zob. na ten temat: J. Topolski (red.), *Świadomość historyczna Polaków*, Łódź 1981; J. Maternicki (red.), *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych*, Warszawa 1985; J. Topolski (red.), *Studia nad świadomością historyczną Polaków*, Poznań 1994.

⁶ Zob. na ten temat: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969; B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006; M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.

Organizacja religijna „katarów” składała się z konfederacji Kościołów, na czele których stali biskupi⁷. W niniejszym tekście będę odnosił się do zjawiska „kataryzmu” tylko z południa Francji.

„Kataryzm” we współczesnej literaturze popularnej

Pierwszym z badanych przeze mnie współczesnych kontekstów, w których można odnaleźć „materię katarską”, jest literatura popularna. Badanie motywów „katarskich” w literaturze ma już pewną tradycję. Pod koniec ubiegłego wieku dwie francuskie badaczki przeanalizowały pod tym kątem pisarstwo swojego kraju. Christine Jacquet-Pfau zbadała motyw Montségur (szczytu i zamku) – najsłynniejszego miejsca schronienia „katarów” w okresie prześladowań – w prozie, poezji i dramacie francuskim od lat 60. XIX do lat 80. XX wieku⁸. Podobnego przedsięwzięcia podjęła się Krystel Maurin, która prześledziła wątek kobiecy związany z „kataryzmem”, a w szczególności kobiet o imieniu Esklarmunda (z najważniejszą z nich Esklarmundą, hrabiną Foix na czele) w literaturze francuskiej od lat 90. XIX do lat 90. XX wieku⁹.

W mojej analizie wziąłem pod uwagę trzy pozycje wydane w Polsce w ciągu ostatnich kilku lat (2006-2014)¹⁰. Nie jest to, oczywiście, bardzo obszerny materiał badawczy, ale ma on posłużyć jedynie do zaobserwowania tego, jak autorzy posługują się „materią katarską” przy redagowaniu swoich opowieści, a nie na przykład do ustalenia wszystkich lub większości motywów „katarskich” wykorzystywanych przez współczesnych twórców literatury popularnej. Ponadto, ponieważ dwie z tych pozycji to przekłady z różnych języków, uzyskujemy w ten sposób dostęp do książek z trzech obszarów językowych. Analizowane teksty przedstawiam w porządku nasycenia wątkiem „katarskim”.

Pierwsza z omawianych pozycji to *Prowokator* Arkadiusza Niemirskiego i Igora Zenona Kuźmiaka, wydana w 2014 r.¹¹ Książka reprezentuje gatunek

⁷ Zob. całkiem już obszerną bibliografię prac na temat „katarów” w języku polskim, których autorzy reprezentują ujęcie tradycyjne: S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, J. Prokopiuk, tłum. B. Zborski, Gdańsk 1996; J. Duvernoy, *Religia katarów*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000; M. Barber, *Katarzy*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2004; J. Borkowska, *Kataryzm. Spór o dualizm średniowieczny*, Kraków 2006; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007; P. Czarnecki, *Kataryzm włoski. Historia i doktryna*, Kraków 2013.

⁸ Ch. Jacquet-Pfau, *Montségur. Approche du pog et du château à travers la littérature française, „Heresis”* 8/1987, ss. 29-38.

⁹ K. Maurin, *Les Esclarmonde. La femme et la féminité dans l'imaginaire du cathare moderne*, w: *Catharisme. Édifice imaginaire. Actes du 7^e colloque du Centre d'Étude Cathares/René Nelli, Carcassonne, 29 août – 2 septembre 1994* (red.), J. Berlioz, J.-C. Hélas, Carcassonne 1998, ss. 245-268. Zob. też: K. Maurin, *Les Esclarmonde. La femme et la féminité dans l'imaginaire du catharisme*, Toulouse 1995.

¹⁰ Nie byłoby dziwne, gdyby okazało się, że jest to większość książek beletrystycznych (albo nawet wszystkie) z wątkiem „katarskim” wydanych w Polsce przynajmniej od 1989 r.

¹¹ A. Niemirski, I. Z. Kuźmiak, *Prowokator*, Warszawa 2014.

literacki nazywany thrillerem religijnym. Jej akcja dzieje się współcześnie. Bohaterowie poszukują zaginionej księgi „katarskiej” zawierającej tajemnice starożytnych misterii i skrywane aspekty rytuałów pierwszych chrześcijan, a będącej w istocie świętym Graalem. Akcja powieści dzieje się w Stanach Zjednoczonych, na kontynencie europejskim (w tym w Polsce), a nawet na Azorach. Co jednak z „materią katarską”? Występuje tu wyraźny wątek Montségur¹². Bohater książki, znawca symboliki religijnej, ma w serii snów przypomnienia reinkarnacyjne, według których tuż przed upadkiem Montségur w 1244 r. zostaje wysłany przez przywódcę tamtejszego Kościoła „katarskiego”, aby strzec wspomnianej świętej księgi, wyniesionej wcześniej przez innych wysłanników.

Druga z książek to *Katedra heretyczki* (*Die Kathedrale der Ketzerin*) niemieckiej autorki Martiny Kempff¹³. Jest to powieść historyczna, jej akcja rozgrywa się w drugiej połowie XIII wieku przede wszystkim w ówczesnej Francji i Langwedocji. Bohaterką jest nieślubna córka hrabiego Tuluzy Rajmunda VI i jednocześnie dama dworu królowej Francji Blanki Kastylijskiej. Na początku opowieści jest nastolatką, na końcu – doskonałą „katarską”, która umiera na stosie pod Montségur w 1244 r. Widać tu więc wątek kobiety zaangażowanej w „kataryzm”, a także znacznie słabiej wyeksponowany topos Montségur. Mówi się tu też o rzezi w Marmande w 1219 r., mniej znanym wydarzeniu krucjaty przeciw albigensom (1209-1229)¹⁴.

Trzecią z analizowanych pozycji jest *Zdrada. Katarzy kontra Strażnicy Świątyni* (*El retorno cátaro*) hiszpańskiego autora Jorge Molista¹⁵. Należy ona, jak pierwsza z tu omawianych, do gatunku thriller religijny. Współcześnie o przejęcie władzy nad wielką korporacją medialną walczą ze sobą, aby móc głosić swoje poglądy, dwie tajne organizacje religijne: Strażnicy Świątyni i katarzy. Ci pierwsi posługują się metodami terroru, drudzy zaś – chociaż nastawieni irenicznie – manipulacją psychologiczną. Dzisiejsi „katarzy” są właściwie „neokatarami”: ich doktryna i rytuały zostały zmodyfikowane w porównaniu z tymi średniowiecznymi. Jeśli chodzi o wątki „katarskie”, wyróżnia się tu szczególnie topos Montségur: w tym miejscu dzieje się akcja niektórych wydarzeń z czasów średniowiecza, a ponadto tym mianem określa się siedzibę współczesnych katarów w Los Angeles. Inny wątek to motyw kobiety: poprzednią inkarnacją ukochanej naszego bohatera, który

¹² Na temat Montségur zob.: Z. Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur. 16 mars 1244*, Paris 1959; J. Duvernoy, *Le catharisme*, t. 2: *L'histoire des cathares*, Toulouse 1989, ss. 271-272, 286-295; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia...*, cyt. wyd., ss. 96-97.

¹³ M. Kempff, *Katedra heretyczki*, tłum. J. Janicka, Warszawa 2012, wyd. oryginalne: 2010.

¹⁴ Na temat wydarzeń w Marmande zob.: M. Roquebert, *Histoire des Cathares. Hérésie, croisade, inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Paris 1999, s. 267; L.W. Marvin, *The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218*, Cambridge 2008, ss. 298-300.

¹⁵ J. Molist, *Zdrada. Katarzy kontra Strażnicy Świątyni*, tłum. J. Perlin, Warszawa 2006; wyd. oryginalne: 2005.

w poprzednim wcieleniu był królem Aragonii Piotrem II (lata panowania: 1196-1213)¹⁶, jest Corba de Péreille, żona pana zamku Montségur¹⁷. I w końcu trzeci motyw: bitwa pod Muret (1213), największe starcie militarne krucjaty przeciw albigensom, w której poległ król Piotr II, a strona okcytańsko-aragońska poniosła porażkę¹⁸.

* * *

Jak więc można było zobaczyć na podstawie kilku przykładów należących do różnych obszarów językowych, podstawowym wątkiem „katarskim” wykorzystywanym przez autorów współczesnej literatury popularnej są wydarzenia i postaci związane z najsłynniejszym miejscem schronienia „dobrych ludzi” w okresie prześladowań, to znaczy z Montségur. Poza tym twórcy odnoszą się tak do faktów szeroko znanych (bitwa pod Muret), jak i zaledwie wzmiankowanych przez historyków (rzeź w Marmande, osoba Corby de Péreille). Jednak dla omawianego tu tematu ważne jest co innego, mianowicie to, w jaki sposób autorzy literatury popularnej posługują się „materia katarską”. Tą metodą jest selekcja, wybieranie faktów historycznych, stających się następnie elementami narracji literackiej.

„Kataryzm” a konstruowanie/tworzenie się współczesnej tożsamości okcytańskiej

Następnym kontekstem, w którym współcześnie wykorzystywane są wątki „kataryzmu”, jest konstruowanie/tworzenie się regionalnej tożsamości okcytańskiej¹⁹. W średniowieczu zaistniały warunki do tego, aby powstało tu społeczeństwo o wyraźnie zarysowanej tożsamości: osobny język i kultura (wspomniany język okcytański, „język trubadurów”), osobna religia („kataryzm”) i szansa na osobne państwo (hrabstwo Tuluzy i terytoria od niego zależne)²⁰, jednak do spełnienia tej obietnicy historii nigdy nie doszło.

¹⁶ O Piotrze II Aragońskim zob. E.E. Jenkins, *The Mediterranean World of Alfonso II and Peter II of Aragon (1162-1213)*, New York 2012.

¹⁷ O Corbie de Péreille zob.: J. Duvernoy, *Le catharisme*, cyt. wyd., ss. 287, 293-294; M. Roquebert, *Histoire des Cathares...*, cyt. wyd., s. 388.

¹⁸ Na temat bitwy pod Muret zob.: M. Roquebert, *Histoire des Cathares...*, cyt. wyd., ss. 220-227; M. Alvira-Cabrer, *Muret 1213. La batalla decisiva de la Cruzada contra los Cátaros*, Barcelone 2008; L.W. Marvin, *The Occitan War...*, cyt. wyd., ss. 175-195.

¹⁹ Okcytania to obszar południowej Francji – północną jego granicę wyznacza Masyw Centralny – gdzie w użyciu jest język okcytański.

²⁰ Na temat kształtowania się tożsamości okcytańskiej/prowansalskiej w średniowieczu zob.: B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokałińskiej*, Warszawa 1985, s. 191-196; E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitania...*, cyt. wyd., ss. 124, 131.

W zamian za to pozostało niezaspokojone pragnienie, żeby konstruowanie tej tożsamości wreszcie ukończyć²¹.

Najnowszym tego przykładem jest wdrożony na początku lat 90. XX wieku (choć przygotowywany już w latach 80.) i kontynuowany do dziś program rozwoju lokalnego „Pays Cathare”²² realizowany przez francuski departament Aude (jego obszar, z głównym miastem Carcassonne, pokrywa się z południowo-wschodnim obszarem działalności „katarów”²³). Celem programu, wspieranego przez Unię Europejską, jest wykorzystanie turystyki odwołującej się do motywu „katarów” i lokalnego dziedzictwa historycznego, do rozwoju gospodarczego regionu. Tak na ten temat czytamy na oficjalnej stronie departamentu Aude poświęconej programowi „Pays Cathare”: „Uczynienie historycznego i architektonicznego dziedzictwa Aude instrumentem rozwoju, który pomoże mieszkańcom Aude lepiej żyć, oto cel Rady Generalnej Departamentu Aude. »Pays Cathare«, bogaty program rozwoju zainicjowany przez Departament, przekracza ramy dowartościowania i promocji miejsc turystycznych, zamków, miast i opactw. »Pays Cathare« to również wspólny znak towarowy, który gromadzi rolników, rzemieślników, producentów win i organizatorów turystyki. Dbają oni o towary i usługi, oferując gwarancję jakości i autentyczności”²⁴. Ponadto, jak o tym pisze współczesna badaczka Emily McCaffrey, realizowany projekt oddziałuje także w sferze lokalnej świadomości zbiorowej: „zrodził on dumę z poczucia odrębności kulturowej u przedstawicieli lokalnej społeczności i zachęcił ich do tego, aby uczynili z niej atrakcję turystyczną”²⁵.

Do jakich materialnych wartości łączących się z „katarami” odwołują się twórcy i administratorzy programu „Pays Cathare”? W kwestii dziedzictwa historycznego przede wszystkim do zamków związanych z tą dysydencją religijną – witryna internetowa departamentu Aude wymienia 11 takich budowli. Pojawia się przy tym jednak informacja, iż niektóre z zachowanych do dziś zamków, „praktycznie zniszczone podczas krucjaty przeciw albigensom, zostały odbudowane za czasów Ludwika IX Świętego, aby strzegły granicy pomiędzy Francją i Królestwem Aragonii w Hiszpanii”²⁶. Inną atrakcją dziedzictwa historycznego Aude związaną z „katarami” jest 6 katolickich opactw,

²¹ O „katarach” i krucjacie przeciw albigensom jako ważnych elementach kształtowania (się) nowoczesnej świadomości okcytańskiej zob. E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie...*, cyt. wyd., ss. 120-125.

²² Na temat programu „Pays Cathare” zob.: W. Genieys, *Le territoire imaginaire du „Pays Cathare”*. *Nouvelles dynamiques du développement local en milieu rural*, „Pôle Sud” 7/1997, ss. 118-131; E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie...*, cyt. wyd., ss. 128, 129-130; strony internetowe departamentu Aude (<http://www.aude.fr/>) poświęcone omawianemu przedsięwzięciu.

²³ Zob. mapkę w: J. Mestre Campi (red.), *Atlas de los cátaros*, Barcelona 1997, s. 21.

²⁴ <http://www.aude.fr/240-le-programme-pays-cathare.htm#par868> [9.07.2015]. Tłumaczenia cytatów moje, chyba że zaznaczono inaczej.

²⁵ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie...*, cyt. wyd., s. 130.

²⁶ <http://www.aude.fr/282-le-pays-cathare.htm> [9.07.2015].

a jako uzasadnienie włączenia ich do programu „Pays Cathare” podano, że potwierdzają one, iż „żelazna ręka [tłumiąca opór Langwedocji – M.D.] była nie tylko wojskowa, lecz także duchowa i religijna”²⁷. Jeśli chodzi o lokalną produkcję rolną i tamtejszą kuchnię, autorzy i administratorzy programu „Pays Cathare” polecają: owoce i warzywa, oliwę z oliwek, mleko i soki owocowe, wina, dalej: mięso, drób i wędliny, ponadto sery i miód, następnie: trufle i w końcu ciasto i chleb²⁸. Będzie rzeczą interesującą zestawienie tej oferty gastronomicznej z zasadami pokarmowymi „katarskich” doskonałych. Najlepszym punktem odniesienia jest *Rytuał łaciński* – jedno z nielicznych źródeł pochodzących od przedstawicieli omawianej formacji religijnej. Tu przy opisie chrztu duchowego (*consolamentum*) znajduje się krótkie przedstawienie dyscypliny pokarmowej, która będzie odtąd obowiązywać „dobrego człowieka”. Musiał on mianowicie złożyć przysięgę, że nie będzie spożywać sera, mleka, jaj, mięsa zwierzęcego, drobiu i mięsa zwierząt pełzających²⁹. Wybitny południowofrancuski badacz „kataryzmu” Jean Duvernoy pisze ponadto, że wino „katarzy” pili (niekiedy bardzo) rozwodnione³⁰. Jak więc widać współczesna propozycja gastronomiczna programu „Pays Cathare” w niektórych punktach różni się wyraźnie od religijnego menu „dobrych ludzi”: kilka ważnych produktów spożywczych oferowanych przez dzisiejszych wytwórców (ser, mleko, mięso, drób, wędliny i w pewnym sensie wino) było zakazanych dla przedstawicieli „katarskiej” elity religijnej.

O tym, że program „Pays Cathare” nie działał w społecznej próżni, świadczą przykłady z pierwszej połowy lat 90. cytowane przez Emily McCaffrey. W regionalnym dzienniku „L’Indépendant” z 20.10.1992 r. jeden z langwedockich zespołów rugby został określony następująco: „Duma, odwaga, waleczność [...] wszelkie cechy prawdziwego kataru”³¹, a ćwiczenia wojskowe w pobliżu Carcassonne – według relacji wspomnianej gazety z 10.12.1994 r. – otrzymały kryptonim „Opération Cathare 3”³². W tym samym czasie także lokalna reklama sięgnęła po skojarzenia z „katarami”: można było kupić abażury w kolorze „katarskiej zieleni”³³ i proszek do prania, do nabycia którego zachęcano następująco: „W regionie Midi-Pyrénées³⁴ masz wyjątkowy wybór: 12 zamków katarskich i 8 odmian Ariela”³⁵.

²⁷ Tamże.

²⁸ <http://www.aude.fr/259-gastronomie-pays-cathare.htm#par1057> [9.07.2015].

²⁹ *Item facietis hoc votum deo, quod nunquam comedetis scienter nec voluntarie caseum nec lactem, ovum, nec carnem avium reptilium nec bestiarum prohibitam per dei ecclesiam, Rytuał łaciński*, 13, 39-42; wydanie: *Rituel cathare*, Ch. Thouzellier (red.), Paris 1977.

³⁰ J. Duvernoy, *Religia katarów*, cyt. wyd., s. 195.

³¹ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie...*, cyt. wyd., s. 127.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Region sąsiadujący od wschodu z regionem Langwedocja-Roussillon, czyli z tym, w skład którego wchodzi departament Aude.

³⁵ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitanie...*, cyt. wyd., ss. 127-128.

* * *

Podsumowując, należy powiedzieć, że konstruowanie czy tworzenie się współczesnej tożsamości okcytańskiej ma swoją specyfikę, jeśli chodzi o wykorzystanie „materii katarskiej”. Jest nią, zarówno w przypadku działań silnie zinstytucjonalizowanych (departamentalny program „Pays Cathare”), jak i bardziej spontanicznych (artykuły prasowe, nomenklatura zawodowa, reklama) łączenie „katarów” m.in. z rzeczami, które były z nimi związane luźno (jak zachowane średniowieczne zamki czy katolickie opactwa), niezwiązane wcale (jak abażury czy proszek do prania), a nawet, które były przez tych dysydentów religijnych stanowczo odrzucane (produkty mięsne i wędliny³⁶).

Nurt krytyczny współczesnej historiografii „kataryzmu”

Ostatnim analizowanym przeze mnie współczesnym kontekstem dotyczącym „katarów” jest historiografia. Chodzi tu o najnowszy nurt badań nad „kataryzmem”, powstały pod koniec lat 90. XX wieku i zwykle nazywany „krytycznym” lub „dekonstrukcjonistycznym”³⁷. Dla niniejszych rozważań ważne jest to, że ustalenia badaczy, których można zaliczyć do historiografii dekonstrukcjonistycznej „kataryzmu” – przede wszystkim Monique Zerner³⁸, Juliena Théry’ego³⁹, Uwe Brunn⁴⁰ czy Marka Gregory’ego Pegga⁴¹ – prowa-

³⁶ Tak o zakazie spożywania mięsa przez „katarów” pisze współczesny badacz: „Ten zakaz jest absolutny. Złamanie go powoduje utratę łaski chrztu [tj. *consolamentum* – M.D.] i zmusza jednocześnie do poddania się pokucie i ponownemu pocieszeniu”. J. Duvernoy, *Religia katarów*, cyt. wyd., s. 193.

³⁷ Na temat historiografii krytycznej „kataryzmu” zob.: M. Roquebert, *Le „déconstructionisme” et les études cathares*, w: M. Aurell (red.), *Les cathares devant l’histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors 2005, ss. 105-133; J.-Ph. Marcoux-Fortier, „*Ritus hereticorum*”. *Les rites de l’hérésie des „bons hommes” comme construction cléricale au sein de deux registres d’Inquisition (Albi, 1286-1287 et 1299-1300)*, Québec 2011, ss. 21-26; <http://theses.ulaval.ca/archimede/fichiers/27725/27725.pdf> [9.07.2015]; M. Dobkowski, *Średniowiecze bez katarów? Najważniejsze nurty...*, cyt. wyd., ss. 204-211.

³⁸ M. Zerner (red.), *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’Inquisition*, Nice 1998; M. Zerner (red.), *L’histoire du catharisme en discussion. Le „concile” de Saint-Félix (1167)*, Nice 2001.

³⁹ J. Théry, *L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e–début du XIV^e siècle)?*, „*Heresis*” 36-37/2002, ss. 75-117; J. Théry, *Les hérésies du XII^e siècle au début du XIV^e siècle*, w: M.-M. de Cevins, J.-M. Matz (red.), *Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449)*, Rennes 2010, ss. 373-386.

⁴⁰ U. Brunn, *Des contestataires aux „cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l’inquisition*, Paris 2006.

⁴¹ M. G. Pegg, *The Corruption of Angels. Heresy. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton 2001; M. G. Pegg, *Historiographical essay on Cathars, Albigenses and good men of Languedoc*, „*Journal of Medieval History*” 27/2001, ss. 181-195; M. G. Pegg, *A Most Holy War. The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford 2008 (polskie wyd.: *Najświętsza wojna. Krucjata przeciwko albigensom i bój o chrześcijaństwo*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2010).

dzą wprost do podważenia „kataryzmu” jako realnego zjawiska religijno-historycznego i unieważnienia go jako przedmiotu badań. Wspomniani już badacze, a także inni przedstawiciele tego nurtu badań podają w wątpliwość najważniejsze cechy „kataryzmu” ustalone przez historiografię tradycyjną, mianowicie: nazwę „katarzy” (przede wszystkim w odniesieniu do heretyków południowofrancuskich, ale i do całej tej formacji religijnej), doktrynę dualistyczną oraz istnienie rozległej i zhierarchizowanej organizacji kościelnej.

Jeśli chodzi o zanegowanie określeń „katar”, „katarski”, „kataryzm” dla definiowania omawianej tu formacji religijnej, za przykład niech posłużą rozważania francuskiego historyka Julien’a Théry pochodzące z artykułu *L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e–début du XIV^e siècle)?*⁴². Autor oparł swój wywód przede wszystkim na źródłach inkwizycyjnych, które według przedstawicieli historiografii krytycznej mogą dostarczyć najwięcej niezniekształconych informacji na temat zachowań i poglądów średniowiecznych dysydentów religijnych. Théry odwołuje się mianowicie do dokumentów inkwizycji z Albi z lat 1286-1287 i 1299-1300, do protokołów inkwizytora Geoffroy d’Ablis działającego we Foix w latach 1308-1309 oraz do tego samego typu dokumentów pozostawionych przez inkwizytora Jacques’a Fourniera prowadzącego śledztwa w Pamiers w latach 1318-1325, a także do ustaleń amerykańskiego badacza Marka Gregory’ego Pegga, który w swojej pracy *The Corruption of Angels*⁴³ zbadał życie społeczne Langwedocji na podstawie dokumentów wielkiego śledztwa z lat 1245-1246 prowadzonego w Tuluzie przez dwóch inkwizytorów: Bernarda de Caux i Jeana de Saint-Pierre⁴⁴. Jaka jest opinia francuskiego historyka w kwestii określania przedstawicieli tej dysydencji religijnej – która nie była ani waldenśka, ani begińska – mianem „katarskiej”? Mówi on na ten temat wyraźnie: „Co do kwestii określania heretyków i treści ich odstępstw, należałoby pewnego dnia zrezygnować z mówienia o »katarach« i »kataryzmie«”⁴⁵.

Jakie racje, według Julien’a Théry, przemawiają za tak radykalnym stanowiskiem? Argumentuje on w tym względzie następująco: „Trzeba powtórzyć: u żadnego inkwizytora, w żadnym oskarżeniu, w żadnym świadectwie przed langwedocką Inkwizycją nie znajdujemy tego słowa [„katar” – M.D.], które jest po prostu nieobecne w archiwach prześladowania. Odnajdziemy je tylko w źródłach uczonych, które przypisują dysydencji książkowe koncepcje swoich autorów (i nie odnoszą się nigdy bezpośrednio do herezji z Langwedocji, lecz do tych z Nadrenii lub Włoch)”⁴⁶. A zatem francuski historyk

⁴² J. Théry, *L’hérésie des bons hommes...*, cyt. wyd., ss. 75-117.

⁴³ M.G. Pegg, *The Corruption of Angels...*, cyt. wyd.

⁴⁴ J. Théry, *L’hérésie des bons hommes...*, cyt. wyd., s. 81.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 80.

zwraca uwagę na dwa aspekty. Po pierwsze, podkreśla, że słowo „katar” nie występuje w langwedockich dokumentach inkwizycyjnych, tzn. nie ma go w źródłach stosunkowo bliskich życia heretyków. Po drugie, jeśli nawet je znajdujemy, to tylko w świadectwach polemicznych (najbardziej narażonych na zniekształcenie przez erudycyjną, „książkową” wiedzę autorów), a i to spoza obszaru Langwedocji.

Jednak Julien Théry idzie dalej w swojej krytyce podstawowego pojęcia historiografii tradycyjnej „kataryzmu”. Proponuje on nową nazwę na „dysydencję religijną, która nie jest ani waldeńska, ani begińska”, mianowicie: „herezja dobrych ludzi”⁴⁷. Twierdzi on bowiem, że określenie „dobrzy ludzie” „stanowi ślad rzeczywistego życia dysydencji, który zachował się mimo zniekształceń dokonanych przez inkwizycję”⁴⁸.

Co do podważenia doktryny dualistycznej „katarów” (najbardziej charakterystycznej cechy tej formacji religijnej według ujęcia tradycyjnego) przez historiografię krytyczną, odwołajmy się tu do ustaleń amerykańskiego historyka, wspomnianego już Marka Gregory’ego Pegga. W swojej pracy *Najświętsza wojna. Krucjata przeciwko albigenom i bój o chrześcijaństwo*, przypisując poglądy nurtu tradycyjnego – z wyraźnie wyeksponowaną doktryną dualistyczną⁴⁹ – pewnej rozmówczyni, ocenia on je następująco: „wyjaśniłbym jej grzecznie, że cała jej wiedza o katarach, włącznie z ich nazwą, jest czystą fantazją. Dowiedziałyby się ode mnie, że przez ponad sto lat badań zarówno nad samą herezją, jak i skierowaną przeciw nią krucjatą uczeni nie tyle popełniali pewne błędy bądź kierowali się niewłaściwymi założeniami, ile raczej krańcowo, szokująco się mylili”⁵⁰.

Taki stosunek do dualizmu „katarskiego” ze strony amerykańskiego badacza jest zapewne skutkiem przeprowadzonych przez niego badań rękopisu 609 z Biblioteki Miejskiej w Tuluzie, o których pisał on w swojej książce *The Corruption of Angels*. Wspomniany manuskrypt to dokument ważny dla historyków, gdyż rejestruje rezultaty wielkiego śledztwa z lat 1245–1246, o czym wspominałem już wcześniej. Znaczenie tego świadectwa polega na tym, że po pierwsze zeznania w nim zapisane zostały złożone zaledwie rok po upadku Montségur, a po drugie, ponieważ mamy tu do czynienia ze źródłem masowym, czyli mówiącym o poglądach i zachowaniach ponad 5 tys.

⁴⁷ Tamże, ss. 82–83.

⁴⁸ Tamże, s. 83.

⁴⁹ „Kataryzm zazwyczaj pojmuje się jako dualistyczną formę chrześcijaństwa, z kosmosem przeciętym wielką otchłanią, z której aktywny, zły Diabeł (inaczej: zły Bóg) manipuluje naszym światem, podczas gdy bierny dobry Bóg spokojnie rezyduje w niebie. Ciało i dusza, duch i materia są nieodwołalnie rozdzielone. Codziennność człowieka jest nieodwzajemnioną tęsknotą za obojętnym bóstwem: aby móc ją znieść, trzeba praktykować opanowanie w myśli i uczynkach”. M.G. Pegg, *Najświętsza wojna...*, cyt. wyd., s. 8.

⁵⁰ Tamże.

osób w ten czy inny sposób związanych z dysydencją katarską i walderńską⁵¹. Jakie wnioski na temat dualistycznych przekonań „katarów”/„dobrych ludzi” wyciąga Pegg na podstawie tego „największego pojedynczego dochodzenia przeprowadzonego w najkrótszym możliwym czasie w skali całego europejskiego średniowiecza”?⁵² Opinia amerykańskiego autora brzmi następująco: „Żadna systematyczna filozofia dualistyczna nie przenika przekonań wyznawanych przez wszystkich tych mężczyzn i kobiety; wydaje się raczej, że zamiast ważnych uogólnień zaprotokołowano w Saint-Sernin⁵³ garść mglistych ogólników”⁵⁴.

Do kwestii poglądów dualistycznych średniowiecznych „katarów” odnosi się także Julien Théry, pisząc, że spójna i wyrazista doktryna dualistyczna wspomnianych dysydentów religijnych jest prędeż wytworem polemistów kościelnych niż samych heretyków: „Opisy zredagowane w średniowieczu przez duchownych, czy byłyby to traktaty, kazania, czy podręczniki inkwizytorów, przedstawiają herezję zawsze jako zespół dobrze wyartykułowanych idei, głównie dualistycznych. Lecz teksty te, przy całej ścisłości, mogą wykazać jedynie coś innego: głęboki antydualizm ich autorów i Kościoła – antydualizm stale narastający od XI wieku, do tego stopnia, by na początku XIII wieku odnajdować potencjalną herezję we wszelkim zachowaniu lub dyskursie, który choć trochę kontestował autorytet instytucji kościelnej”⁵⁵.

Z kolei francuski badacz Uwe Brunn w swojej pracy na temat dyskursu antyheretyckiego w Nadrenii od początku XII do połowy XIII wieku⁵⁶ próbuje wyjaśnić m.in. to, w jaki sposób w kościelnej narracji antyheretyckiej mógł pojawić się motyw dualizmu. Píše on mianowicie, że opat benedyktyński Eckbert z Schönaue w swoim traktacie *Liber contra hereses katarorum* (1163-1164), łącząc informacje o znanych sobie heretykach z wiedzą erudycyjną, pochodzącą przede wszystkim z pism św. Augustyna, mógł stworzyć antyheretycki dyskurs „katarski”. Ważnym jego aspektem był dualizm, wyrażający się w ascezie pokarmowej (unikanie spożywania mięsa) i wyrzeczeniu się małżeństwa⁵⁷.

I wreszcie, jeśli chodzi o podanie w wątpliwość trzeciej ważnej cechy „kataryzmu”, to znaczy rozległej i zhierarchizowanej organizacji kościelnej, to tak na ten temat pisze cytowany już Julien Théry: „Nawet jeśli nie można dojść do żadnego ostatecznego wniosku, jest bardzo mało prawdopodobne, że dokumentacja ta [tj. źródła inkwizycyjne – M.D.] pozwoli podtrzymać

⁵¹ M.G. Pegg, *Najświętsza wojna...*, cyt. wyd., ss. 3 i 20-27.

⁵² M.G. Pegg, *The Corruption of Angels...*, cyt. wyd., s. 3.

⁵³ W romańskim klasztorze opactwa Saint-Sernin w Tuluzie inkwizytorzy przeprowadzali przesłuchania.

⁵⁴ M.G. Pegg, *The Corruption of Angels...*, cyt. wyd., s. 79.

⁵⁵ J. Théry, *L'hérésie des bons hommes...*, cyt. wyd., s. 77.

⁵⁶ U. Brunn, *Des contestataires aux „cathares”...*, cyt. wyd.

⁵⁷ Tamże, ss. 317-321, 364.

ideę Kościoła »katarskiego«⁵⁸. Wtórzuje mu Mark Gregory Pegg: „żadna rozbudowana międzynarodowa organizacja heretycka nie została wykryta przez dwóch dominikanów [tj. przez inkwizytorów Bernarda de Caux i Jeana de Saint-Pierre – M.D.], ani – bez względu na to, jak wiele razy czytamy rękopis 609 – »Kościół katarski« nie zostanie odnaleziony przez współczesnych historyków”⁵⁹. Przedstawiciele historiografii krytycznej swój sceptycyzm wobec istnienia zhierarchizowanego i rozległego Kościoła „katarskiego” oparli nie tylko na podstawie świadectw inkwizycyjnych, lecz także na podważeniu autentyczności jednego z najważniejszych źródeł „kataryzmu”, mianowicie *Charte de Niquinta* (*Dokumentu Niketasa*). Takie stanowisko zajęła Monique Zerner w pracy zbiorowej przedstawiającej dyskusję nad wspomnianym świadectwem⁶⁰. Dla porządku tylko chcę przypomnieć, na czym polega znaczenie *Charte de Niquinta* dla badań nad „kataryzmem”. To świadectwo pochodzenia „katarskiego” dowodzi istnienia dobrze rozwiniętego i zorganizowanego ruchu „katarów” w Langwedocji już pod koniec XII wieku, a także potwierdza wpływy wschodnich dualistów na wspomnianą formację religijną: Niketas, biskup bogomilski wywodzący się z nurtu dualizmu radykalnego, miał wyświęcić biskupów „katarskich” oraz ustanowić diecezje „katarskie”.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na to, że przedstawiciele historiografii krytycznej w swojej próbie podważenia „kataryzmu” jako rzeczywistego zjawiska religijno-historycznego idą bardzo daleko: można wskazać artykuł jednego z jej reprezentantów, w którym historia herezji średniowiecznych przedstawiona jest już bez formacji religijnej nazywanej tradycyjnie „katarską”⁶¹.

* * *

Jak można było się przekonać, najbardziej charakterystyczną cechą historiografii jako metody wykorzystującej „materię katarską” jest to, że ma ona możliwość zanegowania ważnych aspektów „kataryzmu” (nazwy „katarzy”, dualistycznej doktryny, istnienia rozległej i zhierarchizowanej organizacji kościelnej) lub nawet podważenia go w całości jako realnego zjawiska religijno-historycznego. Ustalenia historyków mogą więc doprowadzić do takiej sytuacji, że w kartkowych katalogach bibliotecznych nie uda nam się już odszukać hasła „katarzy”, a w katalogu elektronicznym w miejscu, gdzie powinno się ono znajdować, przeczytamy: „nie znaleziono”.

Jednak, jak to dobrze widać także w przypadku ustaleń historiografii krytycznej „kataryzmu”, ostateczne zanegowanie istotnej cechy jakiegoś

⁵⁸ J. Théry, *L'hérésie des bons hommes...*, cyt. wyd., s. 81.

⁵⁹ M.G. Pegg, *The Corruption of Angels...*, cyt. wyd., s. 130.

⁶⁰ M. Zerner, *La Charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650-1660*, w: M. Zerner (red.), *L'histoire du catharisme en discussion...*, cyt. wyd., ss. 203-248.

⁶¹ J. Théry, *Les hérésies du XII^e siècle au début du XIV^e siècle*, cyt. wyd., ss. 373-386.

zjawiska historycznego lub jego samego w postępowaniu badawczym nie następuje automatycznie, poprzedza je zwykle dyskusja. Tak też stało się i w omawianej sytuacji: można wskazać przynajmniej kilka ważnych publikacji, których autorzy podjęli dyskusję z tezami „dekonstrukcjonistów”⁶².

Wnioski

Podsumowując całość rozważań, można powiedzieć, że każdy z trzech współczesnych wspomnianych tu kontekstów, w których mówi się o „katarach” czy „kataryzmie”, posługuje się na swój sposób wiedzą historyczną na temat tej formacji religijnej. Autorzy literatury popularnej podchodzą do „materii katarskiej” selektywnie, to znaczy wybierają te jej elementy, które są potrzebne przy redagowaniu opowieści. Odwrotnie dzieje się w złożonym procesie konstruowania/tworzenia się współczesnej tożsamości okcytańskiej: tu definicja tego, co „katarskie” zostaje rozciągnięta nawet na wytwory czy zjawiska, które z „katarami” nie miały nic wspólnego, a nawet były przez nich zdecydowanie odrzucane (spożywanie mięsa). Jeśli chodzi o historiografię, tu sytuacja jest szczególna, gdyż historiografia stanowi podstawę naukowej wiedzy na temat „katarów”. Nic więc dziwnego, że może ona (po merytorycznej dyskusji badaczy) całkowicie zakwestionować istnienie zjawiska religijnego-historycznego, jakim był „kataryzm”.

Końcowa refleksja na temat stosunku teraźniejszości do przeszłości na przykładzie formacji religijnej nazywanej tradycyjnie „kataryzmem” byłaby więc taka, że ta pierwsza (tj. teraźniejszość) ma prawie nieograniczone możliwości posługiwania się tą drugą (czyli przeszłością).

Mariusz Dobkowski – Is “CATHARISM” A PHENOMENON OF THE PAST? A FEW OBSERVATIONS ON THE INTERPENETRATION OF THE PRESENT AND HISTORY

The author analyses how three cultural contexts: contemporary popular literature, regional Occitan identity and the newest historiography (i.e. its critical trend) shape the contemporary image of “Catharism.” The scholar refers to “Catharism” in the area of today’s southern France only. In conclusion he states that each of the mentioned contexts uses the knowledge of “Catharism” in a different way: contemporary popular literature selects “Cathar” motifs,

⁶² Zob. m.in. analizę formalną *Charte de Niquinta*, która odrzuciła hipotezę o nowożytnym fałszerstwie tego dokumentu i potwierdziła jego pochodzenie średniowieczne: J. Dalarun i in., *La Charte de Niquinta, analyse formelle*, w: M. Zerner (red.), *L’histoire du catharisme en discussion...*, cyt. wyd., ss. 135-201 oraz próbę odparcia najważniejszych punktów historiografii krytycznej: M. Roquebert, *Le „déconstructionisme” et les études cathares*, cyt. wyd., ss. 105-133.

regional Occitan identity extends the definition of “Catharism” even to things not related to “Catharism,” and contemporary historiography tries to negate “Catharism” as a real religious phenomenon.

DIANA OBOLEŃSKA, MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański

Instytut Ruscystyki i Studiów Wschodnich

Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862-1944)

Etap pierwszy: Teozofia

Postać Hilmy af Klint, szwedzkiej malarki urodzonej w 1862 i zmarłej w 1944 r., w ostatnim czasie staje w centrum zainteresowania nie tylko historyków sztuki, ale również badaczy XX-wiecznego europejskiego ezoteryzmu¹. Trudno się temu dziwić, bowiem zarówno jej twórczość, ponad wątpliwość zwiastująca narodziny abstrakcjonizmu², jak i sama Klint to zjawiska wyjątkowe, które dopiero teraz odsłaniają swoje tajemnice. Dzieje się tak nieprzypadkowo, ponieważ artystka zastrzegła w testamencie, że jej dzieła mogą zostać upublicznione dopiero wiele lat po jej śmierci³. Ta zaskakująca klauzula tajności wynikała z głębokiego przekonania Klint, że świat nie zrozumie przesłania jej mistycznych prac przed upływem wyznaczonego terminu, a to zrozumienie miało być kluczowe, by wypełniła się duchowa misja, której podjęła się artystka.

¹ Temat ezoterycznych kontekstów twórczości Hilmy af Klint poruszano m.in. na konferencji „Enchanted Modernities: Theosophy and the Arts in the Modern World”, która odbyła się w Amsterdamie we wrześniu 2013 r. Zob. np. wystąpienia Tessel M. Baudin, *Hilma af Klint, metaphysical empiricism, and the iconography of Theosophy* oraz Caroline Levander, *The spiritual ideas of Hilma af Klint: A reading of the system of symbols in her paintings*, <http://www.york.ac.uk/history-of-art/amsterdam-theosophy-conference/> [29.06.2016].

² Prace Klint o charakterze abstrakcyjnym pojawiają się kilka lat przed słynnymi obrazami malarzy uznanych za ojców tego nurtu: Wassilego Kandinskiego, Kazimierza Malewicza, Pieta Mondriana czy Františka Kupki.

³ Dane biograficzne pochodzą przede wszystkim z artykułów zamieszczonych w albumie *Hilma af Klint – A pioneer of Abstraction*, I. Müller-Westermann i J. Widoff (red.), Moderna Museet, Stockholm 2013.

Właśnie dlatego pierwsza publiczna wystawa, obejmująca zaledwie ułamek prac Szwedki, miała miejsce dopiero w 1986 r., 42 lata po śmierci artystki, w Los Angeles County Museum of Art w ramach słynnej wystawy *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985*⁴, gdzie tytułową duchowość w sztuce, obok prac wielkich abstrakcjonistów, reprezentowały obrazy nieznanej nikomu pionierki tego nurtu.

Kolejne wystawy, które odbyły się niedawno – w 2013 r. – w Sztokholmie, Berlinie i Maladze, prezentowały już znacznie większą część jej dorobku. Zorganizowano je w ramach zakrojonego na szeroką skalę projektu, którego celem było badanie i upowszechnianie niezwyklej twórczości Klint. Jej spuścizna, zachowana szczęśliwie w dobrym stanie, to ponad tysiąc obrazów (w tym część wielkoformatowych), ponadto rysunki i szkice oraz ponad sto tomów dzienników stanowiących około 26 000 stron tekstu, w których artystka dała bardzo szczegółowe świadectwo swoich duchowych doświadczeń, tłumacząc dzieje powstania poszczególnych prac i przedstawiając ich skrupulatną egzegezę⁵. Te dokumenty mają wyjątkową wartość poznawczą ze względu na charakter dzieł Klint. Jej obrazy pochodzące z okresu, który umownie będziemy nazywać etapem teozoficznym (od 1906 do 1908 r.) oraz antropozoficznym (od 1912 r.), są efektem trwających przez wiele lat mistycznych doświadczeń, które stały się udziałem artystki. Powstawały one podczas mediumicznych transów, jako „rysunki automatyczne”, w rezultacie duchowego przekazu płynącego od niewidzialnych Mistrzów⁶. Dlatego tę ogromną kolekcję obrazów, rysunków i dzienników należy traktować jako całość: rodzaj specjalnego przesłania w odcinkach skierowanego (za pośrednictwem medium) do ludzkości czy też korespondencję z wyższych wymiarów, wyrażoną w języku symboli.

Kontakty z istotami duchowymi, profetyczne transy, transgresje świadomości itp., stanowiące wyjątkowy, ale jednak stale powtarzający się element kultury spotykany pod każdą szerokością geograficzną i w każdej epoce, to fenomen, który objawił się z wyjątkową mocą w kulturze europejskiej przełomu XIX i XX wieku. Wtedy to mamy do czynienia z „okultystycznym syndromem”⁷, zjawiskiem które po raz pierwszy w historii przybrało skalę

⁴ *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985*, red. M. Tuchman i S. Barron, Los Angeles and New York 1986.

⁵ Zob. wykład Gertrud Sandqvist pt. *Hilma af Klint: When Spirits are guiding Your Hand*, www.youtube.com/watch?v=dbKcVXLON28 [29.06.2015].

⁶ W jednym z dzienników artystka wyjaśniała, że obrazy te powstawały bez żadnych wstępnych szkiców. Klint twierdziła, że pracowała bardzo szybko i pewnie, bez jakichkolwiek poprawek, chociaż do końca nie miała pojęcia, co obrazy te będą przedstawiać. I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future: Hilma af Klint – A Pioneer of Abstraction in Seclusion*, w: *Hilma af Klint – A pioneer...*, cyt. wyd., s. 38.

⁷ To określenie zaproponował Tadeusz Klimowicz. Zob. T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992.

masową. Oddziaływanie tego zjawiska na sztukę XX wieku nie budzi dziś wątpliwości⁸. Przypadek Klint jest częścią tego fenomenu, który warto prześledzić z uwagą, w nim bowiem jak w soczewce skupiły się najważniejsze cechy duchowych poszukiwań przełomu wieków.

Hilma af Klint pochodziła ze szwedzkiej arystokracji. Urodzona w Sztokholmie, tam właśnie, jako jedna z pierwszych kobiet w Europie, ukończyła Akademię Sztuk Pięknych. W pierwszym, „klasycznym” okresie twórczości, trwającym do 1906 r., była przede wszystkim pejzażystką i portrecistką. Mieszkając i tworząc w samym sercu stolicy, Klint pozostawała jednak w cieniu swoich kolegów malarzy. Jej pozycja była w sposób typowy dla tej epoki zdeterminowana przez płeć. W drugiej połowie XIX wieku artystki uznawane za niezdolne do oryginalnej twórczości, sprawdzać się miały doskonale jako kopistki i naśladowniczki. Akademia sztuk pięknych przyjmowała kobiety z powodów całkiem odmiennych niż mężczyźni. Zakładano, że malarstwo jest dla kobiet wysublimowanym hobby, umiejętnością, którą mogą pochwalić się w tzw. towarzystwie, akademia zaś jest dla nich wyłącznie szkołą techniki. Nikt w świecie sztuki nie traktował kobiet jako potencjalnej konkurencji dla mężczyźni, stanowiły one w pewnym sensie odrębną kategorię. Klint do 44. roku życia podporządkowywała się tym społecznym oczekiwaniom, będąc zresztą autorką bardzo dobrych realistycznych pejzaży i portretów oraz roślinnych akwarel, a następnie, w wyniku duchowych doświadczeń, wstąpiła na drogę eksperymentu, który dał początek europejskiej abstrakcji XX wieku.

Klint, jak wiele osób z jej pokolenia i klasy społecznej, fascynowała się spirytyzmem, mediumizmem i teozofią, gdy te u schyłku lat 70. XIX wieku brawurowo wkroczyły na europejskie salony. Dla szwedzkiej malarki przełomowy okazał się rok 1896, gdy regularnie zaczęła praktykować tak zwane „pismo automatyczne” i „rysunek automatyczny” oraz współorganizować seanse spirytystyczne⁹. Należy zaznaczyć, że Klint traktowała te zajęcia z ogromną powagą. Była to forma aktywności, która nie tylko zaspokajała

⁸ Na ten temat zob. np. artykuły zamieszczone w tomach serii „Światło i ciemność” (*Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, t. 1, red. E. Biernat, Gdańsk 2001; *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. 2, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006; *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. 3, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009; *Światło i ciemność. Ezoteryzm w kulturze XX i XXI wieku*, t. 4, red. K. Rutecka, M. Rzeczycka, Gdańsk 2012; *Światło i ciemność. Podróż inicjacyjna – Podróż metafizyczna – Podróż ezoteryczna*, t. 5, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014; *Ciemność i światło*, t. 6, red. K. Arciszewska, K. Rutecka, Gdańsk 2015) oraz w monografiach: D. Oboleńska, *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009; tejże, *De Imaginatione. О эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века*, Gdańsk 2014; M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010.

⁹ Nie były to pierwsze seanse Hilmy af Klint. Początek jej zainteresowań spirytystycznych datuje się na koniec lat 70. XIX wieku. Zob. I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future...*, cyt. wyd., s. 38.

jej potrzeby duchowe, ale stanowiła również specyficzną odpowiedź na pytania o miejsce i rolę kobiet, a także o jej własną drogę rozwoju jako kobiety i artystki jednocześnie.

Sytuacja rodzinna Hilmy af Klint – trwająca wiele lat przewlekła choroba matki – sprawiła, że artystka pozostała stanu wolnego, co wydaje się w tym przypadku symptomatyczne. Jej najbliższe otoczenie stanowiły przede wszystkim kobiety, podobnie jak ona od dawna zainteresowane teozofią i mediumizmem¹⁰. Tak powstała ezoteryczna grupa „De Fem” (Pięć), w skład której weszły Klint, Anna Casel, także malarka, oraz Sigrid Hedman, Mathilde N. i Cornelia Cederberg¹¹. Wszystkie członkinie tej nieformalnej grupy inicjacyjnej pochodziły z tej samej klasy społecznej. Były to stosunkowo zamożne, wykształcone kobiety, o dużych potrzebach duchowych, których – podobnie jak w przypadku wielu przedstawicieli tego pokolenia – nie były w stanie zaspokoić pogrążone w kryzysie oficjalne instytucje religijne.

Spotkania „Pięciu” odbywały się raz w tygodniu w mieszkaniu Klint, w specjalnie przeznaczonym do tego celu pokoju z ołtarzem. Centralne miejsce zajmował tam niewielki krzyż, który zresztą jest stale powtarzającym się elementem obrazów szwedzkiej artystki. Nad ołtarzem wisiał obraz przedstawiający Jezusa. Dekoracje ołtarza subtelnie nawiązywały do symboliki różokrzyżowej¹², bardzo popularnej wśród europejskich ezoteryków przełomu wieków¹³.

Przebieg każdego ze spotkań został szczegółowo opisany we wspomnianych dziennikach¹⁴. Zgodnie z relacją uczestniczek podczas seansów grupa otrzymywała przesłania od Wielkich Mistrzów noszących znaczące imiona Gregor, Clemens, Amaliel, Ananda i Esther. Przekaz miał formę obrazów, które zgodnie z wolą owych duchowych istot miały w odpowiednim czasie zostać ujawnione innym ludziom jako szczególnej wagi kompendium wiedzy czy też instrukcja pozwalająca zrozumieć prawdę o Wszechświecie i człowieku jako istocie będącej częścią tego Wszechświata.

Zarówno idee wyrażone w dziennikach, jak i symbolika obrazów, które powstały w wyniku spotkań „Pięciu”, w sposób wyraźny odwołują się do myśli teozoficznej, a w okresie późniejszym – po 1912 r. – do antropozoficznej.

¹⁰ Maria Carlson, badaczka dziejów Towarzystwa Teozoficznego, zwraca uwagę na znaczną przewagę kobiet w szeregach tej formacji. Zob. M. Carlson, *NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1975-1922*, Princeton, NJ 1993, s. 62.

¹¹ Zob. I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future...*, cyt. wyd., s. 41.

¹² Zob. fotografię zamieszczoną w: *Hilma af Klint – A pioneer...*, cyt. wyd., s. 123.

¹³ Symbolikę różokrzyżową eksploatują na przełomie wieków różne grupy inicjacyjne odwołujące się do tradycji ezoterycznego chrześcijaństwa. O inspiracjach różokrzyżowych w przedrewolucyjnej Rosji zob. np. Г. Нефедьев, *Русский символизм и розенкрейцеровство (статья первая)*, „Новое Литературное Обозрение” 51/2001; tegoż, *Русский символизм и розенкрейцеровство (статья вторая)*, „Новое Литературное Обозрение” 56/2002.

¹⁴ Na razie znamy tylko niewielkie fragmenty tych dzienników. Całość została zdigitalizowana, ale nadal trwa naukowe opracowywanie tych dokumentów. Zob. G. Sandqvist, *Hilma af Klint: When Spirits...* [29.06.2015].

Teozofia w wydaniu Heleny Bławatskiej, rosyjskiej poddanej, pochodzącej z arystokratycznej rodziny o niemieckich korzeniach, współzałożycielki w 1875 r. Towarzystwa Teozoficznego¹⁵, była eklektyczną koncepcją, która łączyła w jedną całość rozmaite systemy religijne Zachodu i Wschodu. Świadoma specyficznych uwarunkowań swojej epoki, w której kult naukowego poznania toczył walkę z coraz bardziej dającymi o sobie znać potrzebami ducha, Bławatska odżegnywała się jednak od myśli o powołaniu nowej religii. Żonglując pojęciami należącymi do różnych oficjalnych tradycji religijnych i nurtów ezoterycznych, Rosjanka stworzyła ruch społeczny, który nie tylko w bardzo szybkim tempie rozprzestrzenił się na świecie, ale także dał początek wielu nurtom postteozoficznym, takim jak Czwarta Droga, Antropozofia, Agni Joga i inne¹⁶.

Hasło teozofów „No Religion Higher Than Truth” odwoływało się do jednej prawdy i tradycji duchowej, łączącej wszystkie religie i wierzenia. Wiedza o tej uniwersalnej, wieczystej prawdzie płynąć miała od tajemniczych Mahatmów. Byli to, jak przekonywała Bławatska, członkowie Białego Bractwa – istoty znajdujące się na wyższym poziomie rozwoju – którzy za jej pośrednictwem (wybranej ze względu na unikalne przymioty ducha), przekazywali światu przesłania niezbędne dla przyszłości naszej cywilizacji. Główne dzieła Bławatskiej, takie jak *Izyda odsłonięta* czy *Tajna doktryna*, miały być właśnie spisanyimi słowami Mahatmów. Należy zaznaczyć, że ten rodzaj twórczości natchnionej (czy może lepiej byłoby powiedzieć, inspirowanej przez Wielkich Mistrzów) stał się bardzo popularny wśród teozofów¹⁷. Były to jednak przede wszystkim formy pisma automatycznego, a nie rysunku automatycznego czy malarstwa automatycznego, które praktykowała Klint.

Jednym z konceptów teozofii, który bez wątpienia odegrał kluczową rolę w twórczości Hilmy af Klint, była teoria ewolucji, rozumiana wszakże w niedarwinowski sposób. Bławatska roztaczała wizję żywego kosmosu, złożonego z niezliczonych energii i istot. Istoty te pełniły różne role w hierarchii bytów, jednak wszystkie zajmowały jednakowo ważne miejsce w żywej sieci

¹⁵ Na temat Bławatskiej zob.: np. S. Cranston, *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York 1993; A. Сенкевич, Елена Блаватская. Между светом и тьмой, Москва 2012.

¹⁶ To wielowątkowe zjawisko kultury końca XIX – początku XX wieku doczekało się obszernych opracowań, np. wspomnianych rozpraw S. Cranston (*HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky...*, cyt. wyd.) i M. Carlson (*NO RELIGION HIGHER THAN TRUTH. A History of the Theosophical Movement...*, cyt. wyd.). Zob. także M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska...*, cyt. wyd., ss. 33-52; też, *Wtajemniczone. Rosyjskie okultystki początku XX wieku*, w: M. Cymborska-Leboda, A. Gozdek (red.), *Kobieta jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku*, Lublin 2008, ss. 81-96.

¹⁷ Można wymienić tu nazwiska Williama Butlera Yeatsa, Alfreda Percy Sinnetta, Władimira Sołowjowa, Kleopatry Christoforowej, Anny Minclowej, Wiery Kryżanowskiej-Rochester, Olgi Antarowej, Jeleny Roerich i wielu innych. Szerzej na ten temat zob. M. Rzeczycka, *Jasnowidzenie i literatura. Przypadek HPB i innych*, „Slavica Wratislaviensia” CLVIII, 2014, *Wielkie tematy w literaturach słowiańskich*, t. 11: *Zmysły*, red. I. Malej, E. Tyszkowska-Kasprzak, ss. 205-215.

wzajemnych powiązań. Kosmiczna ewolucja zakładała rozwój wszystkich bytów, poczynając od najniższych, mineralnych, kończąc na istotach duchowych, stojących w hierarchii znacznie wyżej niż człowiek. W graficznej formie można przedstawić ją jako spiralę, helikoidę lub skorupę ślimaka¹⁸, co znajduje wyraz na wielu obrazach Klint¹⁹.

Teozoficzna wizja dynamiki życia opierała się na skomplikowanym procesie rozwoju wszechświata, polegającym na następstwie wielkich i małych epok, znaczonych okresami rozkwitu oraz upadku ras i cywilizacji²⁰. Zdaniem Bławatskiej świat u schyłku XIX wieku znalazł się właśnie na progu nowej epoki. Stąd miała pochodzić wzmożona duchowa aktywność rozmaitych „nadprzyrodzonych sił”. Był to nieodłączny element kosmicznej ewolucji. Interwencje istot duchowych, stojących w hierarchii bytów na wyższym stopniu rozwoju, miały przygotować ludzi do nadchodzących zmian, m.in. do przejścia człowieka od formy dwupłciowej do formy wyższej – androgynicznej, co także stanowi dominantę prac Klint pochodzących z omawianego okresu. Warto zwrócić uwagę, że na obrazach i rysunkach podejmujących ten wątek obie płcie przedstawione są dość schematycznie jako nagie postacie mężczyzny i kobiety (ludzi aktualnych), które zajmują równoważne pozycje względem centralnej postaci androgyna (człowieka potencjalnego). Każda z tych dwóch postaci odgrywa inną rolę, co podkreślać mają odmienne kolory (kobieta jest zawsze błękitna, mężczyzna żółty²¹), jak i ich gesty. Na jednym z rysunków (*Cat. 70, Evolution No. 4, Group VI, The WUS/ Seven Pointed Star Series, 1908*²²) mężczyzna trzyma w dłoniach kielich, który, jak można przypuszczać, wyraża ideę duchowych poszukiwań św. Graala lub – na innym rysunku z tej serii (*Study for Evolution No. 4, Group VI, The WUS/ Seven Pointed Star Series, 1908*) – ociosany kamień lub oszlifowany kryształ, którym należy przypisać podobne znaczenie²³. Usytuowanie postaci kobiecej, przedstawionej z lekko pochyloną głową, trzymającej jedną rękę przy uchu, a drugą dotykającą czułek ślimaka, wyraża całkiem inną ideę. Jak się wydaje, kobieta z rysunków Klint nie tylko wsłuchuje się w głosy płynące z Wszechświata (dłoń przy uchu), ale i nawiązuje bezpośredni kontakt z kosmicznym życiem, które symbolizuje ślimak. Mężczyzna zatem aktywnie poszukuje Wiedzy

¹⁸ Zob. M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska...*, cyt. wyd., ss. 36-39.

¹⁹ Przede wszystkim w pracach z cyklu „Ewolucja”, należących do wielkiego cyklu „Świątynia”, który powstawał w latach 1906-1916.

²⁰ Szerzej na ten temat zob. M. Rzeczycka, *Minerał – roślina – zwierzę – człowiek. Spirala kosmicznej ewolucji w rosyjskim piśmiennictwie ezoterycznym końca XIX – początku XX wieku*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 2: J. Tymieniecka-Suchanek (red.), *Od humanizmu do posthumanizmu*, Katowice 2014.

²¹ Na temat symboliki kolorów w twórczości Klint zob. I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future...*, cyt. wyd., ss. 41-42.

²² Oznaczenia dzieł Klint podano zgodnie z katalogiem *Hilma af Klint – A pioneer...*, cyt. wyd.

²³ Kielich św. Graala i ociosany kamień to dwa symbole inicjacyjne, często spotykane w inspirowanej ezoterycznie literaturze i sztuce końca XIX – początku XX wieku.

(św. Graal), kształtując siebie i rzeczywistość (ociosany kamień), podczas gdy kobieta, jako istota posiadająca specjalne predyspozycje do tego, by „słuchać i słyszeć”, pełni równie ważną rolę w procesie kosmicznej ewolucji.

Klint w swoich pracach wyraźnie wskazuje, że kolejnym etapem ewolucyjnego rozwoju człowieka jako istoty dwupłciowej i „dwuzadaniowej” jest istota androgyniczna, przedstawiona jako swoista synteza obydwu płci. Z jednej strony postać ta nosi cechy mężczyzny i kobiety, wyrażone poprzez ich połączone duchowe aury w kolorze błękitnym i żółtym, z drugiej – Klint redukuje wymiar fizyczny tej postaci, zajmującej centralne miejsce na wielu jej pracach. Istota androgyniczna z obrazów Klint nie posiada tradycyjnych atrybutów płci. Człowiek potencjalny, antycypowany przez malarstwo szwedzkiej artystki, wstępuje na kolejny etap rozwoju jako istota nowego porządku. Jej dominantę stanowi – zgodnie z koncepcją ewolucji głoszoną przez Bławatską – element duchowy, a nie fizyczny.

Analizując twórczość Klint, warto zwrócić uwagę na wpływ teozofii na sposób myślenia o roli sztuki w kształtowaniu przyszłości. Koncepcja nowej ery zakładała, że na przełomie epok pojawiają się jednostki o specjalnych zdolnościach, które będą inspirować ludzkość do odpowiednich działań. W takiej roli widziała siebie Bławatska oraz jej następcy, a nawet szeregowi teozofowie, którzy chętnie przyjmowali postawę awangardy nowej ludzkości. Rolę proroków nowych czasów mieli odegrać również artyści, jako osoby o szczególnej wrażliwości, potrafiące łatwiej niż inni uzyskać dostęp do „wyższych światów”. Jeśli dodamy do tego niezwykle istotną w koncepcji teozoficznej rolę „pierwiastka kobiecego”, czyniącą z bierności, przypisywanej wówczas kobiecej naturze, jej zasadniczy atut, wówczas otrzymamy sytuację Hilmy af Klint i jej towarzyszek z grupy „Pięciu”.

Spróbujmy zrekonstruować ten sposób myślenia. Rolę proroka w tych przełomowych czasach może (a nawet powinna) pełnić artystka, która dzięki swoim mediumicznym zdolnościom jest predystynowana do przyjęcia przesłania Mistrzów, ale także jako osoba, która posiadała narzędzia (artystyczne) niezbędne do przekazania tego przesłania innym. Ten mesjanistyczny komponent, czyniący z kameralnych seansów misję o znaczeniu globalnym, wymagającą wszakże ogromnego wysiłku psychicznego i fizycznego – o czym wiemy z dzienników Klint²⁴ – był najprawdopodobniej najważniejszą przyczyną, dla której artystka nie zeszła z obranej drogi. Zmiana, która nastąpiła w 1908 r. w związku ze spotkaniem z Rudolfem Steinere, twórcą antropozofii, była jedynie zmianą jakościową, przejściem na wyższy poziom abstrakcji – dosłownie i w przenośni – od biernej wizji (regresywnej, a więc niepożądanego czy nawet szkodliwego, jak będzie przekonywał Steiner) do czynnej postawy, zakładającej świadomą aktywność duchową i wyrastającą z tej aktywności twórczość dla przyszłości.

²⁴ Zob. wykład G. Sandqvist, *Hilma af Klint: When Spirits...* [29.06.2015].

Etap drugi: Antropozofia

Podejmując próbę zgłębienia sensualnej istoty obrazów szwedzkiej malarki, należy pamiętać o specyficznych ograniczeniach, pojawiających się w procesie interpretacji, a co za tym idzie – zrozumienia kontekstu znaczeniowego przedstawionych obrazów. Ograniczenia te wynikają z dwóch istotnych obszarów jakościowych artystycznej wizji Hilmy af Klint. Jeden z nich to odosobnione indywidualne doświadczenie wizyjne, uwypuklające podział na możliwość zobrazowania duchowego języka i brak wspólnej płaszczyzny z inną indywidualną projekcją imaginacyjną. Drugie ograniczenie wynika z możliwego braku zaangażowania w doświadczenia medytacyjne samego badacza. Nawet po pokonaniu ostatniej przeszkody aspekt osobowościowy twórcy pozwala wyłącznie na zbudowanie określonych korelacji i zbieżnych systemów powtarzających się motywów symbolicznych. Taką próbę można podjąć, stosując narzędzia interpretacyjne adekwatne dla systemu antropozoficznego, z którym malarka była zaznajomiona w stopniu znacznym.

Obrazy Hilmy af Klint stanowią zapis „tajemnego czytania” wyższych światów duchowych. Część z nich podlega przemyślanej symbolizacji, część pozostaje wizją nieaktywowaną na poziomie świadomości indywidualnej. Każda z tych ścieżek pełni rolę specyficznego przekazu, działającego na poziomie skojarzeniowym lub intuicyjnym. Drogę tę prezentuje cykl obrazów malarki zatytułowany „Świątynia”. Prace pochodzą z dwóch okresów: od roku 1906 do 1908 Hilma af Klint maluje automatycznie, przenosząc obrazy na płótno jako medium, w drugim okresie (1912-1915) świadomie operuje symbolem i kontekstem znaczeniowym²⁵, inaczej mówiąc, podejmuje próbę semantycznego zakotwiczenia w obszarze doświadczeń duchowych. Zmiana koncepcji twórczej była prawdopodobnie wynikiem jej spotkania w 1908 r. z twórcą antropozofii Rudolfem Steinerem. Rok wcześniej Steiner, jeszcze jako aktywny członek Towarzystwa Teozoficznego, wygłosił cykl wykładów, które później ukazały się pod wspólnym tytułem *Teozofia różokrzyżowców*. Hilma af Klint dokładnie zapoznała się z tą lekturą i miało to swoje wymierne konsekwencje²⁶. Idea współczesnego różokrzyżowstwa²⁷, jak nazywał ją Steiner, prawdopodobnie okazała się kreatywnym systemem znaczeń, w który doskonale wpisywały się doświadczenia mediumiczne malarki. Sam aspekt mediumizmu również podlegał tu procesowi stopniowego uświadamiania

²⁵ *There is no Religion Higher than Truth. A Conversation between Helmut Zander and Iris Müller-Westermann on Spiritualism, Theosophy and Anthroposophy*, w: Hilma af Klint – A pioneer..., cyt. wyd.

²⁶ I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future...*, cyt. wyd., ss. 50.

²⁷ Forma zapisu zgodna z propozycją podaną w R. Steiner, *Teozofia różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996.

i dzielił się na trzy stopnie duchowego wejrzenia w wyższe światy. Bierny mediumizm Steiner negował, widząc w nim brak pracy świadomościowej, a co za tym idzie, brak możliwości wykorzystania tego typu doświadczenia na rzecz rozwoju duchowego. Zanim przyjdzie nam omówić niektóre sekwencje symboliczne, pojawiające się w obrazach Hilmy af Klint, i jak mniemamy, zakorzenione właśnie w antropozoficznym różokrzyżowstwie, niezbędnym staje się wyjaśnienie kilku podstawowych założeń, umożliwiających poprawne dekodowanie szyfrów.

Tak oto Steiner określa swoją propozycję współczesnego chrześcijaństwa: „Wykłady, które rozpoczynamy, noszą tytuł: *Teozofia różokrzyżowców*. Jest to ta sama prastara, a jednak wiecznie nowa, mądrość ujęta w dostosowaną do naszych czasów metodę. [...] Zadanie różokrzyżowca nie polega na odsuwaniu się od świata fizycznego, byłaby to zła sprawa. Jego misją jest właśnie przeduchowanie świata fizycznego”²⁸. Zasadzie tej podporządkowana była podstawowa koncepcja całej antropozofii, jaką zaproponował Steiner, tworząc w roku 1912 Towarzystwo Antropozoficzne. Twórca oparł okultystyczny system osiągnięcia wyższej świadomości duchowej na kontekście chrześcijańskim i to była podstawowa różnica, jaka zaistniała między wschodnim aspektem teozoficznym a zachodnim kluczem antropozoficznym.

Ścieżka, po której kroczył uczeń antropozofii, zakładała uświadomienie odpowiedniego systemu duchowej budowy człowieka i wyższych światów. „Określmy więc trzy pierwotne części składowe natury ludzkiej, ciało fizyczne, eteryczne, astralne oraz jaźń” – proponuje Steiner²⁹. Do tych czterech podstawowych części dochodzą jeszcze trzy: duch-jaźń, duch-życie, duch-człowiek. Wymienione przez Steinera trzy aspekty funkcjonowania istoty człowieka: ciało fizyczne, eteryczne i astralne stanowią podstawowe kategorie związane z możliwością wejrzenia w świat fizyczny, eteryczny i astralny. Światy owe przenikają się nawzajem, a systemy oglądów tych światów stanowią o etapach drogi wtajemniczenia, podporządkowanej twórczej kontemplacji i odtwórczemu zrozumieniu, czyli przeniesieniu w wymiar fizycznej świadomości. Dlatego, jak się można spodziewać, kreatywność stanowi wysoko ceniony przez Steinera aspekt pracy duchowej człowieka. Daje on temu wyraz zarówno w wykładach, jak i we własnej aktywności twórczej, efektem czego jest wiele obrazów, rzeźb, opracowanie nowego systemu taneczno-ruchowego, zwanego eurytmią, i przede wszystkim projekt i budowa

²⁸ Tamże, ss. 7, 14. „Pierwszym ogniwem łańcucha łączącego tradycję rytu Memphis-Misraim z Rudolfem Steinerm był angielski różokrzyżowiec (członek *Societas Rosicruciana in Anglia*) i założyciel angielskiego Towarzystwa Teozoficznego – John Yarker (1833-1913). [...] Steiner został w 1907 r. Wielkim Mistrzem nieregularnego wolnomularstwa rytu Memphis-Misraim w Niemczech (96^o wtajemniczenia). »Służbę Misraim« pełniła stworzona przez Steinera ezoteryczna organizacja *Mystica Aeterna*” – pisze J. Prokopiuk, *Rudolf Steiner a impuls wolnomularski*, „Ars Regia” 15-16/2006, ss. 280, 283.

²⁹ Tamże, s. 24.

centrum antropozoficznego w Dornach (Szwajcaria), nazwanego Goetheanum. „Przecież prawdziwa sztuka opiera się na duchowości” – konstatuje Steiner³⁰. Zatem aspekt aktywnej odosobowej transformacji świadomości i jej aktów wyobrażeniowych stanowi podstawę kategorii sztuki jako czynnego systemu inicjacyjnego. Taka forma uświadomionej twórczej działalności jest możliwa dzięki trzem antropozoficznym stopniom wyższego poznania: imaginacji (poznanie imaginatywne), inspiracji (poznanie inspiratywne) i intuicji (poznanie intuitywne).

Poziom poznania imaginatywnego oparty jest na postrzeganiu przez adepta obrazów duchowych, orbitujących w wyższej świadomości, poza obszarem zmysłowym i mających swe źródło w wyższym świecie³¹. Projekcje „wizualne” na tym poziomie wejrzenia w duchową rzeczywistość są połączeniem osobowościowego aktu twórczego i istniejących poza jednostkową indywidualnością wyższych form kosmicznej emanacji. Żywe obrazy imaginacji łączą się z duchowym aspektem adepta, a zatem z jego umiejętnością wyobrażenia; formy aktu fantazyjnego, jako elementy świata materialnego, są w takiej projekcji odrzucane.

Poznanie inspiratywne prowadzi adepta o stopień wyżej. „Inspiracja daje wrażenia, »ja« zaś tworzy pojęcia. Gdybyśmy chcieli porównać ten świat z czymś zmysłowym, to moglibyśmy przytoczyć jedynie świat dźwięków dostępny słuchowi. Nie mamy tu jednak do czynienia z dźwiękami takimi jak w muzyce dostępnej zmysłom, lecz z »dźwiękami czysto duchowymi«. Tu zaczynamy »słyszeć« to, co dzieje się we wnętrzu rzeczy” – pisze Steiner³². Adept obserwujący świat inspiracji posługuje się umiejętnością swoistego czytania tajemnego języka duchowej rzeczywistości. Obrazy przemawiają do niego od wewnątrz, uzupełniając obszar dostępnego poznania. Jest to ta sama, trudno wyrażalna, relacja słowa do komunikacji pozawerbalnej, dla której na długo przed Steinerem podejmowano próby adaptacyjne w obszarze komunikacji międzyludzkiej (np. J. Boehme, W. Blake).

Trzeci poziom wyższego poznania wiąże Steiner z pojęciem intuicji. „Otóż życie rzeczy w duszy to *intuicja*”³³. Na tym poziomie postrzeganie rzeczy odbywa się od wewnątrz, poprzez wnikięcie do jej istoty. Aby można było tego dokonać, musi być spełniony warunek wyzbycia się dominacji własnego „ja”, co otworzy drogę do postrzegania „ja” innego bytu. Zaawansowanie takiego sposobu postrzegania właściwie uniemożliwia wyrażenie wyników postrzegania poprzez dostępne formy językowe. Opis musi być tu zastąpiony

³⁰ Р. Штайнер, *Сознание посвященных. Истинные и ложные пути духовного исследования*, пер. С. Шнитцера, Ереван 2012, s. 18, tłum. D.O.

³¹ R. Steiner, *Stopnie wyższego poznania*, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 10.

³² Tamże, s. 11.

³³ Tamże, s. 12.

poprzez samoaktywujący się zespół różnych dostępnych kategorii obrazowania. Za doskonały przykład może posłużyć tu malarstwo Wasyla Kandinskiego okresu abstrakcji. Wielowymiarowe płótna, przedstawiające konstelacje kolorowych plam, nazywane przez samego malarza kompozycjami, miały oddziaływać na widza poprzez symfonię kolorów, których wewnętrzny intuicyjny symbolizm otwierał wyobrażenie o wielopoziomowych aktach duchowego poznania, dając tym samym możliwość indywidualnej duchowej percepcji poziomów pozamaterialnych.

Podjmując próbę wyjawienia możliwych obszarów interpretacyjnych w obrazach Hilmy af Klint, musimy wziąć pod uwagę omówione aspekty antropozoficznej projekcji wyższych światów duchowych. Mówimy tu jednak o indywidualnej, a zatem właściwie wyizolowanej wersji imaginacji twórczej, co stanowi nie lada problem badawczy. Posłużymy się zatem propozycją samego Steinera, który stwierdził, że: „Zdobyc to poznanie [duchowe – D.O.] może rozwinięty zmysł duchowy jasnowidzącego, ale do zrozumienia objawionych treści wystarcza zwykła logika”³⁴.

Wydaje się, że pojęciem-kluczem, scalającym całą twórczość Hilmy af Klint, jest określenie wybrane przez nią jako nazwa cyklu obrazów „Świątynia” („The Paintings for the Temple”). Mimo iż kolejne cykle noszą inne nazwy, mniej lub bardziej zauważalnie oscylują wokół tego złożonego pojęcia. Żaden z obrazów wspomnianego cyklu nie przedstawia świątyni jako budowli, powstaje ona w wymiarze symboliczno-duchowym, składającym się z interpretacyjnego kontekstu poszczególnego przedstawienia. Świątynię buduje w swojej wyobraźni ten, który stoi przed obrazem, zdolny do uchwycenia immanentnych symbolicznych znaczeń przedstawionych kształtów, kolorów i współgrania kompozycyjnego elementów płótna czy rysunku. Przekłada na język „rozumienia dziennego” to, co odbiło się w imaginacyjnym obrazie malarki, intuicyjnie odtwarza uczucie istnienia świątyni. W podobny sposób odnosi się do tego sama Hilma af Klint, budując realne ścieżki interpretacyjne, po których podąża ze świata imaginacji w świat fizycznego obrazowania form i znaczeń. Świątynia jako miejsce kultu religijnego wymaga sprawowania funkcji mistrza ceremonii, przewodnika po ścieżkach duchowej inicjacji. Idea Wielkiego Mistrza nie była obca ani Towarzystwu Teozoficznemu, kierującemu swoje pytania do wielkich mistrzów Tybetu, ani Towarzystwu Antropozoficznemu, w którym rolę Wielkiego Mistrza pełnił sam Steiner³⁵. W wygłoszonych w okresie od 12 grudnia 1911 do 26 lipca 1914 r. wykładach dla członków powstałego związku na rzecz zaplanowanego budynku Bauverein, Steiner bezpośrednio określa ideę powstania Goetheanum (pierwotna

³⁴ R. Steiner, *Teozofia różokrzyżowców*, cyt. wyd., s. 16.

³⁵ Taką rolę Steinera podkreśla również jego żona i jednocześnie sekretarz Towarzystwa Antropozoficznego Maria von Sivers. Steiner jako kapłan pojawia się w powieści rosyjskiego symbolisty Andrieja Bielego *Kocio Letajew*.

nazwa Johannesbau) jako ideę świątyni, wywodząc ją z zasady starożytnej budowli, uaktualnionej przez wymóg współczesnej formy duchowości. Goetheanum miał spełniać założenie żywej architektury, zgodnie z maksymą „Świątynia to jest człowiek”³⁶. Konwencji tej podporządkowuje się również Hilma af Klint i „Świątynię” dedykuje Wielkiemu Mistrzowi, nie określając bezpośrednio, kogo ma na myśli. Idea Wielkiego Mistrza, jako nadrzędna zasada porządkująca, nie musi wyrażać się w akceptacji konkretnej postaci, może ona być również bezpostaciowa jak praobraz symboliczny.

Kolejnym elementem strukturalnym, związanym z istotowością idei świątyni w obrazach z rozpatrywanego tu cyklu, jest motyw róży. Specyfiką tego elementu jest to, iż pojawia się on w obrazach automatycznych, aby potem przerodzić się w motyw różokrzyżowy. „She noted that Steiner particularly liked *Primordial Chaos*, No. 13, 15, 16, 17, 19, Group I, The WU/Rose Series, 1906-1907, calling them the best, in terms of symbolism. Yet he was sceptical about the method of working as a medium. After this encounter, Hilma af Klint began exploring esoteric Christianity and studying Steiner’s book about the Rosicrucians”³⁷. Róża wpisuje się w wariację malarskie i przybiera różnorakie formy znaczeniowe, zbieżne ze sobą w kontekście pojęciowym. Tak oto w róży antycypuje się element architektoniczny świątyni – rozeta. Róża medytacyjna układa strukturę mandali i wprowadza odbiorcę w świat ćwiczeń duchowych. Nieuniknionym połączeniem na ścieżce duchowego rozwoju jest zjednoczenie się róży i krzyża, jak to ma miejsce na obrazie *No. 6, Group VIII, The US Series, 1913*. Ujawnia się tu jeszcze coś, co stanowi swoistą zapowiedź kolejnej serii UW – odzwierciedlenie. Różokrzyżowa rozeta, oświetlona boskim promieniem (o czym zaświadcza postać białego gołębia), rozpraszającym ciemność otaczającą kompozycję, ma swoje przeciwstawne odbicie w czerwieni z czarnym gołębiem. Wydaje się, że właściwym kontekstem interpretacji takiej kompozycji, mając na względzie zainteresowania samej malarki, będzie aspekt mistyczno-antropozoficzny, pozwalający na ujęcie przeciwstawnego odbicia, zwanego lustrzanym, zarówno w kontekście rezultatu, jak i procesu odzwierciedlania. Tłumacząc każdy powstający w świadomości człowieka obraz jako rezultat odbicia od źródła projekcji, antropozofia sięga w istocie do tradycji mistycznej, w której jedną z ciekawszych propozycji daje system Jakuba Boehmego. Steiner pisze: „Jest wśród Was bardzo wielu, którzy dzięki medytacji są już tak daleko, że żyją w ciele astralnym. Ale teraz chodzi o *odzwierciedlenie*. I dokładnie tak jak w zwykłym życiu wszystko, co się przeżywa, otrzymuje się odbite przez ciało fizyczne, tak w świecie duchowym, gdy chce się postrzegać świadomie, trzeba najpierw otrzymać przeżycia ciała astralne-

³⁶ Р. Штейнер, *Пути к новому архитектурному стилю. „И здание становится человеком”*, пер. О. Г. Прониной, Москва 2008.

³⁷ I. Müller-Westermann, *Paintings for the Future...*, cyt. wyd., s. 42.

go odbite przez ciało eteryczne. [...] nasz organizm jest aparatem odbijającym; że to, co przeżywamy, nie jest w nas w jakiś sposób wytwarzane przez nasz organizm fizyczny – co jest błędnym wyobrażeniem materializmu – lecz jest to odzwierciedlane”³⁸. Zatem lustrem staje się ciało fizyczne, powielające obrazy poprzez odbicie je w sobie. W koncepcji Boehmego funkcję lustra spełnia dusza jako boski element w człowieku, odbijając boskie światło w materialnej rzeczywistości. Jednak „trzeci świat”, jak określa Boehme wymiar fizyczny, jest niedoskonały, jednoznaczny i lustrzany; zatem wszystko, co powstaje w „trzecim świecie”, jest wymiarem lustrzanym, który jest osiągalny poprzez rozpoznanie i zrozumienie (por. Steiner) i tym samym powoduje dalsze powielenie projekcji, stanowiące jednocześnie rezultat samoświadomości duszy³⁹. W obrazie Hilmy af Klint podkreślona jest forma ludzkiej aktywacji zaangażowanej w powstające odbicie. Na planie dominującej czerwieni są ze sobą połączone trzy kolejne kolory: niebieski – element żeński, żółty – element męski i czarny – powiązany z krzyżem i gołębiem, wprowadzający element cienia. Odbicia są w stosunku do siebie wyraźnie przeciwstawne i łączą się tylko na poziomie wysoko zaangażowanej symboliki. Dążenie do możliwej doskonałej jedności, wyrażającej się w połączeniu pierwiastka żeńskiego i męskiego, jest powtarzającym się motywem w każdej serii obrazów, które wyszły spod pędzla Klint. Połączenie to jest oczekiwanym rezultatem podążania drogą spirali, jednostkowego punktu rozwijającego się w obrotowym ruchu, zmierzającym w górę. Koło symbolizowane przez starożytnego węża połykającego ogon, które ustanawia zasadę powtarzalności, jest złamane przez wewnętrzne dążenie ku górze, wyznaczone przez boski promień. Powielona w odbiciu róża tworzy rozetę na krzyżu, stanowiącym przebicie i przedłużenie okręgu, co możliwe jest poprzez odzwierciedlenie ustanowione przez promień boski i ludzki akt twórczy. Spirala to nie tylko możliwy architektoniczny sens lub dosłownie występujący element świątyni, spirala to również określenie ruchu, zgodnie z którym rozwijają się lub degradują poszczególne elementy aktywizowane przez ten ruch, jak wspomniane odpowiedniki kolorystyczne męskich i żeńskich pierwiastków istotowych,łączonych przez czerń krzyża. Spirala ożywia świątynię, która, zgodnie z założeniem antropozoficznym, musi być żywą strukturą architektoniczną, poruszającą wewnętrzny świat duchowy jednostki wchodzącej do wnętrza budowli. W taki sposób postrzega Goetheanum Steiner: „Gdy mianowicie mówimy o rozwoju, to zawsze myślimy, że to posuwa się ciągle naprzód, jedno po drugim, coraz dalej i dalej. Wiecie, że artystyczne ukształtowanie takiego rozwoju było niemożliwe w naszej budowlu. Kiedy opracowywałem kapitele, musiałem w pierwszym,

³⁸ R. Steiner, *Tajemne czytanie i tajemne słyszenie*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2012, ss. 19-20, 26.

³⁹ Я. Бёме, *Истинная психология или сорок вопросов о Душе*, пер. Т. Матросов, Москва 2004.

drugim i trzecim dać formy coraz bardziej rozwinięte; czwarty, jako środkowy, jest najbogatszy; piąty przedstawia już rozwój zstępujący, szósty jest jeszcze prostszy, a siódmy najprostszy. Do rozwoju idącego w górę musiałem więc dać rozwój zstępujący”⁴⁰.

Rozwój zstępujący i rozwój wstępujący określa również mistyczno-ezoteryczna interpretacja chrześcijańskiego motywu przygód Parsifala i wpisana w ten ciąg symbolicznych zdarzeń koncepcja św. Graala. Niezwykle popularna w środowisku twórców początku XX wieku idea transformacji duchowej Parsifala jako jednostki nieuświadomionej, lecz ostatecznie, poprzez wewnętrzną przemianę, dostępującej aktu inicjacji (por. niebieski jeździec Kandinskiego⁴¹), podlegała nieustannej wariacji artystycznego przedstawienia. Szeroki kontekst mitologizacji sakralnej przestrzeni wątku inicjacyjnego, pozwalający na aktywizację indywidualnej wizji przeobrażenia rzeczywistości wpisanej w akt twórczy, był atrakcyjny w aspekcie jednostkowej próby wtajemniczenia. Hilma af Klint tworzy cykl obrazów pt. „Parsifal” (1916), w którym idee łączenia się przeciwstawnych pierwiastków wyrażone są poprzez stosunek kolorów do figur przedstawionych na płótnach. Odczytanie tych stosunków możliwe jest poprzez symboliczne zestawienie sensów. Stosunek dużego koła do małego kreśli nie tylko stosunek makro- do mikrokosmosu, ale projektuje również trajektorię ruchu podążania małego do dużego i na odwrót. Stosunek kwadratu – istoty świata ziemskiego, do okręgu – zasady kosmicznej, ujawnia historię Parsifala (aspektu męskiego – kolor żółty) jako króla zamku graalowego. Zamku rozumianego jako żywa świątynia – ruch trójkątów i kwadratów na planie krzyża. Stąd wydaje się możliwe uznanie cyklu „Parsifal” za swoistą kontynuację osobliwego świątynnego mitu malarki, w którym wyższa duchowość, odbita w fizyczności, staje się symbolem samej świątyni. Możemy domniemywać, iż projekt tej duchowej budowli powstaje na planie imaginacyjnych wejrzeń do wyższej duchowości, stanowiąc nie tylko indywidualne doświadczenie malarki, ale również *significatio* całego procesu twórczego, jako próby przekazania czy obrazowania doświadczeń wyższego porządku. Próba ta staje się wyjątkowym doświadczeniem również dla zaangażowanego odbiorcy.

Diana Oboleńska, Monika Rzeczycka – THE ESOTERIC INSPIRATION OF HILMA AF KLINT (1862-1944)

The paper is devoted to esoteric inspirations in the output of the Swedish painter Hilma af Klint (1862-1944), i.e. to the following stages of her fascination with the systems of renovation of the higher spiritual levels in man, which, in the case of Klint,

⁴⁰ R. Steiner, *Posłannictwo Archaniola Michała*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2001, s. 48.

⁴¹ Na temat tego motywu zob. D. Oboleńska, *Путь Парсифаля в сценических композициях Василия Кандинского*, w: *Światło i ciemność. Podróż inicjacyjna...*, cyt. wyd., ss. 147-169.

proved to be spiritualism (a group of "Five" – De Fem), Helena Blavatsky's Theosophy and the Anthroposophy of Rudolf Steiner. Mysterious images arranged in series, and called today by painting experts precursory works of abstract painting, trouble surprised viewers with their power of expression and encrypted symbolic knowledge. The article presents the creative personality of Hilma af Klint and discusses some of the esoteric concepts which are components of the images of each painting cycle.

KATARZYNA BAJKA
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

Kulturowe obrazy golema: od religii do legendy o sztucznym człowieku

Golem, postać osadzona w tradycji żydowskiej, na przestrzeni wieków odeszła od niej dość daleko, stając się jednym z najszerzej rozpoznawalnych tematów współczesnej mitologii i popkultury, można powiedzieć typowych dla tematu sztucznego człowieka, czerpiących z opowieści o Fauście i o potworze Frankenstein. Pierwotny przekaz o bogobojnych żydach tworzących golema dla samego aktu, bez zamiaru posłużenia się nim w przyziemnych celach, został już prawie zupełnie zapomniany. Golem, funkcjonujący w przestrzeni doświadczenia osobistego, stanowiący dowód na świętobliwość mędrca, który powołał go do życia, zamienił się w potężną telluryczną moc, posiadającą konkretne kompetencje, działającą w zewnętrznym świecie, łatwo zwracającą się przeciwko swojemu twórcy i siejącą spustoszenie na arenie publicznej. Tworzenie golema zaczęło się kojarzyć z grzechem pychy, a także z grzechem lenistwa, podejmować miał on pracę jako sługa i niewolnik – w zastępstwie swojego kreatora. W kulturze popularnej kręgu zachodniego, znajdującej się pod wpływem chrześcijaństwa, a szczególnie denominacji protestanckich, golem zaczął więc ilustrować zupełnie inne problemy i wartości niż pierwotnie, swoim pojawieniem się i zachowaniem piętnując wady charakteru i zaniedbania uznawane za szczególnie odpychające. W serialach młodzieżowych gatunku *supernatural teen drama* – przygodowych opowieściach „z dreszczykiem”, popularnych w drugiej dekadzie XXI wieku – postać golema okazuje się płaska, jednowymiarowa, a opowieść o nim zawsze przebiega tam samo, kończy się źle i pokazywana jest ku przestrodze, jako konwencjonalna historia z morałem.

Ta interesująca ewolucja domaga się szczegółowego omówienia. Jakie cechy i znaczenia przypisywano golemowi w pismach źródłowych i które

aspekty jego oryginalnej postaci zachowały się w kulturze popularnej? Czy w motywie golema drzemie jeszcze religijny lub mistyczny potencjał? Czy wczesna tradycja żydowska została nieodwołanie zdegenerowana i zmieniona przez legendę?¹ Niniejszy artykuł ma na celu prześledzenie tego, jak odwróciły się proporcje. Początkowo rytuał tworzenia golema i przygotowania duchowe były wszystkim. Powołanie glinianego człowieka do życia stanowiło finałowy akt, kulminację wieńczącą całość. W późniejszych legendach wraz z pojawieniem się golema historia dopiero się zaczyna.

Zacznijmy od źródła. Motyw stworzenia człowieka frapował bogobojnych Żydów, jak i wszystkich odbiorców biblijnego tekstu. W stworzeniu golema odbija się więc wyobrażenie Adama, pierwszego człowieka, i tajemnicza procedura jego narodzin. Ludzka moc stwórcza stara się tu naśladować, a czasem konkurować z mocą boską, w opisie biblijnym szukając nie tylko duchowego wsparcia, lecz także inspiracji i namacalnego przepisu na tworzenie. Tekst biblijny jest jednak bardzo lakoniczny, oszczędny jeśli chodzi o konkret, nawet po wyjściu poza pierwszą warstwę przekazu. Stworzony przez Boga Adam łączony jest z żywiołem ziemi poprzez źródłosłów, stąd dalsze interpretacje postrzegające Adama jako istotę pochodzącą z ziemi, z niej stworzoną i do niej powracającą, w międzyczasie zaś obdarzoną boskim tchnieniem, pozwalającym mu przeżyć ziemskie życie. W jaki jednak sposób człowiekowi dane zostało owo tchnienie i jak dokładnie wyglądało wspomniane w Biblii ulepienie? Z jakich składników powstał, jakie były proporcje? Dalsze ustalenia musiały się opierać na spekulacjach. Ziemia nie mogła być przecież dowolną, zwykłą glebą, to by było zbyt łatwe i niegodne stwórcy. Intuicyjnie nasuwało się, że akt ożywienia wymaga doskonałych komponentów. Domysły szły w różnych kierunkach. Mogła to być np. najlepsza ziemia, najczystszy i najdoskonalszy surowiec zebrany nie z jednego miejsca, lecz z wielu miejsc, przykładowo z czterech stron świata. Mogła także pochodzić z wyjątkowego obszaru, w którym rozegrać się miało kluczowe wydarzenie biblijne, chociażby z góry Syjon, jako symbolicznego centrum świata. Kolejni komentatorzy dodawali swoje rozważania do ogólnej puli domysłów, a badacze następnych wieków wzorowali się na swoich przodkach i poprzednikach. W ten sposób tradycja obrosła w wiele różnorodnych wątków, pogłębianych i precyzowanych przez kolejne pokolenia.

Zanim przyjrzymy się ewolucji mitu golema, zobaczmy jej finałowy kształt, będący zarazem jednym z pierwszych popkulturowych przedstawień. Jakub Grimm w „Gazecie dla Pustelników” z 1808 r. podaje do publicznej wiadomości wersję legendy, którą można uznać za kanoniczną i typową dla

¹ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, Kraków 1996, s. 175. Szerzej o golemie w tradycji żydowskiej: M. Krawczyk, *Golem. Analiza korzeni nowożytnej legendy żydowskiej*, „Studia Religioznawcze” 40/2007, ss. 119-133.

nowożytnego, chrześcijańskiego mitu golema. Jest to kształt, jaki przyjęła legenda po przekształceniach, wersja odległa od tej znanej wyłącznie żydom, wynik rozległej i masowej fascynacji tematem, bez zrozumienia jednak ducha oryginału. Grimm opisuje procedurę, którą uważa za prawdziwą, jak zresztą wielu czytelników. Była to więc dla odbiorców bardziej historia niż legenda, obraz który zakodował się w tym czasie w umysłowości chrześcijan i był po wielokroć powielany w różnych regionach Europy, a później Ameryki, zmieniały się tylko daty i miejsca akcji, nazwiska rabinów oraz drugoplanowe szczegóły.

W przywołanym świadectwie grupa żydów, po odmówieniu stosownych modlitw i odbyciu postów (procedura opisana jest dość zdawkowo, przygotowania nie stanowią ważnego elementu opowieści) formuje z gliny postać, którą ożywia, wypowiadając nad nią magiczne słowa, będące imieniem Boga. Istota co prawda nie potrafi mówić, ale rozumie proste komunikaty. Wykorzystywana jest do pracy w gospodarstwie, szczególnie do zadań żmudnych i wymagających sporej fizycznej siły. Golem jest bowiem mocniejszy od człowieka i nigdy się nie męczy. Musi przebywać w obrębie domu i podwórka swego twórcy, nie wolno mu się oddalać, jest więc po części także niewolnikiem. Z każdym dniem przybiera na wadze, choć nie spożywa ani kolacji, ani obiadów. Jaka jest zatem przyczyna rozrostu? Czy golem reprezentuje tu symetryczne odbicie swego pana, coraz chętniej wysługującego się golemem i rosnącego w siłę? Czy może mechanizm, który powołał do życia golema, nie był precyzyjny, a raz wzbudzonych sił kreacyjnych nie dało się kontrolować i pohamować? A może chodzi o to, że Adam pierwotnie był olbrzymem, z nim zmałał pod wpływem grzechu pierworodnego? Twór z wypisanym na czole lub na piersi imieniem Boga z przydatnego stawał się niebezpieczny. W przekazie Jakuba Grimma przerażeni żydzi wymazują pierwszą literę boskiego imienia, tym samym odbierając golemowi życie. Grimm podaje jednak ku przestrodze, że sztuczka ta nie zawsze się udaje. Czasem golem zdąży przerosnąć wszystkich domowników, a przy próbie unicestwienia grzebie lekkomyślnego stwórcę pod zwałami gliny, na powrót pozbawionej wiążącego ją nadnaturalnego pierwiastka².

To jednak zaawansowana wersja legendy. Zawiera wątki analogiczne do innych przedstawień sztucznego człowieka: stworzenie istoty przez wiedzonego ambicją twórcę, niemożność zachowania kontroli nad powołanym do życia bytem, tragiczny koniec, karę dla kreatora i unicestwienie dzieła. Widzimy, że twórcą golema musiał być pobożny żyd, najczęściej rabin, a czasem była to grupa rabinów. Miejsca mogły być różne: czeska Praga, niemiecka prowincja, nawet polska góra Chełm. Wielkie miasto lub niedostępne odlu-

² Dokładny cytat z *Zeitung fur Einsiedler* podaje Gershom Sholem w: *Kabala i jej symbolika*, cyt. wyd., s. 176.

dzie. Ale elementy opowieści i jej wydźwięk pozostawały niezienne. Warto prześledzić jej powstanie od samego początku. Zaobserwować momenty, w których legenda wsącza się do pierwotnego przekazu, modyfikując go.

Księga Rodzaju wyraźnie odróżnia od siebie dwa sposoby powoływania do życia. Hebrajski czasownik *liwro* zbudowany na rdzeniu bet-resz-alef odnosi się wyłącznie do Stwórcy, tak określone stwarzanie zarezerwowane jest dla Boga, w opozycji do zagwarantowanego człowiekowi tworzenia. Stwarzanie to robienie czegoś zupełnie nowego, czego jeszcze nie było. Stwarzanie nie jest tożsame z wytwarzaniem. Wytwarzanie zakłada wykorzystanie istniejącej wcześniej materii, danego uprzednio surowca. Akt stworzenia odnosi się od razu do jedności, nie istnieje rozproszona materia, którą trzeba zebrać i ukształtować. Boska kreacja, niepowtarzalna i bezprecedensowa, to pewien metafizyczny porządek, to co stworzone jest doskonałe pod każdym względem³. Dzieła człowieka są natomiast obciążone niedoskonałością, możliwością błędu. Skąd więc pomysł, że człowiek mógłby dostąpić wywyższenia i przekroczyć granicę między wytwórcą a stworzycielem?

Źródłem, do którego odwołuje się historia golema, jest tekst biblijny. Pierwszym krokiem do wykorzystania tego wzorca było przekonanie bogobojnych Żydów, iż zgłębianie źródeł jest dozwolone. Tworzenie golema miało się odbywać za aprobatą Boga, było więc jak najdalsze od bluźnierstwa. Analiza najstarszych przekazów była dowodem pobożności, nie uzurpacji. Oprócz opisu stworzenia pierwszego człowieka pojawia się w Biblii także samo określenie „golem”, słowo pochodzące z hebrajskiego, gdzie golem oznacza nieuformowaną materię. W Biblii to słowo występuje tylko raz, w Księdze Psalmów (Ps 139,16). Choć Biblia Tysiąclecia⁴ podaje niezbyt precyzyjne tłumaczenie: „Oczy Twoje widziały me czyny, i wszystkie są spisane w Twej księdze; dni określone zostały, chociaż żaden z nich [jeszcze] nie nastał”, w hebrajskim oryginale pojawia się słowo „golem” (tutaj w formie z sufiksem dzierżawczym, *galmi*) oznaczające zarodek, kokon, stan embrionalny⁵. Określenie to może się także odnosić do osoby niezamężnej, a przez to niekompletnej, która musi dopiero udowodnić swój potencjał⁶. Midrasz Bereszit rabba 24:2 interpretuje to określenie jako słowa Adama, mówiącego do Boga: „Twoje oczy zobaczyły mojego golema (mój embrion, mój *galmi*)”. Jesteśmy zatem potomkami nie tylko Adama, ale i golema. Bóg widzi Adama jako golema, który staje się człowiekiem dopiero wtedy, gdy odkryje swój potencjał⁷. Golem oznacza tu coś jeszcze nieukształtowanego, pozbawionego

³ D. Czaja, *Anatomia duszy*, Kraków 2005, ss. 88-89.

⁴ Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003. Wszystkie dalsze odnośniki do tekstu biblijnego w oparciu o Biblię Tysiąclecia.

⁵ Hasło „golem”, w: F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1906, ss. 166-167.

⁶ E.L. Graham, *Representations of the post/human. Monsters, aliens and the others in popular culture*, New Brunswick 2002, s. 87.

⁷ B.L. Sherwin, *The Golem Legend: Origins and Implications*, Lanham M.D. 1985, s. 10.

formy. Psalm ten jest właściwie gloryfikacją Boga i jego kreacyjnej siły. Pojawia się także powiązanie między Adamem a ziemią (hebr. *adamah*), co implikuje telluryczną naturę tak człowieka, jak i golema.

Również Talmud opisuje pierwsze dni stworzenia świata. Opis z Talmudu rozwija myśl, że Adam początkowo był golemem – istotą nieprzenikniętą jeszcze tchnieniem Boga, i pozostawał w tym niejako surowym stanie przez kolejne godziny stwarzania, przechodząc przemiany. Dopiero pod koniec procesu Bóg wrzucił w niego duszę. We wczesnej literaturze rabinicznej golema-Adama przedstawia się jako nadnaturalnej wielkości olbrzyma, o kosmicznej mocy, posiadającego ogromną wiedzę o przyszłych pokoleniach, nawet jeśli nie ma on jeszcze rozumu⁸. Wątek ten powróci w niektórych wersjach legendy, kładących nacisk na prekognicyjne moce tej istoty. Jedną z jej specjalnych umiejętności stanie się przewidywanie dalszej i bliższej przyszłości, a także świadomość pokoleniowej ciągłości narodu żydowskiego, na którego strażą stanie.

Te dwie koncepcje: ogromnej mocy i stanu surowego, pozbawionego duszy, w żydowskiej tradycji nieustannie wchodziły ze sobą w relację, zachodziło między nimi napięcie, które wymuszało interpretację sprzeczności. Można było domniemywać, że Adam otrzymał ogromne moce, pozostając w stanie niedookreślonym. Adam jawi się tu zatem jako ogromna istota z mitów kosmogonicznych – postać, w której skupia się moc kreacyjna i realizuje się energia wszechświata. W midraszu *Awkir*, jednym z tzw. mniejszych midraszów⁹, czytamy, że stworzenie świata toczyło się w tle tworzenia Adama, gdy nieuformowana postać czekała na obdarzenie duszą.

Podstawę przepisu na stworzenie golema znajdujemy także w pismach rabinicznych i licznych komentarzach do Talmudu. Jednym z najstarszych przekazów są słowa rabina, dowodzącego, iż prawy człowiek, gdyby tego zechciał, mógłby stwarzać światy (TB Sanhedrin 65b). Jednak niedoskonałości człowieka leżą pomiędzy nim a Bogiem, uniemożliwiając ten stwórczy akt, zgodnie ze słowami: „Lecz wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem; wasze grzechy zasłoniły Mu oblicze przed wami tak, iż was nie słucha” (Iz 59,2). Ustęp jest bezpośrednim bodźcem dla pomysłu stworzenia golema i legitymizacją, jeśli nie zachętą do takiego czynu.

W kolejnym z wczesnych komentarzy poznajemy szeroko dyskutowaną opowieść o rabbinie Rawie, który stworzywszy sztucznego człowieka, wysłał go do innego rabiego, Zeiry. Gdy jednak rabbi Zeira przemówił do przybyłego i nie uzyskał odpowiedzi, nakazał golemowi, by na powrót obrócił się w pył, i tak też golem uczynił. Tekst ten stoi u źródeł późniejszego

⁸ Odpowiednie cytaty z Talmudu babilońskiego (Sanhedrin 38b) i midraszu Bereszit raba 24 można znaleźć m.in. u Gershoma Scholema w: *Kabala i jej symbolika*, cyt. wyd., ss. 177-179.

⁹ J. Theodor, *Midrashim, Smaller*, Jewish Encyclopedia, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10812-midrashim-smaller> [31.07.2015].

przekonania, iż golem nie będzie w pełni człowiekiem, dopóki nie posiada zdolności mowy. Wnioski idą dalej: nie będąc doskonałym, golem musiał być powołany przez złowrogie moce, nie przez boską doskonałość. Dlatego został zniszczony. Nawet jeśli w późniejszych komentarzach niemota golema została usprawiedliwiona i stała się jedną z jego charakterystycznych cech, był to pierwszy sygnał niebezpieczeństw czyhających na nierozważnego twórcę.

Wedle kolejnej wersji dwaj inni rabini, rabbi Hanina i rabbi Ozjasz, spędzali wieczory, studiując Księgę Stworzenia (hebr. *Sefer Jecira*), w niej szukając wskazówek, jak ożywić materię. Po długich badaniach powołali do życia cielaka o wielkości jednej trzeciej prawdziwego zwierzęcia, którego następnie zjedli (TB Sanhedrin 65b). Tekst ten zwraca poszukujących ku nowemu źródłu: odtąd w przepisie na golema dominować będzie przekonanie, iż kluczowym elementem jest właściwie wypowiedziana sekwencja słów, a słowo jest tym, co zarówno ożywia, jak i dezaktywuje golema.

Wnioski płynące z przywołanych powyżej dość lakonicznych przekazów były następujące: ludzie dysponują ogromnym potencjałem twórczym, jednak tym, co nie pozwala im w pełni uzewnętrznić zdolności, które potencjalnie dzielą z Bogiem, jest grzech. Człowiek musi zatem dążyć do uzyskania doskonałości, by móc skutecznie stwarzać. Bóg jest doskonałym stwórcą. Zostaliśmy zbudowani na jego obraz. Chcemy być jak on. Gdy jesteśmy twórcami, znajdujemy się najbliżej Boga, najbliżsi jego obrazowi. To grzech czyni nas niepodobnymi do Boga, grzech niszczy nasz kreatywny potencjał¹⁰.

Rabin nigdy nie pyta, czy tworzenie sztucznego życia jest właściwe. Nie uważa tego bowiem za uzurpację boskiej roli, raczej widzi akt stwórczy jako wypełnienie ludzkiego potencjału tworzenia. Podczas gdy inne tradycje postrzegały stworzenie sztucznego życia jako działanie demoniczne, wyzwanie rzucone Bogu, tradycja żydowska zachęcała do tego typu aktywności. O golemie nie mówiło się inaczej jak o człowieku powołanym wedle przepisu z *Sefer Jecira*, która najpierw była Księgą Stworzenia, a potem stała się praktycznym poradnikiem mistycyzmu¹¹. Stąd obiekcje wobec golema nieobdarzonego mową – nie był on w pełni ludzki.

Idea, że ludzie mogą uczestniczyć w sile stwórczej Boga, by udoskonalić przepis, jest rabiniczna, ale została rozwinięta przez średniowiecznych mistyków żydowskich. Komentarze do tekstu talmudycznego zwracają uwagę na elementy, które odegrały kluczową rolę w tworzeniu legendy golema: użycie *Sefer Jecira* nie jako księgi o kosmologii, ale jako narzędzia, oraz idea, że język jest brzemienno potencjałem kreatywnym, że może kreować światy i byty.

Rabbi Zeira uznał, że golem nie umie mówić, skoro się nie odezwał, co późniejsi komentatorzy powiązali z koncepcją, iż golem nie ma wyższej formy

¹⁰ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 3.

¹¹ Tamże, s. 5.

duszy – mowa jest bowiem unikalna dla człowieka. „Ten który mówi” to częsta definicja człowieka w ogóle, wyrażenie używane zastępczo na określenie istoty ludzkiej¹². Golem jest ludzki we wszystkich cechach oprócz tej jednej, choć stworzony za pomocą słów, sam pozostaje niemy. Jest obdarzoną życiem istotą ludzką, która nie ma duszy. Nakaz, że golem ma się rozpaść w pył, pokazuje, jak wielka jest moc słowa. Słowo może stwarzać, ale i niszczyć. Golem nie posiadając duszy, nie mógłby więc sam z siebie niczego stworzyć. Jest więc bezpłodny, jego istnienie nie zostanie przedłużone, nie ma zagrożenia powstania „golemiej rasy”, rozmnażającej się i rozpleniającej w świecie.

W Talmudzie to człowiek jest opisywany jako golem Boga¹³, w przeciwieństwie do nowożytnego golema zostaje jednak obdarzony mocą, by dalej tworzyć. Człowiek tworząc golema, widzi siebie w formie pierwotnej, pozbawionej treści, pozbawionej celu. Zgodnie z przekonaniem, że człowiek przed Upadkiem był olbrzymem, pojawiają się koncepcje stworzenia Adama-golema, w których ma on ogromen rozmiary, co później powraca w wersjach legendy o golemie osiągającym takie rozmiary¹⁴.

W IX wieku Żydzi w Bagdadzie weszli w kontakt z filozofią arabską, na którą z kolei wpłynął racjonalizm grecki. Jako część szerszej reakcji przeciw mistycznym i magicznym elementom judaizmu żydowscy uczeni X i XI wieku pesymistycznie zreinterpretowali wzmianki o sztucznym człowieku, znane z *Sefer Jecira*¹⁵. Stwierdzili, że legendarny rabbi Rawa nie mógł stworzyć pierwszego golema, co najwyżej iluzję, albo że było to dzieło Boga, nie rabina, przywołane wyłącznie przez samego Boga jako wyraz aprobaty dla wielkiej pobożności człowieka. Teksty te miały spore znaczenie także jako polemika z tematem idolatrii. Od XII wieku pojawia się jednak zalew pism podejmujących tematykę „przepisu na golema” i jego tworzenie coraz bardziej oddala się od mistycznych korzeni.

Wraz z „przepisami” na scenę wkracza rytuał. Istnieje w wielu wersjach, mniej lub bardziej rozbudowanych. Według najstarszych z nich, w celu powołania golema musi się zebrać dwóch lub trzech mędrców, stworzyć magiczny krąg, a zebrana przez nich dziewicza ziemia z gór ma być zanurzona w bieżącej wodzie. Z tego tworzywa powstaje forma dla golema. Nad formą recytowane są różne kombinacje liter alfabetu hebrajskiego. Litery te ożywiają glinianą postać, członek za członkiem. W niektórych wersjach trzeba chodzić wokół golema lub tańczyć. Recytowanie zaklęć w odwróconej kolejności

¹² Istnieje cała seria komentarzy rozważających możliwość, że golem nie odezwał się, ponieważ nie chciał, ponieważ nie miał nic do powiedzenia, ponieważ czuł się urażony pytaniem. Sugeruje to, iż posiadał zarówno duszę, jak i wolną wolę, co sprawia, że jego dezintegracja była zabójstwem.

¹³ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 7.

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ E.D. Bilski, *Golem! Danger, Deliverance and Art*, New York 1988, s. 10.

zamieni golema z powrotem w glinę, co należy uczynić niezwłocznie po powołaniu go do istnienia. W wersjach późniejszych rabin działa samodzielnie, a to zwiększa ryzyko błędu i zboczenia ze ścieżki pobożności. Golem, zanim zostanie dezaktywowany, przez dłuższy czas wykonuje polecenia swojego pana. Pole jego działania staje się większe i trudniejsze do kontrolowania. Nie wystarczy już taniec w kole i odwrotna recytacja słów, golem wykracza poza magiczny krąg, porusza się swobodnie po gospodarstwie rabina, a nawet po całym mieście. Wtedy w legendach pojawia się wątek znaku, stygmatu na ciele golema, na czole lub piersi, stanowiącego swoisty „bezpiecznik”. Golem działa poza aktem rytuału, dezaktywacja odbywa się więc na innych zasadach niż w czasach, gdy był tylko dowodem na pobożność: poprzez usunięcie lub wymazanie znaku. Słowo mówione – recytacje w kręgu – zostaje zastąpione przez słowo pisane, przez zaklęcie.

W słynnym komentarzu Eleazara z Wormacji do Księgi Stworzenia, pochodzącym z przełomu XII i XIII wieku, czytamy:

Każdy, kto zajmuje się *Sefer Jecira*, powinien oczyścić się, przywdziewając białe szaty. Nie jest właściwe, żeby czynił to sam, niezbędne, aby byli dwaj lub trzej. Musi wziąć ziemi dziewiczej z miejsca górskiego, gdzie nikt przedtem nie kopał; zmiesza proch z bieżącą wodą i zrobi golema. Zacznie wtedy obracać alfabety dwustu bram¹⁶.

Rytuał z poziomu teoretycznych rozważań przenika do praktyki, ma być skuteczny, ma udowadniać przewagę narodu żydowskiego. Nowa fala zainteresowania golemami i tworzeniem sztucznego antropoida jako dowodu osiągnięcia wtajemniczenia w żydowskie rytuały powraca w pismach autorów chrześcijańskich i żydowskich w erze Renesansu¹⁷, szczególnie we Włoszech i Hiszpanii, gdzie żydzi bardzo starali się udowodnić swoją wyższość nad grecką tradycją. Chodziło więc o pokazanie, że ich tajemna wiedza działa w praktyce, podczas gdy Grecy mają tylko teoretyzującą teologię i filozofię. Od XVII wieku postać golema przenika do folkloru, jest powszechnie rozpoznawana, powstają kolejne wersje opowieści.

Już wkrótce komentatorzy zwracają baczną uwagę na rozliczne niebezpieczeństwa, jakie mogą tkwić w obdarzeniu człowieka tak ogromną mocą stwórczą. XVI-wieczny rabin Jehuda z Pragi, blisko związany z legendą golema, jeden z postulowanych jego twórców, wyrażał przekonanie, iż tworząc sztuczne życie, człowiek staje się Bogiem. Człowiek zyskuje takie podobieństwo do Boga, że jest w stanie zgodnie z boską obietnicą samodzielnie kreować światy. Zgłębiając tajemnicę stworzenia, staje się kreatorem. Jest równy Bogu. Oczywiście nadal etyka nakazuje mu być pobożnym i praworządnym. Ale

¹⁶ J. Moskwa, *Tajemnica ostatniego golema*, „Rzeczpospolita” z 9.02.2002 r.

¹⁷ M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, New York 1990, s. 165.

późne teksty wyraźnie wskazują, że oprócz cnót moralnych trzeba mieć umiejętności techniczne. Stopniowo stają się one ważniejsze niż moralna postawa¹⁸.

Również wśród rabinów zaczynają się dyskusje na tematy powiązane ze statusem powołanego do życia bytu, z jego prawami i obowiązkami. Czy golem jest synem swojego stwórcy i czy jako taki ma być przyjęty w poczet domowników – pyta wnuk Eliasza z Chełmu, rabbi Cwi Aszkenazi¹⁹. Ale w nawiązaniu do najstarszego tekstu o zniszczeniu golema, wydaje się, że nie ma zakazu, żeby golema zabić, przecież rabbi Zeira nie był oskarżony o mord. Czy sztucznie stworzony golem podlega prawom żydowskim, czy ma uczestniczyć w modlitwach? Czy golem jest żydem, czy jest Synem Izraela? Czy został obrzezany? Kwestia tożsamości golema staje się niezwykle ważna. Aszkenazi wyklucza golema z udziału w przepisowym zgromadzeniu dziecięciu dorosłych mężczyzn (hebr. *minjan*), więc także z prawa. Jednak golem, choć nie miał duszy, miał życie. Zabicie go nie było morderstwem, ale nie było też słuszne. Moshe Idel nie zgadza się z tezą Scholema, że stworzenie golema było czysto mistycznym doświadczeniem. Wskazuje na podobieństwo tworzenia golema do innych praktyk magicznych. Owe praktyki, ściśle użytkowe, odbywały się z wykorzystaniem receptur podobnych do tej powołującej do życia golema, pozostawały związane ze specjalną ziemią i bieżącą, czyli żywą wodą. Używanie inkantacji obecne było w wielu rytach, czysto magicznych, i jako takie wpisuje się w szeroki nurt tradycji²⁰.

Z drugiej strony w późniejszych pismach znajdujemy wzmianki o golemie jako o duchu twórcy, o sobowtórze, albo opinie, że w chwili śmierci po jednej stronie człowieka pojawia się jego idealny boski obraz, a po drugiej jego golem²¹. W słowie „golem” i jego użyciu znajdujemy odniesienia do ciała astralnego, ciała ludzkiego ze specjalnymi duchowymi cechami, nawet jeśli nie ma ono wyższych zdolności intelektualnych czy językowych. Użycie słowa golem w relacji do ciała astralnego jest pośrednim dowodem, że słowo to miało i nadal ma inklinacje antropomorficzne, niezwiązane z magicznymi rytuałami prezentowanymi w tekstach średniowiecznych²². Ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że ontologiczny status golema w legendzie o stworzeniu Adama – jako giganta wypełniającego cały świat – został połączony z koncepcją księgi, w której Bóg pokazuje Adamowi wszystkie pokolenia – wzmiankowanej w Biblii i w midraszach, jak też w późniejszych pismach²³.

¹⁸ B. L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 15.

¹⁹ Tamże, s. 20.

²⁰ M. Idel, *Golem: Jewish Magical...*, cyt. wyd., s. 275.

²¹ Tamże, s. 290.

²² Tamże, s. 291.

²³ Tamże, s. 298. Temat gigantów w Biblii i wczesnych komentarzach podejmuje: W. Kosior, *Upadli (czy) giganci? Kilka uwag o nefilim i gigantes w Biblii hebrajskiej i Septuagincie*, „Przekładaniec” 29/2014, ss. 41-64.

Legenda golema wchłonęła także wiele innych starożytnych przekonań, takich jak zapoczątkowane w II wieku wzmianki o aniele boskim, który jest pieczęcią Boga, gigantyczną kobietą imieniem Aletheia lub Emet (z hebr. „prawda”). Pisali o tym gnostycy²⁴, w starożydowskiej literaturze odnaleźć można także koncepcję, że imię Boga zostało wypisane na złotej tabliczce na sercu aniołów oraz wzmianki, że archanioły są naznaczone pieczęcią Boga²⁵. Talmud wzmiankuje kilka razy, iż pieczęcią Boga jest prawda. Znak na czole golema może być więc pieczęcią Boga równie dobrze jak stygmatem potworności. Z tekstu *Otjot de-rabbi Akiwa* dowiadujemy się, że stworzony przez Boga gigantyczny Adam doprowadził anioły do błędnego przekonania, że jest on wszechpotężny i że jest równą Bogu siłą na ziemi. Być może ma to związek z historią pokolenia Enocha, z motywem idolatrii²⁶.

Literatura żydowska przywołuje wiele przykładów zupełnie innych opowieści, w których życie zostało stworzone podstępem, więc nie mogło być doskonałe. W baśni Fedrusa o Prometeuszu i jego przebiegłym towarzyszu Dolusie Prometeusz stworzył z gliny Prawdę, która była żeńskim antropoidem²⁷. Dolus skopiował jego figurę. Choć zabrakło mu materiału na nogi, obydwie statuy zostały wypieczone i dane im zostało życie przez dmuchnięcie w nozdrza. Prawda mogła chodzić, a jej kopia – nie. Kopia została nazwana Fałsz, ponieważ była niedoskonała, nie miała nóg czy też, jak kłamstwo z popularnego powiedzenia, miała „krótkie nogi”.

W historii o golemie słowo „prawda” jest wypisywane na czole antropoida, i może on chodzić, Fałsz nie może chodzić, bo jest postacią niekompletną. Moshe Idel sugeruje, że podobieństwo tych dwóch przedstawień: znaczenie zdolności do poruszania się skorelowane z prawdą – to część wcześniejszej tradycji, z której czerpią obie legendy²⁸. Stworzenie przez Prometeusza Prawdy z gliny i powołanie jej do życia poprzez dmuchnięcie mogło się Żydom kojarzyć z przedstawieniem biblijnym narodzin Adama, co mogło spowodować wchłonięcie także występującego w tej bajce motywu „prawdy” do tradycji żydowskiej.

Jeśli chodzi o związki religii i studiowania, Tora nie widziała nigdy konfliktu między nauką a wiarą i zachęcała do zgłębiania tajników wiedzy²⁹. Zwraçała raczej uwagę na integralną zbieżność pomiędzy tymi dwiema częściami, unifikację pozornie różnych planów egzystencji, które jednak manifestują jednego Boga. Maharal głosił, że nauka jest drabiną, po której możemy się wspiąć do mądrości Tory, sama w sobie jest neutralna. Zadaniem mędrca

²⁴ Tamże, s. 308.

²⁵ Tamże, s. 309.

²⁶ Tamże, s. 310.

²⁷ Tamże, s. 4.

²⁸ Tamże, s. 5.

²⁹ G. Winkler, *The Golem of Prague: A New Adaptation of the Documented Stories of the Golem of Prague*, New York 1980, s. 306.

jest osiągnąć równowagę ze światem i ze sobą, a to drugie jest trudniejsze. Nauka należy zatem do świata, a zbłądzić można tylko we własnym wnętrzu. Jeśli przez studia i badania Tory pobożny rabin dotrze do celu, znajdzie się w neutralnym polu. Wszystkie jego impulsy będą także neutralne i staną się złe tylko jeśli on sam tego zapragnie lub jeśli pozwoli sobie na utratę kontroli³⁰. Aby tego uniknąć, rabin stara się w sobie odzwierciedlić jedność Boga, na którego obraz i podobieństwo został stworzony.

Powraca wątek grzesznej idolatrii, ostrzeżenie przed zejściem ze ścieżki pobożności. Ten zakaz jest jednym z najmocniej podkreślanych w Torze, powtarzających się często w tekstach. Wielbienie innych bogów jest także jednym z głównych grzechów. I chodzi tu o cokolwiek, co mogłoby zastąpić Boga. Jeśli bogiem staje się golem albo człowiek jest sam dla siebie bogiem i zaczyna wielbić siebie, pozwala, by ogarnęła go pycha – dopuszcza się śmiertelnego grzechu i oddala od Boga³¹. W XII- i XIII-wiecznych legendach destrukcyjna moc golema nie leży w fizycznej przemocy wobec twórcy, ale w ryzyku idolatrii³². Ostrzeżeniem jest średniowieczna historia o tym, jak Enoch dowiedział się, iż Bóg ulepił człowieka z gliny i uznając, że to nic trudnego, postanowił pójść w jego ślady. Wziął trochę ziemi, ugniótł w kształt człowieka i dmuchnął mu w nozdrza, by go ożywić. Ale to Szatan wślizgnął się w figurę, dając jej wygląd żywej. Tak zaczęła się idolatria – Enoch i jego pokolenie wielbili statwę. Produkt ludzkiej dumy i demonicznego udziału zastąpił Boga jako obiekt adoracji³³.

Możliwość wpływania na energie duchowe z poziomu nieczystości może się zrazu wydać paradoksalna. Z jednej strony kabaliści musieli osiągnąć bardzo wysokie poziomy czystości i perfekcji, zanim mogli dokonać jakiegoś nadnaturalnego fenomenu, z drugiej strony wiedzieli, że pogrążeni w grzechu poganie mogli to robić w otchłani niedoskonałości³⁴. Nie ma tu pomyłki – Tora mówi, że Bóg daje swoim dzieciom wybór. Jeśli gliniana postać zaczyna mówić, musimy się zmierzyć z konsekwencjami naszego wyboru. Gdy jesteśmy odpowiednio przygotowani, bezpiecznie zanurzeni w czystości, nie przytłoczy nas nasz czyn, ponieważ będzie stać za nim absolutna prawda. W przeciwnym wypadku musimy się liczyć z tym, że to diabeł przemawia przez stworzoną istotę, jak Szatan przez figurę Enocha albo Samael, archanioł zła przez złotego cielca opisanego w Księdze Wyjścia (Wj 32).

Mystycy uważali więc, że energii życia można użyć, by się zbliżyć do Boga lub od niego oddalić³⁵. Oddalając się, jesteśmy odseparowani od boskiego

³⁰ Tamże, s. 315.

³¹ Tamże.

³² A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, Detroit 1981, s. 17.

³³ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 19.

³⁴ G. Winkler, *The Golem of Prague...*, cyt. wyd., s. 320.

³⁵ Tamże, s. 322.

światła, przejrzystych myśli i stajemy się podatni na zło. W ciemnościach nic nie jest określone i nie ma zarysowanych granic między rzeczami.

W rozkwitającym mieście ważna jest też obecność liter, które miały zostać wypisane na ciele golema. Obdarzanie życiem poprzez zapisanie słów ma długą tradycję. Już na małych egipskich figurkach *uszebti*, służących wyruszającym ze zmarłym panem w zaświaty, wypisane były litery. We Włoszech w X wieku rezurekcja zmarłego odbywała się przez wypisanie mu na twarzy lub ramionach imienia Boga, a odwrócenie tego procesu następowało poprzez zmazanie liter. Słowa, wypisane na piersi lub czole golema, albo przyklejone na kartce, to najczęściej wyraz *emet*, czyli Prawda, po usunięciu pierwszej litery zmieniający się w *met*, czyli śmierć. Pomyśl z użyciem wyrazów *emet* i *met* pojawia się w literaturze chasydzkiej i XIII-wiecznej i najczęściej towarzyszy mu przestroga. Przykładem może być XII-wieczna opowieść o proroku Jeremiaszu i jego synu Syrachu. Stworzyli oni golema, na którego czole napisali „Bóg jest prawdą”. Ale gdy golem ożył, sam wziął z ich rąk nóż i zdrapał literę *alef* z własnego czoła, zmieniając *emet* w *met*. Tekst na czole golema nagle zabrzmiał złowrogo: „Bóg nie żyje”. Jeremiasz spytał golema, dlaczego to zrobił? Golem, który w tej opowieści wyjątkowo obdarzony jest zdolnością mówienia, odpowiedział, że odkąd ludzie stali się twórcami, istnieje niebezpieczeństwo, iż zapomną o swoim stwórcy. Skoro człowiek osiągnął tak wiele, może zacząć sam uważać się za boga³⁶ i zachowywać się jakby Bóg już nie istniał. Jeremiasz zapytał, jaka jest na to rada, na co golem nakazał mu, by go zniszczył, recytując zaklęcia w odwróconej kolejności. Jeremiasz to uczynił, a golem się rozpadł.

Mamy więc fizyczne niebezpieczeństwo ze strony golema, ale także zagrożenie psychiczne, pychę i dumę wyzwolone, kiedy człowiek imituje Boga, symbolicznie zabijając swojego stwórcę. Rabin jest tu siłą obdarzającą życiem, a to niebezpieczna zdolność. Wypowiada święte słowa i święte, prawdziwe imiona Boga. Stworzony golem nie posiada rozumu, ślepo wykonuje rozkazy³⁷. Dlatego tak istotna jest rozważa, nie można go używać do bluźnierczych czy grzesznych misji. W sytuacji gdy zadania stawiane golemowi były wynikiem pychy albo zwyczajnie lenistwa, gdy golem stawał się domowym niewolnikiem, służącym wykorzystywanym bez skrupułów, przechodził w sferę *profanum*, i buntował się przeciw swojemu twórcy. Tematowi temu poświęconych zostaje większość późnych opowieści o golemie.

Ale golem, jako istota bezwolna i podległa, przyjmował nie tylko postać służącego. Znajdowano zastosowanie także dla golema będącego kobietą. W niemieckim chasydyzmie pojawia się sugestia, że inne kombinacje liter są potrzebne dla męskiego i żeńskiego golema³⁸. Idea golema posiadającego płeć

³⁶ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 18.

³⁷ R. Florescu, *In search of Frankenstein*, Boston 1975, s. 229.

³⁸ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 15.

występuje w wielu źródłach, m.in. w historii XI-wiecznego poety i filozofa Salomona ibn Gabirola. Był to człowiek oszepecony przez choroby skóry i miał problem z akceptacją przez innych ludzi, więc wedle legendy stworzył sobie sztuczną kobietę, by mu usługiwała w domu. Władze, gdy się o tym dowiedziały, nakazały mu ją zniszczyć, oskarżając twórcę, iż kobieta zamieszkująca jego dom została stworzona przez magię. Salomon z żalem zrobił to, o co go proszono, i sztuczna kobieta na powrót zamieniła się w drewno i sznurek. Unikalne jest, że golem ten nie był zrobiony z ziemi. W tej legendzie szuka się korzeni przekonania, że golem to mechaniczne stworzenie, automaton, robot³⁹.

XVI-wieczny kabalista Izajasz Horowitz w dziele *Sznej luchot ha-brit* i komentarzu do parasy Wajeszew (3,30a) powołuje się na tekst biblijny, wedle którego bracia Józefa zostali oskarżeni o zakazane stosunki z kobietą (Rdz 37,3). Izajasz twierdzi, że w tym fragmencie chodziło o stworzenie kobiety-golema według przekazywanej z pokolenia na pokolenie recepty zaczerpniętej z *Sefer Jecira*. Taka kobieta nie była człowiekiem, więc spółkowanie z nią nie było grzechem⁴⁰.

Od XVI wieku refleksja nad tym, co z golemem dzieje się po akcie stworzenia, stanowi główne zagadnienie mitu. Cykl życiowy golema się rozrasta, a jego legenda nabiera kolorów. Oprócz zastosowań trywialnych, takich jak golem jako niewolnik, służący, kochanka, pojawiają się bardziej górnolotne pomysły. Golem jest przecież gigantyczny, dysponuje fizyczną siłą, która może zostać wykorzystana dla dobra narodu żydowskiego. Golem pomaga więc żydom ratować się z opresji, daje odwagę, by występować przeciwko wrogom⁴¹. W niektórych opowieściach występuje też jako szpieg, który zdobywa dla Żydów informacje.

Pomoc golema naprawdę była potrzebna podczas regularnych żydowskich pogromów. Krwawe łaźnie, owoc uprzedzeń i niechęci do żydów zamieszkających w europejskich miastach, najczęściej w wydzielonych dzielnicach, ciągnęły się przez stulecia. Tłum łatwo ulegał sile pogłoski o barbarzyńskich zbrodniach żydowskich i od XII wieku ani jedno pokolenie nie uniknęło przelewu krwi⁴². Po raz pierwszy przed oskarżeniem o dokonywanie rytualnych mordów żydzi musieli się bronić przed sądem w Norwich w Anglii w 1147 r. I nic nie zmieniło się do czasów niemal współczesnych. Ta beznadziejna sytuacja stanowiła wyzwanie dla wyobraźni. Potrzeba „superbohatera” i obrońcy była ogromna, a kto mógł się lepiej nadawać do tego celu niż golem, obdarzony siłą i posturą wzbudzającą respekt? Golem został stworzony z gliny, ale nikt oprócz rabina nie mógł go dezaktywować, był więc prawie niezniszczalny. Kierowanie nim nie było trudne, jego intelligen-

³⁹ Tamże, s. 16.

⁴⁰ Tamże, s. 39.

⁴¹ Tamże, s. 17.

⁴² Wstęp do: G. Winkler, *The Golem of Prague...*, cyt. wyd.

cja ograniczała się do rozumienia i wykonywania prostych rozkazów. Jego zadaniem stała się więc ochrona żydowskich dzielnic przed pogromami i te legendy budziły otuchę prześladowanych⁴³.

Historia praskiego Maharala, która zdominowała opowieści o golemie z XVIII wieku, była z całą pewnością najślawniejsza. *Cuda Maharala*⁴⁴, proza udająca przypadkowo odnaleziony, autentyczny dokument, znana początkowo tylko garstce wtajemniczonych, prędko zrobiła międzynarodową karierę. Powieść ta przeciwstawia mit golema oskarżeniom o mordy rytualne, stanowiąc kolejny doskonały przykład późnej wersji legendy. Moshe Idel uważa nawet tę wersję za najważniejszą, ponieważ zawiera ogromną wiedzę, niezwykle ilość detali, prawdopodobnie opartą na nieznanach dziś manuskryptach. Opis rytuału tworzenia golema jest rozbudowany i zadziwiająco konkretny, siedmiokrotne okrażanie ciała przy akompaniamencie pieśni i modlitw nawiązuje do żydowskiego rytuału pogrzebowego *hakafot*, znanego w epoce posttalmudycznej, którego celem była obrona przed demonami, które nie posiadając własnego ciała, mogłyby chcieć zawładnąć zmarłym⁴⁵. Konieczne jest oczyszczenie, poprzedzające kontakt ze świętą księgą *Sefer Jecira*, konieczne są białe szaty i rytualna kąpiel. Rabini wspólnie recytują słowa Tory: „I tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7), a następnie Maharal wkłada w usta golema pergamin z boskim imieniem i nakazuje mu powstać. Golem budzi się do życia. Rabbi zabiera go do domu, przedstawia żonie jako wędrowca poznanego przypadkiem. Głównym zadaniem golema ma być odtąd obrona społeczności żydowskiej przed pogromami, przed fałszywymi oskarżeniami o rytualne morderstwa. Golem wykrywa zwłoki niecznie podrzucone przez chrześcijan pod żydowskie domy, a całą intrygę udaje się udowodnić przed sądem sprawiedliwego cesarza Rudolfa II. Golem nie jest już potrzeby, zostaje dezaktywowany, a jego szczątki ponoć do dziś spoczywają na strychu praskiej staro-nowej synagogi.

Golem Maharala jest opisany bardzo szczegółowo. Nie ma sam w sobie ani dobrych, ani złych skłonności, działa jednak ze strachu przed utratą życia, boi się, iż zginie, jeśli będzie nieposłuszny. Lęk utrzymuje go w karności. Choć nie jest w pełni człowiekiem i mechanicznie wykonuje zadane czynności; choć jest czymś mniej niż człowiek, posiada także cechy niedostępne człowiekowi, takie jak nadnaturalna percepcja, wyczuwanie bytów niematerialnych. To echa zdolności Adama. Golema nie można zranić, spalić, utopić. Nie posiadając

⁴³ G. Winkler, *The Golem of Prague...*, cyt. wyd., s. 4.

⁴⁴ Powieść opublikowana przez poważyany autorytet rabiniczny, Judę Rosenberga ze Skaryszewa, w Warszawie w 1909 r. Zob. J. Moskwa, *Tajemnica ostatniego golema*; „Rzeczpospolita” z 9.02.2002 r.

⁴⁵ Ów rytuał polega na siedmiokrotnym okrażeniu trumny ze zmarłym. Zob. <http://www.jewish-funeral-guide.com/tradition/funeral-stops.htm> [31.07.2015].

duszy, nie jest zdolny do współczucia, nie może mówić ani się rozmnażać, nie odczuwa pożądania seksualnego. Ponieważ nie został zrodzony, jego martwe ciało nie powoduje stanu nieczystości. Maharal ponad wszelką wątpliwość podaje, że golem nie może należeć do wspólnoty i sprawować judaistycznej liturgii, nie jest bowiem Synem Izraela. Jest więc Obcym. W erze mesjańskiej może natomiast liczyć na zmartwychwstanie tak samo jak inni zmarli, może nawet mieć nadzieję, że powróci jako prawdziwy człowiek. Będzie to nagroda za pomoc narodowi żydowskiemu podczas krwawych łaźni.

Również w Polsce można natrafić na legendy o golemie. Jego stworzenie w 1800 r. przypisywano rabbiemu i kabaliście Dawidowi Jaffie z Drohiczyzna na Polesiu, a także rabbiemu Eliaszowi Baal-Szemowi z Chełma⁴⁶. W tych historiach golem nie daje się kontrolować i rozpadając się, zabija twórcę lub poważnie go rani. To nowa cecha – golem staje się potencjalnym zagrożeniem. Ten wątek pojawia się jako morał opowieści, w żydowskim i nieżydowskim folklorze. W późniejszych wersjach golem przed dezaktywacją faktycznie sieje spustoszenie, wpada w szal, do końca wykorzystując swoją przewagę⁴⁷.

Motyw golema jako niebezpieczeństwa dla twórcy pojawia się zresztą w pismach niemieckich studentów magicznych sztuk żydowskich w XVII wieku, w literaturze judaistycznej wstępuje dopiero w wieku XVIII, kiedy to ostatecznie przenika z folkloru i ustnej tradycji do „oficjalnych” pism⁴⁸. Pierwszym źródłem jest wspomniana wyżej historia rabiego Eliasza z Chełmu, spisana przez Christophera Arnolda w 1674 r. Opowieści o golemie nie kończą się jednak wraz z II wojną światową. W Czechosłowacji jeszcze w 1968 r. znaleziono człowieka przygniecionego statua, która zaczęła wsiąkać w grunt. Jest to ostatnia udokumentowana próba powołania do życia golema.

Emily Bilski, zastanawiając się nad przedstawieniami postaci golema w sztuce, pisze⁴⁹, że oprócz roli golema jako przestrogi warto zwrócić uwagę na inny jego aspekt. Dla wielu twórców golem był metaforą aktu tworzenia jako esencjonalnego dzieła sztuki. Gdy dzieło sztuki zostanie ukończone, artysta traci nad nim kontrolę. Raz wyzwolona moc – artystyczna, naukowa czy polityczna – nie może być trzymana w ryzach.

Golem w sztuce bywa widziany jako figura mesjaniczna⁵⁰, ponieważ wielokrotnie ratował żydów z opresji. Bywa też postrzegany jako prymitywna, wstępna wersja człowieka oraz jako *dopellganger*, sobowtór lub *alter ego* twórcy. Motyw ten pojawia się w epoce romantyzmu, koncentrującej się na rozbiciu duszy na dwie połowy, na dualizmach w człowieku i ich walce,

⁴⁶ Obydwie historie za: J. Moskwa, *Tajemnica ostatniego golema*, cyt. wyd.; tegoż, *Ogień rozpalony w szabat*, „Rzeczpospolita” z 2.02.2002 r.

⁴⁷ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., s. 17.

⁴⁸ A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, Detroit 1981, s. 17.

⁴⁹ E.D. Bilski, *Golem! Danger, Deliverance...*, cyt. wyd., s. 46.

⁵⁰ Tamże, s. 47.

i rezonuje w późniejszych przedstawieniach popkulturowych. Golem staje się autoportretem swojego twórcy, może też reprezentować pewne wyparte treści, podświadome i irracjonalne warstwy człowieczeństwa⁵¹. Może być karykaturą lub bestią w człowieku z pozoru cywilizowanym. Istnieje wiele książek i komiksów, w których pojawia się postać golema, co pokazuje, jak bardzo zakorzenił się w naszej kulturze. Temat golema poruszany jest w listach między Freudem a Jungiem. Freud pisze, że już w eposach o Gilgameszu pojawia się wątek dwóch braci reprezentujących relacje między człowiekiem a jego libido⁵². Golem ma się odnosić do tego samego napięcia. Alchemiczne prace nad homunkulusem wiele zawdzięczają golemowi, a golem od pewnego momentu inspiruje się alchemią. Hiszpański rabin z XIV wieku, Nissim Gironi, przyznawał się do stworzenia golema w szklanej retorcji⁵³, a pierwsze wzmianki o golemie jako służącym zbiegają się z publikacją prac Paracelsusa o powołaniu do życia homunkulusa, będącego niewolnikiem swego pana. Prace Paracelsusa natchnęły z kolei Goethego do stworzenia Fausta⁵⁴. W folklorze chrześcijańskim występuje wiele opowieści nawiązujących do mitu o golemie.

Współczesne interpretacje postaci golema mogą być bardzo różne. W popularnej powieści Meyrinka⁵⁵ oprócz posiadania klasycznych dla tego mitu cech konstytutywnych, jest on materializacją kolektywnej duszy żydowskiego getta, zbawicielem od prześladowań, który co trzydzieści trzy lata pojawia się w niedostępnym oknie dawno zamkniętego budynku, a czasem kroczy nocą przez zamglone praskie uliczki. W tej samej powieści jest też, zgodnie z duchem czasów, po trosze sobowtórem bohatera, artysty pogrążonego w walce o własne zbawienie. To wątek częsty dla opowieści o sztucznym człowieku, najbardziej szczegółowo podjęty w powieści Mary Shelley *Frankenstein*⁵⁶. Różnicą między golemem a potworem Frankensteina była tak naprawdę tylko siła, która powołała go do życia – golema magia o religijnych konotacjach, a potwora Frankensteina – przypominająca magiczne działanie i stawiana w opozycji do praktyk religijnych nauka⁵⁷. Rezultaty okazały się jednak takie same.

Wraz z rozkwitem kinematografii golem na dobre trafia do sfery popkultury. Opowieść o nim zaczyna schlebiać gustom masowemu, podważając jedną z klasycznych tez, zgodnie z którą miłość i pożądanie były golemowi obce. We wczesnych filmach o golemie nie mogło się obejść bez wątku romantycznego, który był gwarantem powodzenia filmu. Filmowcy wykorzystali motyw

⁵¹ Tamże, s. 48.

⁵² Tamże.

⁵³ E.L. Graham, *Representations of the post/human. Monsters, aliens and the others in popular culture*, New Brunswick 2002, s. 98.

⁵⁴ A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, cyt. wyd., s. 19.

⁵⁵ M. Meyrink, *Golem*, Kraków 1992.

⁵⁶ M.W. Shelley, *Frankenstein*, Poznań 1989.

⁵⁷ A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, cyt. wyd., s. 144.

sprawdzony w przypadku innych produkcji o istotach nadnaturalnych – mumiach, wampirach, potworach. Golem prezentowany był przede wszystkim jako monstrum, niezrozumiały antagonistą. Monstrum to musiało zakochać się w śmiertelnicy, ale taka historia nie mogła się dobrze skończyć. Golem nie był w stanie zdobyć uczucia dziewczyny, jego uczucie było prymitywne, instynktowne, pozbawione finezji. A nawet jeśli bohaterka, wiedząca o litości, współczuciem czy może zafascynowana potworem zapagnęła się z nim przyjaźnić – mężczyźni bohaterowie filmu, „prawdziwi ludzie”, musieli zadbać, by taka próba została udaremniona i by dziewczyna wróciła na łono społeczeństwa. Filmy podkreślały niedolę golema, jako stworza obcego, samotnego i całkowicie pozbawionego cnót społecznych. Pojawia się wręcz motyw golema kochającego dzieci i kwiaty, zachwyconego niewinnością, jako czymś dla niego niedostępnym, lecz rozpaczliwie pożądanym⁵⁸. Golem po raz pierwszy zostaje ukazany jako figura romantyczna, stworzona lekkomyślnie, pozostająca tak bardzo nie na miejscu, że wzbudza sympatię i smutek, zamiast grozy. W niemy filmie *Golem*⁵⁹ dzięki uczuciu miłości do córki sprzedawcy antyków potwór zyskuje duszę, i cierpi, gdy dziewczyna go odrzuca⁶⁰. Jest także inna różnica, stanowiąca znaczące uproszczenie mitu. O ile w klasycznych przedstawieniach z kreacją golema wiązały się zawsze religijny rytuał i boska inspiracja, o tyle w tych filmach jest już tylko magia.

W kolejnych produkcjach Paula Wegenera postać golema przechodzi ewolucję. W pierwszym zakochany golem ginie, zabijając przy tym mężczyznę, który próbował niecnie uwieść jego „ukochaną”⁶¹. W 1917 r. ten sam reżyser kręci *Golema i tancerkę*, film w którym golem nieszczęśliwie zakochuje się w pięknej dziewczynie, a w 1920 r. obraz pt. *Golem: jak przyszedł na świat*. Jest to historia Miriam, córki rabina, zaręczonej z odpowiednim kandydatem, która odrzuca romantyczne zapędy glinianego tworu, co powoduje najpierw atak szału monstrum rujnującego miasto, a następnie skłania go do samounicestwienia. Golem nie jest w stanie popełnić samobójstwa, dlatego zatrzymuje niewinne dziecko i namawia je, by zdjęło z jego piersi gwiazdę Dawida, która dawała mu życie. Golem w filmach ma ludzkie cechy – pragnie miłości, odczuwa namiętność, popada we wściekłość i szaleństwo będące konsekwencją emocji, nie jest jednak w pełni człowiekiem⁶². Zmienia się skala zniszczeń – w pierwszym filmie golem powoduje niewielkie szkody i jest w zasadzie opiekunem dziewczyny; w części ostatniej, która powstała po I wojnie światowej, budżet filmu, a tym samym rozmach działalności

⁵⁸ Tamże, s. 149.

⁵⁹ P. Wegener, *Der Golem*, 1914, <https://archive.org/details/TheGolem1915LostFilFragments> [5.12.2016].

⁶⁰ A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, cyt. wyd., s. 144.

⁶¹ E.D. Bilski, *Golem! Danger, Deliverance...*, cyt. wyd., s. 51.

⁶² Tamże, s. 52.

golema są o wiele bardziej spektakularne. W następnych filmach pojawia się wiele zabawnych przedstawień golema jako istoty głupiej i łatwej do kontrolowania, obdarzonej siłą fizyczną niewspółmierną do rozumu, eksplorowany jest jego komiczny potencjał. Czeski film z 1952 r. *The Emperor and the Golem* (*Cisaruv Pekar a Pekaruv Cisar*) prezentuje dobrze znany z pamiętek, jakie można nabyć w Pradze, wizerunek wielkiego cementowego ludzika spiętego pasami. W filmie tym golem zostaje okiełznany przez cesarskiego piekarza i zaprzęgnięty do pracy. Staje się przydatny dla społeczeństwa, znajduje swoje miejsce, a jego siła fizyczna oraz odporność na urazy zostają wykorzystane w pożytecznym celu. Ten zabawny film wieńczy klasyczny *happy end*, czyli coś, co w opowieściach o golemie zdarza się nad wyraz rzadko⁶³.

Widać więc, jak daleko odchodzi postać golema od swojej tradycyjnej formy. Dla przypomnienia, Byron Lee Sherwin zbiera wszystkie główne wątki podejmowane w klasycznych rozważaniach⁶⁴. Warto je tutaj przytoczyć. Po pierwsze, tworzenie sztucznego bytu jest w przypadku golema usankcjonowane, a nawet się do niego zachęca. Po drugie, człowiek jako stwórca pozostaje ludzki, może tylko przejawiać boskie cechy. Po trzecie, dzięki tworzeniu wyraża i podkreśla ten komponent człowieczeństwa, który dzieli z Bogiem. Może to prowadzić do intensywnych religijnych i mistycznych doświadczeń.

Jednak tworzenie potrafi być niebezpieczne. Jeśli tworzymy dla własnych przyziemnych celów, wykorzystana siła zwrócić się przeciwko nam. Sztuka kreacji posiada bowiem z natury potencjał autodestrukcji. Po czwarte, akt kreacji może nas psychologicznie dopełnić, ale także rozbić. Gdy staniemy się kreatorami, zapomnimy o stwórcy i będziemy uzurpować sobie omnipotencję. Po piąte, tworzenie może prowadzić do pobożności, ale i do idolatrii. Możemy zacząć czcić własne dzieła. Tworzenie rozpoczęte jako akt wiary w Boga staje się Boga odrzuceniem, aktem negacji. Osoba będąca pod wrażeniem własnych dzieł może zastąpić wiarę w Boga wiarą w siebie samego. Może to prowadzić do konkluzji, że Bóg nie jest potrzebny.

Po szóste, wraz ze stworzeniem sztucznych bytów pojawia się zupełnie nowy zestaw zagadnień moralnych. Musi zostać dookreślona natura relacji między stwórcą a stworzeniem. Musi zostać usankcjonowany cel egzystencji sztucznego bytu, podany jego status prawny i dookreślona odpowiedzialność za jego zachowania. Kolejna sprawa to moralne predyspozycje, są one wymagane, by stworzyć sztuczny organizm. Etyczne zabezpieczenia i kontrola muszą być wbudowane w sam proces kreacji i manipulacji życiem. Ponadto kreatura odbija swojego stwórcę, tak jak on jest odbiciem Boga. Może nam zatem pomóc w refleksji nad samym sobą i w zrozumieniu siebie. Następny wniosek to ten, że Adam był pierwszym golemem, a skoro Adam jest gole-

⁶³ Tamże, s. 72.

⁶⁴ B.L. Sherwin, *The Golem Legend...*, cyt. wyd., ss. 24-25.

mem, który stał się człowiekiem, czy możliwe jest odwrócenie, czy człowiek może się stać golemem? W różnych wersjach opowieści pojawiają się pytania: jaki jest status golema, czy golem jest osobą, czy może być uznany za czyjaś własność, czy jest człowiekiem, czy człowiek może być golemem, czy zniszczenie golema to morderstwo, czy golem jest inteligentny, jaka jest jego tożsamość płciowa, narodowa i religijna.

Do tych zagadnień można dodać kolejne. Wątki podejmowane przez legendy to niebezpieczeństwo, jakie stanowi golem dla człowieka, który go stworzył, konkurując z Bogiem, i konieczność zniszczenia golema, zmiany na powrót w bezkształtną glinę⁶⁵. Istotnym problemem są też moce golema. Oprócz gigantycznych rozmiarów najczęściej wymienia się telluryczną siłę pozwalającą golemowi widzieć losy ludzkości.

W czasach gdy na co dzień stykamy się z golemami, maszynami, aktami ludzkiej kreacji wyrażonej przez działania mechaniki, genetyki, biologii, w czasach współczesnych, gdy regularnie wchodzimy z takimi obiektami w relacje, a z ich istnieniem w dyskusję, wyzwaniem – ukazywanym w tekstach popkultury – nie jest zbudowanie większych i lepszych golemów, ale uniknięcie stania się golemem, oddania ludzkiego życia pod kontrolę sztucznych twórców, niedopuszczenie, by stworzony przez nas golem – naruszona i przekształcona natura – nas zranił⁶⁶.

W tym kontekście kolejna fala popularności golema – w młodzieżowych serialach drugiej dekady XXI wieku – budzi prawdziwą ciekawość. Golem wpisuje się w modną konwencję opowieści z dreszczykiem, będących dekonstrukcją dawnych motywów, poprzez uczynienie dotychczasowych antagonistów narratorami i protagonistami, a monstualne przemiany odczytywane są jako alegoria transformacji wieku dorastania. W kinie i telewizji, od czasów popularności książek Anne Rice (*Wywiad z wampirem*, *Wampir Lestat* itd.) i ich filmowych adaptacji, poprzez cykle *Underworld* i *Zmierzch* (*Twilight*) oraz seriale, takie jak *Pamiętniki Wampirów* (*The Vampire Diaries*), *Czysta krew* (*True Blood*), *Hemlock Grove* czy *The Originals*, postać wampira została oswojona i zamiast straszyć, okazała się figurą idealnego kochanka oraz wcieleniem super-człowieka, pozbawionego przyziemnych ograniczeń, pięknego, silnego, nieśmiertelnego i nieskończenie bogatego. Filmowe i serialowe wampiry tworzą społeczności i przeżywają liczne przygody w ramach kolejnych odcinków fantastycznych cykli. Podobny los spotkał wilkołaki, pojawiające się m.in. w serialach *Teen Wolf*, *Grimm*, *True Blood*, *Penny Dreadful* i *Hemlock Grove*, a także w filmowym i książkowym cyklu *Zmierzch*. Są one pozytywnymi bohaterami, łączą się w grupy, wzbudzają sympatię widza. Co zaskakujące, podobne odwrócenie dotychczasowych ról spotkało też zom-

⁶⁵ A.L. Goldsmith, *The golem remembered*, cyt. wyd., s. 16.

⁶⁶ Tamże, s. 48.

bie – bezmyślne i prymitywne postacie ożywionych trupów doczekały się pozytywnego protagonisty w filmie *Warm Bodies*, gdzie zarażony „wirusem zombie” bohater szuka miłości i swojego miejsca w świecie, oraz w serialu *iZombie*, opowiadającym o losach dziewczyny-zombie, rozwiązującej zagadki kryminalne ramię w ramię z policjantami, czyli pomagającej ludziom, zamiast stanowić zagrożenie. Tu także zombie tworzą społeczność, występuje szereg wątków obyczajowych i romantycznych. Podobną popularnością cieszą się w ostatnich latach czarownice, których tabuny zaludniają seriale, takie jak *Salem*, *The Originals*, *American Horror Story: Coven* czy *Witches of East End*, i opowieści futurystyczne (choć nauka zachowuje się w nich jak magia), podejmujące temat humanoidalnych robotów i ich twórców, takie jak *Extant*, *Humans* albo *Almost Human*.

Golem jest jedną z tych postaci, które przez wieki głęboko symboliczne, rozbudowane, powiązane z wielością znaczeń religijnych, alchemicznych i ezoterycznych oraz z mnogością narracyjnych tropów świetnie odnalazły się w kulturze popularnej świata Zachodu, równocześnie ulegając znacznemu uproszczeniu.

Z jednej strony zdaje się on wpisywać w opisaną wyżej tendencję do ukazywania postaci dotąd budzących grozę jako podziwianych i pozytywnych, a nawet społecznych. Z drugiej natomiast trudno uniknąć wrażenia, że golem w serialach gatunku *supernatural teen drama* pojawia się jako motyw, nie jako postać. Jego historii „wystarcza” raptem na jeden odcinek.

Można się zastanawiać, dlaczego nie powstają filmy i seriale, cykle opowieści o golemach, a mit glinianego człowieka pozostaje ubogi w sensory, epizodyczny, płaski, podczas gdy świat kultury popularnej zaludniają różnorodne i bogate fabuły traktujące o innych fantastycznych postaciach humanoidalnych i liminalnych, takich jak wampiry, wilkołaki czy zombie. Czy chodzi o pierwotnie religijną konotację tego bohatera, która w kontekście popularnym może być odczytywana jako jego słabość?

W odcinkach seriali, takich jak *Grimm*, *Supernatural*, *Sleepy Hollow*, *Warehouse 13*, *Haven* i *Sarah Connor Chronicles*, protagonistą – a w każdym razie bohaterem danego epizodu – jest zwykle twórca glinianego człowieka, to jego motywacje poznajemy, to jego działania, nieodmiennie zwieńczone katastrofą, oglądamy. Tym, co widzimy na ekranie, jest każdorazowo konwencjonalna opowieść o grzesznym naśladownictwie aktu kreacji, o mniej lub bardziej uświadamianych niskich pobudkach i o igraniu z siłami natury lub wręcz z boską mocą. Religia nie jest jednak w tych fabułach akcentowana, jakby żydowska tradycja nie nadawała się do popkulturowego przetworzenia w takim samym stopniu co chrześcijańska. Seriale obficie i z lubością posługujące się motywami egzorcyzmów, kościołów, krzyży, aniołów, nieba, piekła i czyśćca, sił demonicznych; z koronną i powracającą w niemal każdym z nich postacią Lucyfera; seriale po wielokroć wykorzystujące motyw Apokalipsy

i jej Czterech Jeźdźców – nie widzą jak dotąd szerszego i głębszego zastosowania dla bogatej symboliki golema. Można się zastanawiać, czy chodzi tu o wrażliwość wobec religii jeszcze nie „sprofanowanej” popkulturowo, czy może o nieczytelność samej opowieści dla zachodniego odbiorcy.

Czy oznacza to, że nie doczekamy się filmu lub serialu, w którym golem stanie się centralną postacią, narratorem? Nie byłabym tego taka pewna. Jeszcze kilka lat temu nikt z widzów czy krytyków nie spodziewał się przekształcenia egzotycznej dla zachodniego widza, znanej z horrorów postaci zombie w przyjaznego i emocjonalnego protagonistę. Jeśli więc moda na seriale tego gatunku się utrzyma, można się spodziewać prób odnowienia postaci golema, przypisania mu ludzkich motywacji, a nawet powołania do życia „golemiej rasy”. Nie można tego wykluczyć, ale nie będzie to zadanie łatwe, gdyż na taką przemianę trzeba mieć dobry pomysł, a dotychczasowi twórcy nie przewidują dla golema żadnej odkrywczej roli.

No może poza pewnym pobocznym trendem, o którym warto tu na koniec wspomnieć. Spora popularnością, szczególnie w produkcjach dla dzieci, cieszy się obecnie wariacja na temat motywu golema, czyli tzw. snowlem, golem śnieżny. Lepienie bałwana jest wszak czynnością mocno osadzoną w naszej kulturowej wyobraźni, łatwiej się do niego odnieść niż do mistycznych aspiracji rabinów, a pod wieloma względami wydaje się podobna – niewinne dziecko dla zabawy tworzy humanoidalny kształt i symbolicznie powołuje go do życia. Postać snowlema, mimo że kojarzy się ze światem dziecinnych zabaw, jest naznaczona podobnym smutkiem i tragizmem co klasyczna wersja tej figury – nawet dzieci wiedzą, że bałwan nie przetrwa zimy, że jest nietrwały, pomimo że powstał z potężnego, śnieżnego żywiołu, który potrafi zabijać tak samo jak glina czy zwały ziemi. Śniegowe monstra pojawiają się w filmie *Kraina Lodu* (*Frozen*), jako bestie na usługach królowej Elsy, broniące jej zamku, i w kreskówce *Pora na przygodę* (*Adventure Time*), gdzie śnieżny golem jest niemy, prostolinijny, masywny, mieszka w odosobnieniu, z dala od ludzkich siedzib, a nad jego losem ciąży fatum.

Popkulturowy golem, choć nie jest człowiekiem, odbija najlepsze i najgorsze cechy swojego twórcy, i to do idei człowieczeństwa odnosi się także w modnych, serialowych ujęciach. Ma potencjał do niszczenia i niesienia zagłady. Jest to jednak każdorazowo reakcja na nadużycia twórcy, golem wydaje się być kolejną wersją portretu Doriana Graya, obrazem nadymającego się ego, nieograniczonej pychy, a także pogwałceniem ważnej w protestanckiej teologii cnoty pracowitości. Jest mu więc bliżej do fabuły *Frankensteina* czy *Fausta* niż do tekstu biblijnego i żydowskiej tradycji.

Opowieści o nim każdorazowo wiodą do katastrofy zwieńczonej morałem: jeśli staniemy się mechaniczni, grzeszni, leniwi i pozbawieni pokory, wrócimy do statusu golema, nieukształtowanej materii, i utracimy duszę. Tym, co różni nas od golemów – tak tradycyjnych, jak i przetworzonych

w ramach podszytej chrześcijańskim światopoglądem legendy – jest dusza i wolna wola, czyli możliwość wyobrażenia sobie i wybrania, czym się staniemy i jak będziemy postępować⁶⁷.

Katarzyna Bajka – CULTURAL VISION OF GOLEM: FROM RELIGION TO THE LEGEND OF AN ARTIFICIAL HUMAN

This paper presents the evolution of the character of a golem as well as its legend, from the religious connotations of Judaism to the reception and deconstruction of a given motif in popular culture. It focuses on the changes to a classical tale in protestant, Western societies, to whom the source material seemed uninspiring and hard to understand. These authors found their own, twisted idea of a golem and put it into several narratives. This paper quotes multiple versions of the story as well as main topics of Western interest in golem, leading the reader towards the contemporary tv series for teenagers and towards modern kids cartoons taking on the topic of golem and its derivation – snowlem.

⁶⁷ Tamże, s. 49.

AGATA ŚWIERZOWSKA

Uniwersytet Jagielloński

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji

Szukając wsparcia. Korespondencja Wincentego Lutosławskiego i Hiramusa Erastusa Butlera

Wincenty Lutosławski (1863-1954) – filozof, wykładowca na uniwersytetach m.in. w Krakowie, Kazaniu, Wilnie, Lwowie, Londynie, Genewie, Lozannie, myśliciel i nieustrudzony działacz społeczny, był i jest postacią znaną – z różnych powodów. W latach 80. i 90. XX wieku filozoficzny świat anglosaski postrzegał go jako jednego z najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli polskiej myśli filozoficznej, a tym, co przyniosło mu największe uznanie, były studia nad Platonem – Lutosławski był znany przede wszystkim jako badacz chronologii pism Platona, którą określił, wykorzystując opracowaną przez siebie, pionierską metodę stylometryczną¹. W Polsce także było o nim głośno, choć przyczyny były odmienne. Co więcej, pojawiały się o nim różnorodne opinie, nawet skrajne. Źródłem takiej niejednoznacznej oceny stały się jego poglądy filozoficzne (spirytualizm, eleuteryzm, idealizm), społeczne (mesjanizm, poczwórna wstrzemięźliwość²), a także sama działalność społeczna koncentrująca się na zakładaniu i prowadzeniu kół, stowarzyszeń edukacyjno-wychowawczych i samorozwojowych (m.in. Eleusis, Kuźnice, Wszechnice Mickiewiczowskie, Koła Filareckie). Jedni, np. jego uczniowie (choć w niektórych wypadkach należałoby raczej powiedzieć – wyznawcy), działacze założonych przezeń stowarzyszeń, widzieli w nim ojca, przewodnika i mistrza. Inni, np. Tadeusz Boy-Żeleński, traktowali go z lekceważeniem,

¹ W. Lutosławski, *Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon*, Paris 1898; tegoż, *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London 1897.

² Propagowana przez Lutosławskiego poczwórna wstrzemięźliwość obejmowała dożywotnią rezygnację z picia alkoholu, palenia tytoniu, oddawania się rozpuciu i uprawiania hazardu.

jako raczej nieszkodliwego dziwaka, szerzącego „białą magię poczwórnej wstrzemięźliwości” (w przeciwieństwie do „czarnych mszy Przybyszewskiego”³), „filozoficzną pszczołkę”, człowieka, który „nieświadomy życia jak dziecko, przeszedł, w pogodnej autohipnozie, obok wszystkich rzeczywistości społecznych i narodowych”⁴. Jeszcze inni, np. Antoni Mikulski, widzieli w nim niebezpiecznego szaleńca, „obląkańca pierwotnego”, którego pomysły i działania „opierają się na podstawie chorobliwej” i są wynikiem „wewnętrznego przekonania, wypływającego z choroby umysłowej i będącego tej choroby oznaką”⁵.

To wewnętrzne przekonanie Lutosławskiego, o którym tak krytycznie pisał Mikulski, stanowiące motor napędowy wszelkich działań podejmowanych przez filozofa, było w pełni nakierowane na zmianę polskiej rzeczywistości społecznej i politycznej. Popchnęło go do postrzegania samego siebie jako przywódcy i inicjatora przemiany moralnej, co więcej – wybranego przez opatrność mesjasza, który przyniesie ojczyźnie wolność i doprowadzi do odrodzenia całej ludzkości. Lutosławski pisał o sobie:

Przewidziałem, że Polska odzyska wolność i żaden grom nie spadł z nieba, żeby mnie zabić [...]. Spośród 20 milionów Polaków to właśnie ja zostałem wybrany przez opatrność, aby dokonać tego czynu. Dlaczegoż ludzkość jest tak pospolita, że nie znalazł się nikt bardziej godny niż ja? [...] Jakże jest to możliwe, że to ja zostałem wskazany, by poprowadzić ten najszlachetniejszy z narodów ku jego własnej wolności, a przez nią doprowadzić do odrodzenia całą ludzkość? [...]. Nie zawiodę. Będę szedł na przód, bez lęku. W przeciągu trzech lat Polska będzie wolna. W ciągu wieku Europa odrodzi się. Niech moje imię okryje niepamięć, niech stoczę się w wieczne potępienie, o ile coś takiego w ogóle istnieje, jeśli tylko będzie mi dane zrobić najmniejszy chociaż krok na tej prawdziwej Drodze, na której ludzkość wyzwala się spod panowania zła⁶.

Istotnie, Lutosławski czynił wszystko, by tę rzeczywistość zmieniać. Trudno w tym miejscu wymienić niezliczone pomysły, o których mówił, pisał, które wcielał w życie w prowadzonych przez siebie kołach i stowarzyszeniach. Jednak, jak się wydaje, w pierwszej kolejności – i to jest podstawą myślenia społecznego Lutosławskiego – celem działań filozofa-reformatora było uformowanie pojedynczego człowieka, sprawienie, aby każda jego myśl, słowo i czyn, były właściwe.

³ T. Żeleński-Boy, *»Na początku była chuć...«*, w: tegoż, *Znasz li ten kraj*, Gdańsk 2001, s. 41.

⁴ T. Żeleński-Boy, *Uroczy znachor*, w: tegoż, *Znasz li ten kraj*, cyt. wyd., s. 166.

⁵ A. Mikulski, *Polska literatura psychopatyczna. Przyczynek do psychologii twórczości*, Lwów 1908, s. 130. Antoni Mikulski był znanym w okresie międzywojennym psychiatrą i psychologiem, profesorem Uniwersytetu Wileńskiego.

⁶ List Wincentego Lutosławskiego do Wiliama Jamesa, Kraków, dn. 19 kwietnia 1904 r. Wszystkie listy Wincentego Lutosławskiego, a także te otrzymane przezeń, cytowane i przywoływane w niniejszym artykule, są zgromadzone w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie i stanowią część spuścizny po filozofie oznaczonej sygnaturą K III-155. Wszystkie listy cytuję w przekładzie własnym.

Według Lutosławskiego, ujmując rzecz najprościej (co stwarza, rzecz jasna, ryzyko nadmiernych uproszczeń, jednak ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie tego zagadnienia⁷), człowiek w swej istocie jest jaźnią, której serce stanowi wolna wola. „Wolność woli – pisał filozof – [jest – A.Ś.] jakby innym określeniem tej samej rzeczywistości, którą nazywamy istnieniem jaźni”⁸. To właśnie wolna wola jest tym „organem”, który odpowiada za podejmowanie wolnych wyborów – wolnych, a więc takich, które wynikają wyłącznie z „impulsów” z natury wolnej jaźni, i nie są uwarunkowane przez żadne czynniki zewnętrzne. Wolność człowieka – zdaniem Lutosławskiego – była więc umiejętnością podejmowania działań zgodnych z niczym niezdeterminowaną i nieograniczoną wolą. Co ważne, działania te miały być zawsze, jak twierdził, nakierowane na stopniowe udoskonalanie jaźni. Kluczem więc do zreformowania każdej jednostki, a w dalszej perspektywie całej ludzkości, było wydobywanie owej jaźni spod grubej warstwy słabości, wad, przyzwyczajzeń oraz nauczanie każdego człowieka podążania za jej głosem tak, aby stopniowo stawał się człowiekiem wolnym, i tym samym – doskonałym. Człowiek wolny to taki, który – podkreślał filozof – „wielokrotnie się przewyciężał, czyniąc to, co trudne, lecz dobre, a niewolnikiem jest ten, co wielokrotnie uległ pokusom”⁹.

Aby osiągnąć zamierzony cel, Lutosławski opracował złożoną „technologię etyczną”¹⁰, którą ze szczegółami przedstawił w książce *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń podaje do użytku rodaków Wincenty Lutosławski*¹¹. Opisany tu system jest mozaiką wątków zaczerpniętych przez filozofa z najróżniejszych miejsc. Bez wątpienia jednym z istotnych źródeł inspiracji był dla polskiego filozofa nurt ezoteryczny¹² reprezentowany w *Rozwoju potęgi woli* przez m.in.

⁷ Zob. np.: W. Jaworski, *Metafizyka eleuteryzmu. Podstawowe założenia ontologii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica, 1182/1989, ss. 69-95; W. Jaworski, *Koncepcja jednostki i społeczeństwa w filozofii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica” 694/1978, ss. 27-41; W. Groblewski, *Antypozytywistyczna koncepcja jednostki Wincentego Lutosławskiego*, w: S. Kaczmarek (red.), *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, Poznań 1978, ss. 49-65.

⁸ W. Jaworski, *Metafizyka eleuteryzmu...*, s. 92.

⁹ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925, s. 226.

¹⁰ W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994, s. 90.

¹¹ Książka była wydawana trzykrotnie – w 1909 i 1910 r. (Gebethner i Wolf, Warszawa) oraz w 1923 r. (Stowarzyszenie Nauczycielstwa Polskiego, Wilno). Powstała jednak i funkcjonowała w odpisach już wcześniej, bo od 1905 r., o czym wspomina sam Lutosławski we wstępie (W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Kraków 1909, s. V). W 1907 i 1908 r. na łamach periodyku „Eleusis. Czasopismo Elsów” ukazał się także obszerny artykuł autorstwa Lutosławskiego pt. *Joga, czyli rozwój potęgi woli*, obejmujący przede wszystkim szereg praktycznych wskazówek mających zachęcić czytelników do samodzielnego eksperymentowania z opracowaną przez filozofa metodą.

¹² Lutosławski chętnie sięgał po inspiracje ezoteryczne do 1913 r., kiedy to „doznał działania łaski”. Od tego czasu ze zdecydowanym dystansem patrzył na tego typu wiedzę, a ze

(w warstwie praktycznej) Williama Waltera Atkinsona (1862-1932), znanego bardziej jako Yogi Ramacharaka, François Delsarte'a (1811-1871) czy Genevieve Stebbins (1857 – ok. 1915), a także (w warstwie teoretycznej) przez Swamiego Vivekanadę (1863-1902), Kennetha Sylvana Guthrie (1871-1940) czy Edwarda Carpentera (1844-1929). Jedną z istotnych postaci jest także rzadko cytowany w polskiej literaturze o charakterze ezoterycznym Hiram Erastus Butler (1841-1916), postać kluczowa dla rozwoju myśli i organizacji ezoterycznych w Stanach Zjednoczonych.

O samym Butlerze, kolejach jego życia, a przede wszystkim o jego „ezoterycznym dojrzewaniu” i inspiracjach wiadomo stosunkowo niewiele¹³. Urodzony w Nowym Jorku, przyuczony do zawodu stolarza Butler zgłosił się w 1861 r. jako ochotnik do Armii Federalnej, w której służył przez trzy lata w regimencie inżynieryjnym. Z końcem 1863 r. został ranny. W szpitalu wojskowym w Filadelfii poznał swoją przyszłą żonę, którą wraz z dziećmi porzucił z początkiem lat 70. W tym czasie zaczął też głosić publiczne wykłady (Filadelfia i okolice), w których poruszał wątki orientalne, teozoficzne, seksualne, astrologiczne; tu pojawiają się także elementy, które w późniejszym czasie sformują astrologiczny system „biologii solarnej”. W okresie od połowy lat 70. do połowy lat 80. Butler zniknął z życia publicznego. Co robił w tym czasie – nie wiadomo. Niektórzy twierdzą, że prowadził życie pustelnicze, w czasie którego doznał wielu objawień, i w oparciu o nie opracował doktrynę, która miała stać się podstawą amerykańskiej gałęzi Zakonu Melchizedeka (Order of Melchizedek)¹⁴. Na scenę ezoteryczną wrócił około roku 1885 jako astrolog i mag seksualny, propagator biologii solarnej, założyciel organizacji Christian Theosophical Association oraz Genii of Nations, Knowledge and Religion. W 1887 r. działał w Bostonie, gdzie powołał do życia kolejną organizację – Society for Esoteric Culture oraz wydawnictwo Esoteric Publishing Company, które wydało m.in. dwie książki jego autorstwa – znane i w późniejszym czasie wielokrotnie wznawiane: *Solar Biology* (Boston 1887) i *Seven Creative Principles: Being a Series of Seven Lectures Delivered before the Society*

swoich poglądów wyłożonych w *Rozwoju potęgi woli* właściwie całkowicie się wycofał, o czym wprost pisze we wstępie do trzeciego wydania tej pracy. Na obecnym etapie badań nie jest możliwe dokładne zidentyfikowanie wszystkich źródeł inspiracji ezoterycznych – badania nad tym tematem dopiero się rozpoczynają. Por. wstępne ustalenia w: A. Świerżowska, *Esoteric influences in Wincenty Lutosławski's programme of national improvement. Prolegomena*, „Estetyka i Krytyka” seria: „The Polish Journal of the Arts and Culture” (*Esoteric Studies. Polish Contributions*), 1(13)/2015), Uniwersytet Jagielloński, Kraków, ss. 147-173.

¹³ Por. J. Godwin, Ch. Chanel, J.P. Deveney, *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism*, York Beach, Maine 1995; M. Demarest, *Fruit and Seed in Applegate: Some Notes on Hiram Erastus Butler*, <http://ehbritten.blogspot.com/2013/02/fruit-and-seed-in-applegate-some-notes.html> [18.11.2015].

¹⁴ J. Valle, *Messengers of Deception*, Berkeley 1979, s. 139 nn. Doktrynę Zakonu Melchizedeka opisał dokładnie Enoch Penn, jeden z uczniów i współpracowników Butlera. E. Penn, *The Order of Melchizedek*, Applegate 1926, zob. też J. Valle, *Messengers of Deception*, cyt. wyd., s. 141.

for Esoteric Culture (Boston 1887) oraz periodyk „The Esoteric. A Magazine of Advanced and Practical Esoteric Thought”. W tym też czasie Butler został członkiem Towarzystwa Teozoficznego, a także nawiązał bliskie kontakty z powstającym właśnie Hermetic Brotherhood of Luxor. Jak się wydaje, do początku lat 90. Butler był znaną, dobrze ustosunkowaną i ważną postacią amerykańskiego świata ezoterycznego. W 1891 r. Butler, z grupką uczniów, przeniósł się do Applegate (niedaleko Sacramento), gdzie kupił posiadłość, na której powstał dom, gospodarstwo rolne oraz niewielka hodowla zwierząt. Ta samowystarczalna kolonia, początkowo pod nazwą Esoteric Publishing Company, a później Esoteric Fraternity¹⁵ (Esoteric Publishing Company stało się częścią Esoteric Fraternity), prowadziła intensywną działalność wydawniczą, publikując – w różnych okresach – pisma: „The Esoteric” (1887-1899), „The Occult & Biological Review” (1900-1902), „The Bible Review” (1902-1923), „The Christian Esoteric” (1926-1943), a także książki autorstwa Butlera – trzy cieszące się największą popularnością i najczęściej wznawiane to: wspomniane wyżej *Solar Biology* i *Seven Creative Principles* oraz *Practical Methods to Insure Success* (Applegate 1893)¹⁶.

Działalność wydawnicza, choć ważna, nie była głównym zadaniem osób skupionych w EF. Życie członków koncentrowało się bowiem na praktykach mających na celu transformację umysłu, tak aby możliwe stało się połączenie świadomości ludzkiej ze świadomością samego Boga. Jak wierzono, gdy liczba osób, które dokonają takiej transformacji, osiągnie 144 tys., na ziemi nastanie „królestwo Boga i jego sprawiedliwości”¹⁷. O samych praktykach podejmowanych przez inicjowanych członków EF wiadomo niewiele – znając poglądy Butlera na naturę i sposób funkcjonowania umysłu (o czym pisywał w swoich książkach), można domniemywać, że miały one charakter medytacyjny i modlitewny, ale zapewne istotną rolę odgrywały tu także praktyki seksualne (choć trzeba jednocześnie podkreślić, że członkowie EF byli zobowiązani do utrzymania ścisłego celibatu).

¹⁵ Dalej: EF.

¹⁶ To właśnie ta książka, będąca przykładem „praktycznej duchowości”, łączącej w pragmatyczny sposób potrzebę transcendencji z codziennymi troskami, była źródłem inspiracji dla Lutosławskiego. Poradnik ten był filozofowi dobrze znany – zamówił on nawet egzemplarz bezpośrednio w EF w marcu 1908 r. (por. list od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 27 kwietnia 1908 r.). Filozof planował nawet przetłumaczenie jej na język polski i rozpowszechnianie w kraju, gdyż, jak zapewniali członkowie EF, książka ta byłaby „ogromnym wsparciem dla kształtowania Twoich ludzi”. Rozmowy na ten temat były dość zaawansowane (por. listy od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, z dn. 9 lipca 1911 r. oraz z dn. 9 września 1911 r.). Co więcej, EF zaproponowało Lutosławskiemu przełożenie książki na język francuski (list od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, z dn. 31 października 1917 r.), jednak żaden z tych pomysłów nie doszedł do skutku ze względów finansowych. Po śmierci Butlera EF znacznie ograniczyło działalność wydawniczą.

¹⁷ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 września 1911 r.

EF działa prężnie do śmierci Butlera w 1916 r. W późniejszym czasie, choć nadal przyjmowani i inicjowani byli nowi członkowie, organizacja wyraźnie straciła rozpęd i koncentrowała się już nie na rozwoju, a jedynie na podtrzymywaniu dotychczasowego statusu¹⁸. Ostatni, ponoć inicjowany, członek EF zmarł w 1973 r.

Lutosławski poznał Butlera osobiście w 1908 r., kiedy podróżował po Stanach Zjednoczonych z wykładami¹⁹. Z końcem marca tego roku filozof dotarł do Sacramento, a zaraz potem trafił z wykładem do Applegate, gdzie w towarzystwie Butlera spędził pięć dni. Wizytę tę opisuje Lutosławski, choć nie wdaje się zbyt wiele w szczegóły, w listach do swojej córki Izabeli, której regularnie zdawał pisemne relacje z przebiegu swej podróży po Ameryce²⁰.

Wizytę tę wielokrotnie wspomina w listach również sam Butler, a także inni członkowie bractwa pisujący do filozofa listy w imieniu czy to Butlera, czy EF²¹. Od tego czasu aż do stycznia 1939 r. trwała wymiana korespondencji – do 1916 r. z Butlerem, a później, po jego śmierci, z innymi członkami EF. Listy te – niestety jedynie te kierowane do polskiego filozofa – zachowały się w spuściźnie po Lutosławskim, która jest przechowywana w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie (sygn. K III-155). Jest to zbiór obejmujący 27 listów oraz 2 kartki korespondencyjne. Pierwszy z listów, będący odpowiedzią na zamówienie książkowe wysłane przez Lutosławskiego do EF, nosi datę 27 kwietnia 1908 r., ostatni, podpisany przez Lenę H. Crow (?-1960), następczynię Butlera, został napisany 23 stycznia 1939 r. Poza informacjami o wysyłce czasopism, zawiera uwagi ogólne o nadchodzących trudnościach związanych z zawieruchą wojenną, co – jak twierdziła nadawczyni listu – Butler przewidział już wiele lat temu²². Znajdujące się w zbiorze listy podpi-

¹⁸ Tendencję tę widać wyraźnie w listach adresowanych do Lutosławskiego. Na przykład listy od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 31 października 1917 r. oraz 8 kwietnia 1918 r., w których Lena H. Crow opisuje trudności finansowe, z którymi zmagają się organizacja, i wprost stwierdza, że obecnie członkowie EF koncentrują się jedynie na kontynuowaniu rozpoczętych już przedsięwzięć, a nie rozpoczynaniu nowych.

¹⁹ Podróż po Stanach Zjednoczonych opisał Lutosławski w swojej autobiografii. Zob. W. Lutosławski, *Jeden latowy żywot*, Warszawa 1933 [1994], s. 281 nn. O wizycie w Applegate Lutosławski jednak nie wspomina. Miejsowość ta pojawia się tylko jeden raz w sporządzonym przez filozofa alfabetycznym spisie miejsc, w których prowadził wykłady. Tamże, s. 264.

²⁰ Listy Wincentego Lutosławskiego do Izabeli Lutosławskiej (1889-1972), tzw. „listy do Beli” z lat 1907-1908. Najwięcej informacji o wizycie w Applegate znajduje się w liście z dn. 2 kwietnia 1908 r.

²¹ Na przykład list od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 9 maja 1909 r.: „Od czasu gdy byłeś tutaj, wydaliśmy wiele książek”; list Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 10 maja 1910 r.: „Od czasu Twojej wizyty często o Tobie myślałem”; list od EF (podpisany przez Lenę H. Crow) do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 21 lipca 1938 r.: „Pisząc ten list nie poznała Cię osobiście, gdyż przybyła tu w jakiś czas po Twojej wizycie”.

²² „Z wielkim zainteresowaniem przeczytaliśmy Twoją kartkę pocztową i widzimy, jak trudny jest to czas. Tak, do pewnego stopnia sytuacja tutaj jest lepsza niż w Europie, ale i nasi ludzie bardzo cierpią. Tak jak powiedział Hiram Butler – będą musieli cierpieć. Wiedział, że to

sywał sam Butler (12 listów), niektóre są sygnowane przez EF (8 listów) lub przez EF, ale w imieniu Butlera (1 list). Po śmierci Butlera korespondencję z Lutosławskim prowadziła Lena H. Crow (7 listów), a jeden list napisał wymieniony już Enoch Penn (?).

Listy sygnowane przez EF i pisywane najprawdopodobniej przez szeregowych członków bractwa dotyczyły zazwyczaj kwestii organizacyjnych związanych ze sposobem funkcjonowania EF (finanse, pozyskiwanie nowych członków, statut, sprawy gospodarcze, wydawnicze) oraz technicznych, dotyczących przede wszystkim wysyłki książek i czasopism oraz współpracy wydawniczej Lutosławskiego z EF²³.

Zupełnie odmienny – bardzo osobisty – charakter mają natomiast listy pisane przez samego Butlera. To właśnie w nich widać wyraźnie osobiste poszukiwania i zmagania Lutosławskiego, który – co pokazują odpowiedzi amerykańskiego ezoteryka – szukał u niego wsparcia i odpowiedzi na nurtujące go pytania. Warto zauważyć, że korespondencja z Butlerem w większej części przypada na czas, kiedy to Lutosławski akceptował jeszcze wiedzę o charakterze ezoterycznym i sam chętnie z niej korzystał.

Tematem, który zdominował listy Butlera adresowane do Lutosławskiego jest możliwość przewidywania okresów trudności i niepowodzeń oraz szukanie sposobu na ich przezwyciężanie. Niemal w każdym liście pojawiają się wskazówki i sugestie co do sposobu radzenia sobie z różnymi komplikacjami, zwątpieniami i przeciwnościami losu. Można więc sądzić, że właśnie z takimi sprawami najczęściej zwracał się on do Butlera. Porady udzielane przez ezoteryka z Applegate mają dwojaki charakter – „duchowo-psychologiczny” oraz astrologiczny. W tych pierwszych Butler podkreśla konieczność wypracowania i przyjęcia odpowiedniej postawy życiowej, która pozwoli na właściwe postrzeganie, rozumienie i interpretowanie problemów spotykających adresata, a także „przyuczenia” umysłu do specyficznego myślenia o trudnościach, tak aby nie tylko nie rosły w siłę, ale przeciwnie – zniknęły. Oba tym „strategiom” winna, jak wskazywał ezoteryk, towarzyszyć głęboka

nadchodzi i mówił, że stanie się tak przez Stany Zjednoczone. Byliśmy marnotrawnym krajem, ale Bóg nie dał się ogłupić – teraz jako naród płacimy za to”. List od EF (podpisany przez Lenę H. Crow) do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 23 stycznia 1939 r.

²³ W wydawanym przez bractwo periodyku „The Bible Review” filozof opublikował dwa teksty. W pierwszym, zatytułowanym *A Polish Seer on the Immortality of the Body*, rekonstruuje poglądy Słowackiego na temat nieśmiertelności ciała, możliwej do osiągnięcia przez powstrzymanie się od prokreacji. Temat ten, biorąc pod uwagę nauczanie Butlera, musiał być dla członków i sympatyków EF wyjątkowo interesujący. Drugi artykuł – *Will Power in the History of Human Thought and Action* – który ukazał się na łamach tego samego pisma, dotyczył „potęgi woli”, a więc tematu, który dla Lutosławskiego miał wagę wyjątkową. W 1938 r. Lutosławski wysłał także do Applegate manuskrypt (autorce artykułu nie udało się ustalić jego zawartości) z nadzieją, że zostanie on wydany. Tak się jednak nie stało. Prowadząca w tym czasie korespondencję Lena H. Crow odesłała rękopis filozofowi z informacją, że publikacja nie jest możliwa ze względów finansowych (list z dn. 24 listopada 1938 r.). Lutosławski rozważał także przetłumaczenie na język polski jednej z książek Butlera, o czym piszę niżej.

wiara w Boga i ufność w jego potęgę. W radach owych Butler pozostaje wierny temu, co napisał w swym najbardziej znanym poradniku – dobrze znanym Lutosławskiemu *Practical Methods to Insure Success*, choć wskazówkom udzielanym mu nadaje charakter bardziej indywidulany. Dla zilustrowania wywodu Butlera przywołajmy niewielkie fragmenty trzech listów.

W liście z dn. 9 maja 1909 r. amerykański ezoteryk – najwyraźniej w odpowiedzi na opis zmagañ Lutosławskiego – poucza:

Już sam fakt, że doświadczałeś, a może i nadal doświadczasz dotkliwych trudności, a Twoja wytrwałość oraz wiara w odnowione życie (*regenerated life*) jest wystawiana na próbę – nie zaskakuje. Przez takie doświadczenie muszą przejść wszyscy, a od niezachwianej prawości, głębokiej pobożności i czystości umysłu zależy to, jak długo trudności będą trwały. A im większe przeciwności, tym krótszy będzie czas ciemności i niepokoju²⁴.

W innym liście – z dnia 23 lutego 1910 r. – Butler pokazuje wagę ufności Bogu w sytuacjach kryzysowych:

Zwracam Ci uwagę, że to, iż „wszystko sprzysięgło się przeciw Tobie”, jest dobrym znakiem – błogosławieni są bowiem ci, którzy są prześladowani i poniżani z powodu umiłowania Boga i jego ustanowień [...]. Bądź więc wytrwały na obranej drodze i raduj się. Ten, który jest z Tobą, jest większy niż wszyscy ci, którzy są przeciwko Tobie²⁵.

I wreszcie – rada najbardziej konkretna, a właśnie takich, jak się wydaje, domagał się Lutosławski:

Jest tylko jeden jedyny sposób – skuteczny i właściwy, aby pokonać wszelkie trudności [...], a więc kiedy zło i trudności stają na twojej drodze, naucz się je ignorować. To najgorsza nagana i jedyny efektywny sposób, w jaki można potraktować przeszkody stojące na Twojej drodze; po prostu je zignoruj, a wtedy to wszystko przestanie dla Ciebie istnieć [...]. Żyj w promieniach radości, entuzjazmu, cierpliwej wytrwałości, pogrąż się w nich i bądź niczym „ślepiec” na to, czego widzieć nie chcesz [...]. Skup się na swoich celach, zamykając w ten sposób wszystkie doświadczenia zmysłowe poza tymi, które pozostają w zgodzie z tym, na czym się skupiasz w danym momencie – pytasz znowu – jak? Duch Boży, ten wielki Duch Miłości, jest Światłem i Mocą, a gdy to, czym się zajmujesz, całkiem pochłonie twoją uwagę, zło nie zdoła cię dotknąć i dlatego umiera. I to jest prawda, i tylko prawda, całe zło tego świata umiera, gdy zostanie zlekceważone, zignorowane...²⁶

Typ drugi porad był ściśle związany z astrologiczną działalnością Butlera. Zachowane listy pozwalają się domyślać, że Lutosławski wprost pytał

²⁴ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 maja 1909 r.

²⁵ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 23 lutego 1910 r.

²⁶ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 9 lipca 1911 r.

ezoteryka, a później jego uczniów²⁷, o sposoby określania niesprzyjających okresów czasu, a także prosił o interpretację swojej daty urodzenia. W liście z dn. 14 czerwca 1909 r. Butler tak odpowiada Lutosławskiemu:

Brat Adnah z pewnością wyjaśnił Ci dokładnie metodę określania czasu niepokoju. To jest bardzo proste. Urodziłeś się w chwili, gdy Ziemia była w znaku Bliźniąt, a Księżyc w Wodniku, Waga zaś miała tendencję rosnącą. A zatem najniebezpieczniejsze momenty to chwile, gdy Waga ma tendencję wzrostową, a Księżyc jest w znaku Bliźniąt lub Wodnika²⁸.

Istotnie, brat Adnah przygotował dla Lutosławskiego szczegółowy horoskop i precyzyjnie objaśnił sposób interpretacji, aby móc określić „okresy koniecznej ostrożności”. Więcej nawet, wysłał filozofowi dodatkową literaturę m.in. *Zodiacal indicator*, który pozwalał określić konstytucję psychofizyczną człowieka, wyjaśniał konsekwencje takiego stanu rzeczy oraz dawał możliwość przewidzenia czasu większej i mniejszej aktywności danej osoby²⁹.

Można sądzić, że Lutosławski pozytywnie oceniał, a nawet ufał astrologicznym przepowiedniom Butlera, skoro poprosił go o przygotowanie horoskopu nie tylko dla siebie, ale i dla „Tadeusza urodzonego 10 grudnia 1913 r. o godz. 5.03”³⁰, czyli swojego syna, na którego filozof bardzo długo czekał i w którym pokładał wielkie nadzieje – liczył, że spełni on marzenia, których samemu nie udało się zrealizować³¹. Horoskop, opracowany zgodnie z zasadami biologii solarnej, pokazywał, że oczekiwania ojca były jak najbardziej uzasadnione – Tadeusz, ujmując rzecz najogólniej, miał być osobą wybitną – jednostką obdarzoną doskonałą siłą intelektu, wyjątkową pamięcią, talentem do nauki, zainteresowaniami zarówno literaturą, jak i naukami ścisłymi, umiłowaniem „subtelnych sił natury, tego, co duchowe, tajemne i mistyczne”³², szczególnym wyczuciem dobra i zła. Butler pisał:

²⁷ Wyraźny ślad takich pytań jest widoczny np. w liście od EF do Wincentego Lutosławskiego (podpisany Enoch Penn), Applegate, dn. 3 sierpnia 1918 r.: „Wielką przykrość sprawiła nam wiadomość, że zostałeś zraniony i mamy nadzieję, że udało Ci się już odzyskać zdrowie. Zastanawiasz się, czy Biologia Solarna wskazuje, że wydarzenia takie nadchodzą...” [podkr. – A.Ś.].

²⁸ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 14 czerwca 1909 r.

²⁹ List od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 9 maja 1909 r.

³⁰ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 czerwca 1915 r.

³¹ O swoich oczekiwaniach względem syna, którego – co znamienne – nazywał 44, Lutosławski pisał wyraźnie w autobiografii: „pisałem o celu [związku z Sofią Casanową, pierwszą żoną Lutosławskiego – A.Ś.], mianowicie o powołaniu do życia syna, który czegoś mógł dokonać dla Polski. Przytaczałem widzenie księdza Piotra, ukazując mu [markizowi de Valmar, z którym Lutosławski zaprzyjaźnił się – A.Ś.] bohatera narodowego, urodzonego z matki obcej”. W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, cyt. wyd., s. 148.

³² List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 czerwca 1915 r.

Patrząc na ogólny wpływ planet, zalecałbym, aby umożliwić mu pobieranie wszelkich nauk, które jest w stanie przyjąć. Jeśli tak się stanie, jest wielce prawdopodobne, że obejmie kierownictwo uczelni lub jakiejś naukowej instytucji. Ma bardzo silne inklinacje w kierunku tego, co tajemne, a skłonności te sprawiają, że może stać się marzycielem. Jeśli jednak zostanie pouczony o subtelnych siłach natury, będzie w stanie sięgnąć głęboko i wydobędzie wiele klejnotów prawdy. Jeśli będzie prowadzony we właściwy sposób, ma szanse stać się nauczycielem wielu prawd i nauk. Jeśli chodzi o jego fizyczną naturę, nie widzę tu nic, jak tylko silny, pełen wigoru organizm, zdolny do wielkiego wysiłku [...]. Dzięki Merkuremu, który jest w Rybach, może zapragnąć zostać odkrywcą, ponieważ charakteryzuje go fizyczna śmiałość i odwaga, a dzięki wykształceniu dysponuje zdolnościami umysłowymi, które na tym polu pozwolą mu dokonać wielkich rzeczy³³.

Nie można w tej chwili odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Lutosławski przyjął tak pozytywny horoskop i na ile wpłynął on na działania wychowawcze podejmowane przez przezeń. Można jedynie przypuszczać, że – przynajmniej do pewnego stopnia – Lutosławski wierzył w przepowiednie tego typu, stanowiły one dla niego jakiś rodzaj wsparcia. Wspomnijmy tu, choć to uwaga tylko na marginesie, że jeszcze w 1936 r. zamówił on ekspertyzę grafopsychologiczną u działającego w ówczesnym czasie w Warszawie dość popularnego wróżbity Saida Foady (?), „światowej sławy grafologa i jasnowidza rodem z Północnej Afryki”, który „zdolności swoje odziedziczył po dziadku i ojcu, Hindusach z pochodzenia”, oraz „wtajemniczył się w arkana Jogów”³⁴. Analiza ta utwierdzała Lutosławskiego w słuszności podejmowanych działań i, podobnie jak horoskopy Butlera, tłumaczyła (choć w inny sposób) przyczyny trudności, z którymi nieustannie się borykał. Przytoczmy w tym miejscu jedynie niewielki fragment. Jasnowidz pisał:

Cechy pisma ujawniają następujący charakter. Organizacja psychiczna Pana jest mocno ufundowana na woli i na dużej, duchowej inteligencji. Znamiona charakteru wskazują na rzadki wypadek ogromnego podobieństwa do charakteru jogów. [...] społeczeństwo nie rozumiało Pana tak, jak na to Pan zasługiwał [...]. Był Pan w ciągłej walce z otoczeniem. Walka ta przyniosła Panu wiele trudności, graniczących nieraz z katastrofą [...]. Zajmował Pan różne wybitne stanowiska, które Pan tracił z powodu zawiści i intryg [...]. Jest Pan bardzo uczynny i zrobił Pan bardzo wiele dobrego drugim, pomimo krzywd i pomimo różnych niesprawiedliwości³⁵.

³³ Tamże.

³⁴ *Znakomity grafolog prof. Said Foady opowiada o swoim życiu*, „Kurjer Powszechny”, Kraków – Lwów, 29 sierpnia, 1935, s. 6. Zob. także np. *Czytelnikom „Orędownika”*. Kupon ulgowy 60% zniżki na indywidualny horoskop osobisty światowej sławy astrografologa p. Said Foady, „Orędownik. Ilustrowany dziennik narodowy i katolicki” 10 października 1938, s. 4; *Co nas czeka*, „Siedem groszy. Dziennik ilustrowany dla wszystkich o wszystkim” 11 grudnia 1938, s. 7.

³⁵ List Saida Foady do Wincentego Lutosławskiego, Warszawa, dn. 14 marca 1936 r.

Niezależnie od udzielanych rad i wskazówek, o których wspomniano wyżej, Butler dodatkowo zidentyfikował jedno istotne źródło niepowodzeń życiowych Lutosławskiego, a mianowicie jego przynależność do Kościoła katolickiego. Stosunek filozofa do wiary i Kościoła katolickiego ulegał zmianom – od obojętności, przez negację, aż do wspomnianego wyżej „doświadczenia łaski” i idącej w ślad za nim głośnej deklaracji o przywiązaniu do Kościoła, którą Lutosławski składał niezależnie od głoszonych kontrowersyjnych i zasadniczo nieakceptowanych przez Kościół poglądów (przede wszystkim palingeneza i joga), narażających go tym samym na ostrą krytykę³⁶. Kwestie te musiały pojawiać się w listach kierowanych do Butlera, skoro ezoteryk kilkakrotnie i bardzo mocno przestrzega Lutosławskiego przed Kościołem katolickim, uznając go za przeciwnika prawdy, odnowionego życia (*regenerated life*), boskiego porządku, każdej „wyższej myśli”, a także źródło ciemności³⁷. W jednym z listów Butler pisze:

Pozwól, że wyrażę pewną myśl, otóż mam wątpliwości, czy zdołasz odnieść sukces w odnowie (*regeneration*), będąc członkiem i regularnie uczestnicząc w życiu Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ ten kościół, pomimo faktu, że był kościołem Chrystusowym, został pomyślany jako ośrodek pracujący nad „pomnażaniem” (*generation*), i pomnażanie jest jego podstawowym prawem. Odnowa (*regeneration*) zaś musi z konieczności wyjść poza świat i stanąć samotnie z Bogiem³⁸.

W innym zaś miejscu tak charakteryzuje Kościół:

Przykro mi słyszeć o trudnościach i zamieszaniu, z którymi się zmagasz oraz o tym, że Kościół katolicki właśnie Cię zaatakował³⁹, czego oczywiście się spodziewałem, ponieważ nie możesz iść za światłem i wiedzą, nie narażając

³⁶ O swoich wątpliwościach i dojrzywaniu do wiary Lutosławski wielokrotnie pisze na stronach swojej autobiografii (zob. np. *Jeden łatwy żywot*, cyt. wyd., s. 51 nn., 259 nn., 275 nn.). O stosunku Lutosławskiego do Kościoła katolickiego pisze np. Janina Lutosławska, córka filozofa [J. Lutosławska, *Wspomnienie o moim Ojcu*, w: R. Zaborowski (red.), *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, Warszawa 2000, ss. 17-20] czy ks. W. Bartoń, proboszcz parafii, do której należał Lutosławski (W. Bartoń, *Czy Lutosławski był katolikiem*, „Tygodnik Powszechny” 2/1958, s. 7). Ostrą krytykę postawy i poglądów Lutosławskiego przedstawił J. Urban, *Katolicyzm eleuzyński*, cz. I, „Przegląd Powszechny”, rok 27 (lipiec, sierpień, wrzesień), Kraków 1910, ss. 302-327; tegoż, *Katolicyzm eleuzyński*, cz. II, *Przegląd Powszechny*, rok 27 (październik, listopad, grudzień), Kraków 1910, ss. 30-45.

³⁷ List Hirma Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 sierpnia 1911 r.

³⁸ List Hirma Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 10 maja 1909 r.

³⁹ Jak pisze sam Lutosławski w *Jednym łatwym żywocie*, lata 1908-1910 obfitowały w różne zażargi z hierarchią kościelną: „W czasie mego pobytu w Warszawie od jesieni 1908 roku do wiosny 1910-go roku miałem różne starcia z duchowieństwem o rzekome moje herezje”. Wspomina też sytuację, w której jeden z kapłanów nie chciał udzielić mu rozgrzeszenia ze względu na poglądy, które wyrażał filozof. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, cyt. wyd., ss. 293-294.

się na ich [Kościoła – A.Ś.] silny sprzeciw. Oni kochają ciemność, dowody tego mamy od samego początku naszej działalności – przez 20 lat nieustannie nas zwalczają i będą też walczyć z Tobą tak długo, aż zrezygnujesz ze swoich poglądów i staniesz się wyznawcą ich przestarzałych pomysłów. Jednak z tym problemem musisz poradzić sobie sam⁴⁰.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto wspomnieć o jeszcze jednej kwestii nurtującej Lutosławskiego i – jak wskazują listy pisane przez Butlera – dość często poruszanej przez filozofa. Chodzi mianowicie o plany zorganizowania wspólnoty podobnej do tej, którą prowadził Butler. Lutosławski był głęboko przekonany o skuteczności w różny sposób funkcjonujących grup samokształceniowych i wychowawczych. Sam przecież kilka takich założył i prowadził, o czym wspominałam wyżej. Jednak ze swoich wysiłków nie był zadowolony. Widział bowiem ograniczony wpływ powoływanych przez siebie do życia struktur i ich stosunkowo niewielką efektywność przy ogromnych nakładach pracy włożonej w ich utrzymanie. Planował więc (marzył?) stworzenie organizacji mającej o wiele większy zasięg i dysponującej środkami, a także narzędziami pozwalającymi na zdecydowanie skuteczniejsze działanie. Ślady tych pomysłów widać w *Rozwoju potęgi woli*, gdzie opisuje on „nowożytnie klasztory”, w których odtworzono by warunki takie, jakie „natura dała Hindusom na południowym stoku gór Himalaja” po to, by przeprowadzać tam „obiektywne dowody skuteczności ćwiczeń psychofizycznych”. Byłyby to miejsca, w których mogliby osiąść ludzie chcący poświęcić swoje życie „pracy nad zbadaniem warunków przeobrażenia ciała przez wpływ ducha”⁴¹. Innym pomysłem była osada, w której miały panować idealne warunki do „życia wspólnego w braterstwie”, a podstawowym warunkiem rozwoju tej braterskiej relacji miała być, jak widział to filozof, praca każdego z mieszkańców osady nad sobą, nad kształtowaniem pokory i zwalczaniem miłości własnej⁴².

Wśród listów Butlera adresowanych do Lutosławskiego zachowały się trzy, które wyraźnie pokazują nie tylko rozterki, ale i pomysły filozofa. Co ciekawe i znamienne, pierwsze dwa powstały w odpowiedzi na listy Lutosławskiego wysłane w okresie, w którym kiedy Eleusis – najbardziej znana i mająca największy zasięg organizacja zbudowana przez filozofa – funkcjonowała jeszcze zupełnie dobrze (listy z dn. 10 maja 1909 r. oraz 7 sierpnia 1911 r.), trzeci zaś już po odejściu czy też usunięciu Lutosławskiego z jej struktur (kartka pocztowa z dn. 30 maja 1912 r.). Listy te potwierdzają wyrażone wiele lat później w *Jednym łatwym żywocie* niezadowolenie filozofa z przygotowanego

⁴⁰ List Hiramusa Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 23 grudnia 1909 r.

⁴¹ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Kraków 1909, ss. XV i XVI.

⁴² T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin 1999, ss. 110-111.

dzieła i z nadmiernego skoncentrowania się na idei przewodniej, która mu towarzyszyła, czyli poczwórnej wstrzemięźliwości. Lutosławski przyznawał, że „wytworzyłem chybione całkiem pojęcie poczwórnej abstynencji i kładłem nadmierny nacisk na tę negatywną cechę, zapominając o tym, że poczwórny abstynent może być oszustem oszczercą, łajdakiem i złodziejem”⁴³. Dodawał, że błędem było skupienie się na tej negatywnej wizji i niewypracowanie pozytywnego obrazu elsa, co w o wiele większym stopniu przyczyniłoby się do odrodzenia duchowego narodu. Tymczasem, i tego Lutosławski był świadom, EF koncentrowało się właśnie na pełnej transformacji jednostki ludzkiej, a to, przynajmniej w omawianym tu okresie, było dla filozofa kwestią niezwykle istotną.

Lutosławski musiał dzielić się swymi rozterkami i pomysłami z Butlerem. Jednak ezoteryk podchodził do nich z pewnym dystansem. W liście z 10 maja 1909 r. tak komentuje ideę Lutosławskiego, dotyczącą zbudowania organizacji podobnej do EF:

Zwróciłem uwagę na to, co mówisz odnośnie do łączenia ludzi w Polsce i budowania organizacji podobnej do naszej; o ile dałoby się to zrobić, to z pewnością byłoby to korzystne, ale ja nie sądzę, żebym mógł doradzać Ci w tej kwestii.

Jednocześnie jednak przestrzegał Lutosławskiego z jednej strony przed... nim samym, z drugiej zaś – przed „atakami sił ciemności”, i nie wróżył mu szczególnych sukcesów.

Zapewniam Cię – pisze Butler – jeśli podejmiesz się tego wyzwania nie przejawszы uprzednio kontroli nad samym sobą, jestem mocno przekonany, biorąc pod uwagę wcześniejsze doświadczenia, że będziesz miał powód, by tego żałować⁴⁴.

Przestroga ta wynika z faktu, że – jak pisał dalej Butler – praca nad odrodzeniem (*regeneration*), a w szczególności uruchomienie tego procesu u innych, jest zajęciem wyjątkowo niebezpiecznym, jest „drażnieniem węża”, stąd konieczne jest wcześniejsze wypracowanie doskonałej równowagi emocjonalnej i umysłowej. Co więcej, jak twierdził ezoteryk, choć wraz ze swymi uczniami „wzniósł się ponad rozradzanie (*generation*)”, w chwili obecnej nie ma specjalnych nadziei na zgromadzenie wokół siebie jakiejś większej grupy ludzi – to może stać się dopiero w chwili, gdy „nadejdzie czas wielkiego zgromadzenia”, jak to zostało zapowiedziane w Apokalipsie. Pomimo owej, raczej mało zachęcającej opinii, Lutosławski pomysłu nie porzucił. Nadal szukał inspiracji – wyraźnie wypytywał Butlera o Johna Humphreya Noyesa

⁴³ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, cyt. wyd., s. 271.

⁴⁴ List Hirma Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 10 maja 1909 r.

(1811-1886), założyciela utopijnej wspólnoty Oneida⁴⁵. Butler odciął się jednak całkowicie od Noyesa, tłumacząc, że „jego pracę zawsze postrzegaliśmy jako będącą całkowitym przeciwieństwem naszej”, gdyż, jak wyjaśniał dalej „[my – A.Ś.] otrzymaliśmy pouczenia od Ducha Najwyższego [...], jesteśmy prowadzeni i dostajemy wskazówki od Najwyższej Inteligencji”⁴⁶, czego najwyraźniej brakuje Noyesowi i jego uczniom.

Lutosławskiemu udało się zorganizować wspólnotę, która miała przypominać EF Butlera – w Tlemcen (Algieria)⁴⁷, o czym nie omieszczał poinformować amerykańskiego ezoteryka. Na adres wspólnoty EF (w imieniu Butlera) przesała kartkę ze słowami:

Brat Butler i cała wspólnota z wielką radością przyjęła wiadomość, że nie słabną Twoje działania w imieniu PRAWDY, prawdy, która przynosi błogosławieństwo, która wyzwala z niewiedzy, choroby, skończoności. W tym, że doświadczasz trudności, nie ma niczego złego, takie są losy wszelkich wielkich przedsięwzięć⁴⁸.

Wspólnota w Tlemcen nie przetrwała długo – zaledwie kilka miesięcy. Po śmierci jednego z darczyńców, który ofiarował jej majątek, spadkobiercy (wobec braku testamentu) nie pozwoli Lutosławskiemu na dalsze korzystanie z posiadłości i latem 1912 r. filozof został zmuszony do zamknięcia Kuźnicy⁴⁹.

Ostatni list, w którym pojawiają się informacje dotyczące sposobu funkcjonowania EF, datowany jest na 8 kwietnia 1918 r. Także i on pokazuje, że

⁴⁵ Wspólnota Oneida (Oneida Community), komuna założona przez Noyesa w 1848 r., która funkcjonowała do ok. 1881 r. (przekształciła się w działające do dziś przedsiębiorstwo Oneida Limited, specjalizujące się w wyrobie sztuców i zastawy stołowej). Jej członkowie, podążając za naukami Noyesa, wierzyli, że swoim działaniem mogą ustanowić królestwo Boże na ziemi; aby to osiągnąć, muszą jednak całkowicie wyzволić się od grzechu i dążyć do doskonałości. Część praktyk podejmowanych we wspólnocie miała charakter seksualny, praktykowano także małżeństwa zbiorowe, przez co komunę charakteryzowano jakąś tą, w której uprawia się wolną miłość (wspomina o tym nawet Butler w liście do Lutosławskiego: „Wspólnotę Noyesa można określić jako wspólnotę wolnej miłości, choć nauczał on [Noyes – A.Ś.] jak zachowywać nasienie...” List Hirama Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 sierpnia 1911 r.). Szczegółowo o wspólnocie i jej założycielu piszą np.: R.D. Thomas, *The man who would be perfect. John Humphrey Noyes and the Utopian impulse*, Philadelphia 1999; R. DeMaria, *Communal love at Oneida: A perfectionist vision of authority, property, and sexual order*, New York 1978.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Lutosławski wyjechał do Tlemcen jesienią 1911 r., znalazł tam odpowiednie miejsce na Kuźnicę i sprowadził jedną „parę robotniczą z Westfalii”, z którą planował rozpocząć praktykę ćwiczeń psychofizycznych (W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, cyt. wyd., s. 299). Filozof musiał wspomnieć o tym Butlerowi, zanim jeszcze wspólnota powstała, gdyż w jednym z listów ezoteryk napisał: „Piszesz, że w Algierii planujesz zorganizować wspólnotę podobną do naszej. Mam szczerą nadzieję, że Duch Boży będzie kierował twym umysłem i będzie sprzyjał twym przedsięwzięciom”. List Hirama Erastusa Butlera do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 7 sierpnia 1911 r.

⁴⁸ Kartka pocztowa od EF do Wincentego Lutosławskiego, Applegate, dn. 30 maja 1912 r.

⁴⁹ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, cyt. wyd., s. 300.

Lutosławski nie zaprzestał poszukiwań. Tym razem Lena H. Crow odpowiadała na kolejne pytania dotyczące konstytucji przygotowanej przez Butlera i stanowiącej podstawę organizacyjną EF⁵⁰. Lutosławskiego interesowała kwestia zachowania ciągłości i spójności przekazu⁵¹, a także dysponowania majątkiem EF, dziedziczenia i ewentualnego jego podziału pomiędzy członków organizacji.

Wskazane tutaj wątki nie wyczerpują wszystkich kwestii podnoszonych w listach, ale są dominujące i w dużej mierze determinują charakter korespondencji pomiędzy amerykańskim ezoterykiem a Lutosławskim. Wydaje się, że już ten niewielki jej fragment wskazuje na dwie istotne kwestie, które nie zostały jeszcze ani docenione, ani tym bardziej przebadane. Pierwsza z nich, węższa, dotyczy wpływu myśli ezoterycznej na poglądy i działania, a także – co pozostaje w ścisłym związku – osobiste poszukiwania Lutosławskiego (rzeczą wiadomą jest, że inspiracje takie były, jednak nie zostały one jeszcze zidentyfikowane ani, tym bardziej, przeanalizowane). Druga zaś, wymagająca przyjęcia szerszej perspektywy, skłaniałaby do przyjrzenia się źródłom i modelom recepcji myśli ezoterycznej w Polsce w okresie do 1939 r. Oba zagadnienia wymagają jednak dalszych szczegółowych badań.

Agata Świerżowska – SEEKING SUPPORT. THE CORRESPONDENCE OF WINCENTY LUTOSŁAWSKI AND HIRAM ERASTUS BUTLER

The life, ideas and social activities of Wincenty Lutosławski (1863-1954) – a philosopher, expert on Plato's philosophy, journalist and reformer – have already been the subject of various academic investigations, but up to this day, however, Lutosławski's exploration of esoteric knowledge remains almost completely unknown. The philosopher's inquiries were not limited only to available literary sources but he also corresponded intensely with the representatives of the esoteric world. While doing this he did not limit himself to acquiring interesting information (or verifying that which he already possessed), but he also sought solutions to his personal problems. The article presents the correspondence (the available part) of Wincenty Lutosławski with Hiram Erastus Butler (1841-1916), the founder of The Esoteric Fraternity, the creator of an astrological system known as the "Solar Biology," the author of several widely-read hand-books of the spiritual self-help genre – one the most important figures in the American occult world of the late 19th and early 20th century.

⁵⁰ Konstytucję tę wysłał Lutosławskiemu Enoch Penn (na polecenie Mary H. Crow) w liście z dn. 3 sierpnia 1918 r.

⁵¹ Przypomnijmy – list powstał już po śmierci Butlera, który pierwotnie był właścicielem i działką, i posiadłości, w której mieściło się EF.

Ks. PIOTR JAWORSKI

Absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

Kapelani wojskowi w powstaniu listopadowym i styczniowym

Trzeci rozbiór Polski stanowił końcową datę istnienia I Rzeczypospolitej. Likwidacja państwa polskiego nie zdołała pozbawić Polaków marzeń o odzyskaniu pełnej suwerenności.

Sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce po trzecim rozbiorze była szczególna – był on instytucją, która jako jedyna spośród funkcjonujących w I Rzeczypospolitej utrzymała ciągłość prawną i struktury terytorialne związane z kształtem zniszczonego już państwa. Ponadto podlegając Stolicy Apostolskiej, Kościół zachował pewną niezależność od władz zaborczych¹.

Zdecydowanie gorzej przedstawiała się sytuacja polskiej armii, jeżeli w ogóle można użyć takiego terminu po 1795 r. Praktycznie żołnierze polscy ulegli rozproszeniu, część z nich wróciła do domu, natomiast była kadra zawodowa oraz ochotnicy wyjechali do Francji, aby tam kontynuować walkę. Pomimo bardzo trudnej sytuacji międzynarodowej idea odzyskania niepodległości była cały czas aktualna.

Księstwo Warszawskie

Utworzenie Legionów Dąbrowskiego rozpoczęło nowy etap bojów o odzyskanie państwa polskiego. Przejaw troski o sprawy religijne wykazywał sam dowódca gen. Jan Henryk Dąbrowski, który po wkroczeniu I Legii do Rzymu zadbał o odpowiedni poziom życia religijnego żołnierzy², nakazał

¹ Por. J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914-1945*, Warszawa 1998, s. 10.

² J. Jarecki, *W przymierzu z Ojczyzną. Generał Jan Henryk Dąbrowski 1755-1818*, Katowice 1996, s. 51.

także, aby Polacy siłą otworzyli dawny kościół pielgrzymów polskich pod wezwaniem św. Stanisława. 7 maja 1798 r.³ odprawiono w tym kościele pierwsze nabożeństwo dla wojska. Prefektem tego kościoła z tytułem kapelana legionowego został ks. Gabriel Sokołowski⁴. Charakterystyczną cechą działalności legionowej było tworzenie zorganizowanych instytucji oświatowych, do czego przyczyniali się także kapelani legionowi, m.in. wspomniany ks. Gabriel Sokołowski i ks. Ignacy Zdzieborski⁵.

Walka legionistów u boku Napoleona Bonaparte była wyrazem nieustannego dążenia do odzyskania niepodległości Polski. Pragnienie wielu walczących żołnierzy stało się realne po zwycięstwie wojsk francuskich nad wojskami koalicji austriacko-rosyjskiej 2 grudnia 1805 r. w „bitwie trzech cesarzy” pod Austerlitz (Sławków k. Brna)⁶. W 1806 r. wybuchła nowa wojna, w wyniku której armia Napoleona pojawiła się na ziemiach polskich⁷. Klęska sił rosyjsko-pruskich spowodowała podpisanie w 1807 r. pokoju w Tylży, który m.in. zakładał powstanie Księstwa Warszawskiego. Na mocy *Ustawy Konstytucyjnej Księstwa Warszawskiego* nadanej (oktrojowanej) przez Napoleona 22 lipca 1807 r.⁸ ustalono liczebność polskich sił zbrojnych na 30 tys. żołnierzy wszystkich formacji. Decyzją zawartego 14 października 1809 r. pokoju w Schönbrunn powiększono terytorium Księstwa Warszawskiego do 157 tys. km². Jednocześnie decyzją króla Fryderyka Augusta wprowadzono nową organizację armii, w skład której wchodził Sztab Generalny, Pułk Gwardii, 17 pułków piechoty, 16 pułków kawalerii oraz Korpus Artylerii i Inżynierów. W związku z tymi zmianami specjalnym dekretem królewskim podpisanym 3 marca 1810 r. dokonano reorganizacji służby duszpasterskiej, przewidując 36 etatów kapelańskich w pułkach piechoty, kawalerii i dwóch korpusach kadetów. Dążono do szczegółowego określenia praktyk religijnych i obowiązków kapelanów wojskowych⁹. Należy podkreślić, że w Księstwie Warszawskim kapelani wojskowi otrzymali po raz pierwszy jednolite umundurowanie¹⁰. Kilku kapelanów armii Księstwa Warszawskiego za wzorową

³ W literaturze istnieją co do tej daty rozbieżności. Dla przykładu Ewa Maria Ziółek podaje datę 6 maja 1798 r. Por. E.M. Ziółek, *Duszpasterstwo w wojsku Księstwa Warszawskiego, Królestwa Polskiego i w powstaniu listopadowym*, w: J. Ziółek, A. Barańska, W. Matwiejczyk (red.), *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, Lublin 2004, s. 173.

⁴ J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo wojskowe*, Warszawa 1996, s. 33.

⁵ Z. Krajewski, *Działalność edukacyjna i dyscyplinarna w Legionach Polskich*, „Wojsko i Wychowanie” 2/2003, ss. 99-100.

⁶ Por. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 1999, s. 139.

⁷ S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1968, s. 31.

⁸ Por. A. Ajnenkiel, *Konstytucje Polski w rozwoju dziejowym: 1791-1997*, Warszawa 2001, ss. 68-69; M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, Warszawa 1996, ss. 200-201.

⁹ Por. B. Gembarzewski, *Wojsko Polskie Księstwa Warszawskiego*, Warszawa 1912, s. 3.

¹⁰ Mundur kapelana wojskowego składał się z granatowego fraka z kołnierzem i tzw. łapkami u rękawów koloru fioletowego. Zarówno spodnie, jak i kamizelka były koloru granatowego. Mundur zapinany był na 9 guzików. Strój uzupełniała czarna chustka zakładana na szyję, a także

postawę na polach bitew i troskę o żołnierzy otrzymało wysokie odznaczenia wojskowe. Wśród nich należy wymienić dominikanina Jana Marcelego Gutkowskiego, który w 1806 r. został odznaczony Srebrnym Krzyżem *Virtuti Militari* i Krzyżem Legii Honorowej. We wrześniu 1812 r. Srebrny Krzyż *Virtuti Militari* otrzymał ks. Benedykt Majewski, pełniący od 29 października 1812 r. funkcję kapelana 15. pułku piechoty liniowej.

Kłęska Napoleona w kampanii rosyjskiej, nazywanej też drugą wojną polską¹¹, a także kolejne porażki w tzw. bitwie narodów pod Lipskiem (16-19 października 1813 r.)¹² i pod Waterloo (18 czerwca 1815 r.)¹³ zamknęły okres świetności francuskiej, kładąc także kres istnieniu Księstwa Warszawskiego¹⁴.

Królestwo Polskie

W zgodności z przyjętą przez kongres wiedeński zasadą legitymizmu 3 maja 1815 r. Fryderyk August w imieniu własnym i swoich następców przekazał prawa do tronu Księstwa Warszawskiego carowi Aleksandrowi I. Tego samego dnia został podpisany układ między zaborcami dotyczący ziem polskich. Jego postanowienia zostały włączone do aktu końcowego kongresu z 9 czerwca 1815 r., natomiast 25 maja 1815 r. car podpisał *Zasady przyszłej konstytucji*, które w rozdziale dotyczącym wojska podkreślały jego narodowy charakter. Dokument stwierdzał, że zadaniem wojska będzie obrona granic polskich¹⁵. 20 czerwca 1815 r. uroczystie ogłoszono w Warszawie utworzenie Królestwa Polskiego. Nowo powstałe państwo miało 128 tys. km² powierzchni i 3,3 mln mieszkańców. 27 listopada 1815 r. Aleksander I podpisał *Ustawę konstytucyjną Królestwa Polskiego*, która weszła w życie 24 grudnia 1815 r. Zagadnienie organizacji sił zbrojnych konstytucja normowała w tytule VI (*O sile zbrojnej*), wspominając w czterech artykułach (153-156) o składzie, dyslokacji i finansowaniu wojska. W art. 156 ustawodawca stwierdził, że „wojsko zachowa kolory swego munduru, swój ubiór właściwy i wszystko, co się tyczy jego narodowości”¹⁶. 30 listopada 1816 r. ogłoszono prawo o rekrutacji wojskowej¹⁷.

kapelusze z narodową kokardą. Kapelani nosili także, jako tzw. broń boczną, żółtą szpadę francuską. Por.: *Przepisy ubiorów dla wojsk i administracyj wojskowych Księstwa Warszawskiego*, Warszawa 1810, ss. 87-88, Centralna Biblioteka Wojskowa, sygn. 3036; J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 33.

¹¹ Por. M. Czapliński i in., *Historia w datach*, Warszawa 1997, s. 251.

¹² Por. Z. Ryniewicz, *Leksykon bitew świata*, Warszawa 2004, ss. 263-264.

¹³ Tamże, ss. 446-447.

¹⁴ Warszawa, będąca stolicą Księstwa, została zajęta przez siły rosyjskie już 8 lutego 1813 r.

¹⁵ A. Ajnenkiel, *Konstytucje Polski...*, cyt. wyd., ss. 88-89.

¹⁶ Cyt. za: P. Stawecki, *Konstytucje polskie a siły zbrojne (1791-1952)*, „Wojsko i Wychowanie” 9/1991, s. 37; A. Ajnenkiel, *Konstytucje Polski...*, cyt. wyd., s. 100.

¹⁷ Jednocześnie przyjęto nową organizację wojska: dwie dywizje piechoty składały się z trzech brygad liczących po dwa pułki każda.

Nominacje na kapelanów w armii Królestwa Polskiego wręczano dawnym kapelanom legionowym, a także kapelanom wojsk Księstwa Warszawskiego, którzy w tym czasie powracali z niewoli i z emigracji. Jednakże wielu kapelanów nie wróciło, a ci, którzy wrócili, często mieli kłopoty zdrowotne uniemożliwiające posługę wśród żołnierzy. Pojawił się więc problem braku kapelanów wojskowych. Chcąc zapewnić opiekę duszpasterską wszystkim oddziałom, wielki książę Konstanty, będący naczelnym wodzem, zwrócił się 8 listopada 1815 r. do administratora diecezji warszawskiej z prośbą o mianowanie kilku księży na wakujące stanowiska kapelańskie. Jednocześnie chcąc usprawnić organizację służby duszpasterskiej, książę Konstanty mianował 9 grudnia 1815 r. dotychczasowego kapelana gwardii konnej ks. Jana Marcelego Gutkowskiego¹⁸ dziekanem wojskowym. Pomimo wprowadzenia tej funkcji, kapelani nadal musieli otrzymywać stosowne pozwolenia od właściwych biskupów diecezjalnych.

W celu gruntownej reorganizacji służby duszpasterskiej wielki książę Konstanty zatwierdził 22 lutego 1816 r. *Instrukcję dla kapelanów wojskowych*¹⁹. We wstępie do tego dokumentu prawodawca przedstawił znaczenie religii i zasad moralności w wojsku, a także znaczenie powołania kapelanów wojskowych²⁰. Z kolei we wstępie do tytułu I instrukcji ustawodawca zaakcentował ogromną rolę posługi kapelana wojskowego, który „z swego powołania i z natury swych obowiązków, Oycem i przewodnikiem Duchownym wszystkich członków składających pułk, do którego należy. [Stąd też wynika – P.J.], że powinności jego nie ograniczają się bynajmniej w samym sprawowaniu religijnych obrzędów”²¹. Wydana ustawa określała obowiązki kapelanów, zakres ich jurysdykcji, a także tworzyła osobną hierarchię duchowieństwa wojskowego²². Instrukcja wprowadzała stanowisko Naczelnego Kapelana Wojskowego dla Armii Królestwa Polskiego, który stał na czele kapelanów wojskowych i mógł być wybrany tylko spośród grona aktualnych kapelanów dywizyjnych lub pułkowych²³. Zadaniem naczelnego kapelana była wizytacja

¹⁸ Ks. Jan Gutkowski miał za sobą pewne doświadczenie w posłudze duszpasterskiej w wojsku. W czasie bitwy pod Berezyną został wzięty do niewoli. Po uwolnieniu w 1815 r. został kapelanem gwardii konnej. Za swoją postawę został odznaczony Krzyżem w Virtuti Militari. Por. T. Jaskółka, *Kapelani Wojska Polskiego – kawalerowie Virtuti Militari*, w: B. Polak (red.), *Kawalerowie Virtuti Militari. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej*, Koszalin 1993, s. 212.

¹⁹ Ustanowienie tej instrukcji podyktowane było stanowiskiem Aleksandra I, który dążył do takiej organizacji wojskowej, która uwzględniałaby charakter narodu oraz warunki lokalne. Por. W. Tokarz, *Armia Królestwa Polskiego: 1815-1830*, Piotrków 1917, s. 15; E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 968-1831*, Warszawa 1932, s. 126.

²⁰ T. Jachimowski, *Duszpasterstwo wojskowe Armii Królestwa Polskiego*, „Kwartalnik Poświęcony Sprawom Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce” 1/1931, s. 26.

²¹ Tamże, s. 32.

²² Por. H. Burzyński, *Struktura duszpasterstwa wojskowego w kościelnym prawie powszechnym*, Radom 1999, s. 27.

²³ Por. *Instrukcja dla kapelanów wojskowych z dn. 22.02.1816 r.*, Tytuł III, art. 1., cyt. za: E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa...*, cyt. wyd., s. 131.

podległych mu kapelanów, odpowiedzialność za całokształt duszpasterstwa wojskowego, a także wyznaczanie kapelanów do wyróżnień i nagród bądź też do zwolnień. Naczelnicy kapelani pełnili zarazem obowiązki kapelanów pułkowych w Warszawie. Instrukcja, obok naczelnego kapelana, wprowadziła kapelanów dywizyjnych i pułkowych, a także kapelanów szpitalnych. Ponieważ ówczesna organizacja wojskowa zakładała istnienie formacji pułkowych tylko w piechocie i w kawalerii, natomiast nie przewidywała takiego podziału w innych rodzajach broni (np. w artylerii czy w oddziałach saperskich lub inżynierii wojskowej), kapelani przydzieleni do poszczególnych pułków sprawowali duszpasterstwo praktycznie także w sektorach specjalistycznych. Wyjątkiem była tutaj Szkoła Kadecka w Kaliszu, która miała swojego oddzielnego kapelana w osobie księdza Świątkowskiego, mianowanego na to stanowisko w 1820 r.²⁴ Do zadań kapelanów dywizyjnych²⁵ należało czuwanie nad działalnością kapelanów pułkowych swoich dywizji, wizytowanie ich dwa razy w ciągu roku oraz składanie naczelnemu kapelanowi sprawozdań z przeprowadzonych wizytacji. Ciężar bezpośredniej pracy duszpasterskiej spoczywał na barkach kapelanów pułkowych, którzy spełniali nie tylko posługi religijne, ale także uczyli żołnierzy²⁶, organizowali dla nich kursy dokształcające oraz prowadzili akta kościelne. Pod względem służbowym duchowieństwo wojskowe podlegało dowódcom właściwych formacji, natomiast w sprawach *stricte* duszpasterskich kompetentnej władzy duchownej. Jeśli biskupi chcieli się odnieść do jakiegoś kapelana w sprawach duchownych, czynili to przez kapelana naczelnego i odwrotnie²⁷. Szczególną uwagę zwrócono na obecność kapelana w armii podczas działań wojennych, czego dowodem może być art. 15 instrukcji, w którym stwierdzono: „kapelani wojskowi nie powinni w czasie wojny opuszczać pod żadnym pozorem pułków, do których należą – powinnością ich jest znajdować się przy tych pułkach we wszystkich walkach, w których użytemi będą i na polu bitwy sprawować posługę duchowną tym, którzy w nich zuchwale życie zakończą. Żadne niebezpieczeństwo nie powinno ich wstrzymać, kiedy idzie o przyniesienie pociechy dla duszy tych, którzy dni swoje ponieśli swemu monarsze i Ojczyźnie w ofierze”²⁸.

²⁴ Por. T. Jachimowski, *Duszpasterstwo wojskowe...*, cyt. wyd., s. 27.

²⁵ Obowiązki kapelana dywizyjnego odpowiadały obowiązkowi, jakie w duszpasterstwie cywilnym pełnił dziekan. W późniejszej organizacji duszpasterstwa wojskowego w armii rosyjskiej kapelan dywizji był określany dziekanem. Por. T. Jachimowski, *Duszpasterstwo wojskowe...*, cyt. wyd., s. 28.

²⁶ W trosce o edukację religijną wojska ks. Filip Stankiewicz wydał w 1822 r. w Warszawie książeczkę pt. *Nauki do Wojska napisane przez X. S. kap. Pułku Piechoty Liniowej*. Por. L. Gocel, *Nieznanzy zbiór nauk do wojska z czasów Królestwa Kongresowego*, „Kwartalnik Poświęcony Sprawom Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce” 2/1933, ss. 20-27.

²⁷ J. Humeński, *Zarys historyczny duszpasterstwa wojskowego w Polsce*, w: J. Humeński (red.), *Wspomnienia wojenne księży kapelanów*, Warszawa 1967, ss. 27-28.

²⁸ Cyt za: T. Jachimowski, *Duszpasterstwo wojskowe...*, cyt. wyd., s. 32.

Instrukcja ujęła w szerokie ramy zakres pracy kapelanów wojskowych. Swoistego rodzaju nowością tego dokumentu było powierzenie kapelanom roli urzędników stanu cywilnego w stosunku do osób wojskowych²⁹. Dokument nie określał jednak sposobu prowadzenia metryk, dlatego też kapelani wzorowali się na parafiach cywilnych. Niedociągnięciem w instrukcji, które powstało prawdopodobnie z pośpiesznego przeprowadzenia zamierzeń wielkiego księcia, było niedokładne przedstawienie sprawy otrzymywania jurysdykcji duchownej. Spowodowało to wiele kolizji z ordynariuszami diecezji oraz przysporzyło niemało kłopotów, zanim rzecz została ostatecznie uregulowana³⁰. Z punktu widzenia prawa kościelnego duchowieństwo wojskowe Królestwa Polskiego nie było jednostką prawno-kościelną, gdyż nie zostało powołane przez Stolicę Apostolską, ale przez naczelnego wodza. Stąd mianowani przez władzę wojskową kapelani musieli się zwracać z prośbą o jurysdykcję do właściwego biskupa diecezjalnego³¹.

Pierwszym naczelnym kapelanem sił zbrojnych Królestwa Polskiego został o. Jan Marceli Gutkowski³², pełniąc tę funkcję od 22 lutego 1816 r. do końca 1825 r. W historii duszpasterstwa wojskowego w Królestwie Polskim do 1830 r. było trzech naczelnych kapelanów. Obok wspomnianego o. Gutkowskiego funkcje tę pełnili: dawny kapelan 15. Pułku Piechoty Księstwa Warszawskiego ks. Benedykt Majewski (od stycznia 1826 r. do 1827 r.) i dotychczasowy kapelan pułku grenadierów gwardii ks. Aleksander Ulidowicz (od października 1827 r. do maja 1830 r.). Ogółem w Królestwie Polskim było od 40 do 50 kapelanów wojskowych, którzy „stanowili iście doborowy skład, o czym świadczą późniejsze wypadki”³³.

Działalność kapelanów w powstaniu listopadowym i styczniowym

29 listopada 1830 r. wybuchło powstanie listopadowe zapoczątkowane przez spiskowców ze Szkoły Podchorążych dowodzonych przez Piotra Wy-

²⁹ W Królestwie Polskim duchowni byli urzędnikami stanu cywilnego i prowadzili dla swoich parafian księgi urodzeń, ślubów i zgonów. Por. W. Jemielity, *Małżeństwa wojskowych niższych stopni w Królestwie Polskim*, „Ius Matrimoniale” t. 5, 11/2000, s. 193.

³⁰ E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa...*, cyt. wyd., s. 145.

³¹ Dla przykładu kapelani w armii austriackiej otrzymali pełną jurysdykcję proboszczowską z rąk ordynariusza połowego już w 1722 r. Por. T. Jachimowski, *Duszpasterstwo wojskowe Armii Królestwa Polskiego* (cd.), „Kwartalnik Poświęcony Sprawom Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce” 2/1931, s. 31.

³² Por. M. Bojanek, *Nieco wiadomości o stanowisku kapelanów wojsk polskich w latach 1820-1830*, Warszawa 1913, s. 7.

³³ D. Chodyniecki, *Kapelani wojskowi w dziejach Polski do wybuchu II wojny światowej*, „Saeculum Christianum” t. 4, 2/1997, s. 126.

sockiego. Księża nie brali czynnego udziału w pierwszych dniach powstania. „Podczas Nocy Listopadowej nie spotykamy na ulicach Warszawy księży, prowadzących – tak jak w dniach insurekcji kościuszkowskiej – ochotników do natarcia lub udzielających pomocy powstańcom”³⁴. Kilka tygodni później duchowieństwo katolickie niemal w całości poparło działania zbrojne. 25 stycznia 1831 r. wszyscy biskupi, z wyjątkiem biskupa podlaskiego Marcelego Gutkowskiego, wzięli udział w obradach Senatu, zakończonych podpisaniem aktu detronizacji Mikołaja I.

Kapelani wojskowi z chwilą wybuchu powstania przystąpili do walki, jednakże radykalny wzrost liczby walczących spowodował potrzebę zwiększenia korpusu kapelańskiego. W walkach powstańczych wzięło udział 22 kapelanów zawodowych, inni zaś zgłaszali się jako ochotnicy. Wielu duchownych zarówno diecezjalnych, jak też zakonnych, pomijając obowiązujące przepisy kościelne, dobrowolnie porzucało swe dotychczasowe stanowiska i trafiało do oddziałów frontowych. Łącznie w armii regularnej oraz w oddziałach powstańczych służyło 145 kapelanów rekrutujących się z różnych diecezji i zakonów³⁵.

Spśród zakonników najwięcej było dominikanów, pijarów i karmelitów. Oddziałom powstańczym pomagali księża z ziem zaboru pruskiego i austriackiego, a także kapłani unicy, z których kilku służyło powstańcom jako kapelani, np. Benedykt Płuciński czy Teodor Żelazowski, posługujący w okolicach Puszczy Białowieskiej³⁶. „Miarą ofiarności kapelanów i ich zaangażowania w walce o niepodległość jest fakt, że osiemnastu duszpasterzy wojskowych odznaczono Krzyżami *Virtuti Militari* za postawę godną żołnierza i kapelana”³⁷. Do takich kapelanów niewątpliwie należał ks. Adam Loga, który pełnił funkcję kapelana jazdy poznańskiej. W dowód uznania za męstwo okazane w bitwach pod Grochowem i Dębem Wielkim został odznaczony Krzyżem Złotym Orderu *Virtuti Militari*. Ten bohaterski kapłan walczył także w oddziałach dowodzonych przez gen. Dezyderego Chłapowskiego. Ksiądz Adam Loga zginął 8 lipca 1831 r. pod Szawłami na Litwie w trakcie jednej z licznych potyczek z wojskami rosyjskimi. Został ugodzony bagnetem w chwili, gdy wyrwał karabin z rąk uciekającego rekruta, wołając: „Nie jesteś godzien być polskim żołnierzem!”³⁸. Bohaterską postawą odznaczyli się: ks. Walerian Breański (walczył pod Grochowem, Tykocinem i Ostrołęką, za co otrzymał Order *Virtuti Militari* i awans na stopień kapitana) i dominikanin ks. Ludwik Jasieński, który stanął na czele oddziału powstańczego uformo-

³⁴ J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 34.

³⁵ Por. D. Chodyniecki, *Kapelani wojskowi...*, cyt. wyd., s. 126.

³⁶ Por. E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa...*, cyt. wyd., s. 156.

³⁷ J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 35.

³⁸ L. Gocel, *Ksiądz Adam Loga – wzór kapelana Bohatera*, „Kwartalnik Poświęcony Sprawom Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce” 2/1934, s. 25.

wanego w powiecie oszmiańskim. 4 kwietnia 1831 r. jego oddział zdobył koszary carskie w Oszmianie, a następnie rozbił silniejszy oddział rosyjski w bitwie pod Wilnem. Ksiądz Jasieński odznaczył się także w bitwach pod Wiszniewem, Rumem, Wilejką i Głębokiem. Z chwilą nadciągnięcia na Litwę korpusu dowodzonego przez gen. Antoniego Giełguda ks. Jasieński został kapelanem 12. Pułku Ułanów, zaś po przekroczeniu przez korpus granicy pruskiej uformował własny oddział powstańczy, który walczył aż do upadku Warszawy. Kapelani poprzez swoje czyny, a także głoszone kazania, zachęcali żołnierzy do walki przeciwko wojskom rosyjskim. Potwierdzeniem bohaterstwa kapelanów może być opinia korpusu oficerskiego 3. Pułku Strzelców Konnych o swoim kapelanie księdzu Janie Dąbrowskim: „Wypełniał on obowiązki kapelana w naszym pułku w sposób jak najbardziej wzorowy. W każdej bitwie przebiegał on szeregi żołnierskie wśród ognia i podczas jak największych niebezpieczeństw i swymi przemowami religijnymi i patriotycznymi głosił nieustraszoną odwagę i miłość Ojczyzny [...]”³⁹.

Przedstawiając zagadnienie duszpasterstwa wojskowego w powstaniu listopadowym, nie można także pominąć posługi księży diecezjalnych i zakonnych pozostających w swoich parafiach. Pomimo iż nie byli związani bezpośrednio z wojskiem, to jednak chętnie spieszyli z pomocą religijną do rannych żołnierzy, organizowali pomoc medyczną i żywnościową dla walczących oddziałów. Duchowieństwo przekazywało także do wiadomości wiernych treści zarządzeń władz powstańczych oraz motywowało do czynnego wspierania oddziałów powstańczych, dzięki czemu ochotnicy często zgłaszali się do szeregów Gwardii Narodowej, kompanii strzelców pieszych czy kawalerii wojewódzkich⁴⁰.

Walczący o niepodległość naród polski musiał przeciwstawić się największej potędze militarnej Europy, która przez długi czas nie była pewna zwycięstwa⁴¹. Diametralna przewaga sił rosyjskich, problemy wewnętrzne w siłach powstańczych (np. dezercja II Korpusu gen. Ramorino) spowodowały stopniową utratę ważnych punktów strategicznych. W efekcie 5 października 1831 r. resztki armii polskiej gen. Macieja Rybińskiego przekroczyły granicę pruską i złożyły broń. 9 października 1831 r. skapitulował Modlin, zaś 21 października 1831 r. upadł dowodzony przez gen. Jana Krasieńskiego Zamość, będący ostatnią twierdzą powstańców⁴².

³⁹ L. Gocel, *Ks. Jan Dąbrowski – wzór odwagi i gorliwości*, „Kwartalnik Poświęcony Sprawom Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce” 4/1934, s. 34.

⁴⁰ Por. J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 36.

⁴¹ Por. S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1968, s. 191.

⁴² Por. W. Tokarz, *Wojna polsko-rosyjska 1830 i 1831*, Warszawa 1994, ss. 550-553; W. Zajewski, *Powstanie Listopadowe 1830-1831*, w: S. Kieniewicz, A. Zahorski, W. Zajewski (red.), *Trzy powstania narodowe: kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe*, Warszawa 1994, ss. 267-271.

Po upadku powstania Polacy byli przeświadczeni, że będą kontynuować walkę u boku wojsk innych narodów, zwłaszcza wojsk francuskich. Proces masowego opuszczania ziem polskich. nazwany „Wielką Emigracją”, dotknął głównie inteligencji zaangażowanej w ruch niepodległościowy. Przyjmując za dotychczasową literaturę ogólną liczbę emigrantów na ok. 9 tys. ludzi, to większość z nich, bo ponad 7 tys., stanowili wojskowi⁴³. Na emigrację udała się też część kapelanów wojskowych⁴⁴, chociaż nie wszyscy. Niektórzy zostali w kraju, narażając się na zamknięcie w surowych klasztorach czy zsyłkę na Sybir. Wielu kapelanów z ziem zaboru pruskiego i austriackiego powróciło do swoich dzielnic, gdzie bardzo często była pozbawiona funkcji, które spełniali przed powstaniem⁴⁵. Wśród liczącego ok. 150 osób korpusu kapelańskiego służącego w armii regularnej i oddziałach powstańczych tylko 11 kapelanów złożyło przysięgę wierności caratowi, dzięki której mogli legalnie pozostać w kraju⁴⁶. Władze rosyjskie dążyły do ukarania osób zaangażowanych w zryw niepodległościowy. Represje dotknęły także duchowieństwo. Według ks. Andrzeja Zwolińskiego decyzją cara zamknięto 202 klasztory na ogólną liczbę 300 istniejących⁴⁷. Wymagano także, aby księża mianowani na poszczególne urzędy, przedstawiali stosowne zaświadczenia wydane przez naczelnika wojennego w celu potwierdzenia, że nie brali udziału w powstaniu⁴⁸.

Fala represji dotknęła tych księży, którzy spełniali posługi religijne w wojsku, byli kapelanami-żołnierzami i znaleźli się po powstaniu w Królestwie Polskim. Jednym z takich kapelanów był ks. Ignacy Szynglarski, który najpierw został aresztowany, ale sąd wojenny nie udowodnił mu winy. Władze rosyjskie ujęły go jednak na granicy i zesłały na Sybir⁴⁹.

Kapelani oddziałów powstańczych podlegali niezwykle ścisłemu nadzorowi sił rosyjskich. Zadaniem kapelanów było zawiadomienie o zmianie miejsca swojego zamieszkania, na co musieli uzyskać pozwolenie właściwej władzy. Upadek powstania listopadowego, decyzja o włączeniu oddziałów polskich do wojska rosyjskiego oraz silne represje ze strony władz carskich

⁴³ J. Ziółek (oprac.), *Nieznane losy uczestników powstań narodowych 1830-1831, 1848, 1863-1864*, Lublin 2000, s. 11.

⁴⁴ Zob. A. Romejko, *Polscy kapelani wojskowi w Wielkiej Brytanii*, w: *Duchowieństwo polskie w świecie. Materiały VII Międzynarodowego Symposium Biografistyki Polonijnej, Papieski Uniwersytet Urbaniański Rzym, 17-18 października 2002*, A. i Z. Judycy (red.), Toruń 2002, ss. 296-299.

⁴⁵ Por. E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa...*, cyt. wyd., ss. 163-164.

⁴⁶ Por. J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 36; E. Nowak, *Rys dziejów duszpasterstwa...*, cyt. wyd., s. 164. E. Nowak podaje wykaz kapelanów, którzy złożyli taką przysięgę.

⁴⁷ A. Zwoliński, *Reduty Polskie. Historyczny teatr faktu*, Radom 2002, s. 93.

⁴⁸ Por. W. Rostocki, *Represje popowstaniowe wobec kapelanów wojskowych Królestwa Polskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1980, t. 28, z. 2, s. 179; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7: *Czasy najnowsze 1815-1914*, Lublin 2001, s. 97.

⁴⁹ Por. Archiwum Główne Akt Dawnych, *Władze Centralne Powstania Listopadowego 1830/31*, sygn. 741. *Akta Sądu Wojennego Nadzwyczajnego przeciwko Ignacemu Szynglarskiemu*, k. 27-28, 93-96.

spowodowały upadek stałego duszpasterstwa wojskowego. Działalność duchowieństwa znalazła uznanie w oczach Adama Mickiewicza, który „omawiając historię naszego narodu podczas wykładów paryskich o literaturze słowiańskiej, wypowiedział dość znaczące zdanie: Godne to uwagi, że ilekroć powstała masa narodu polskiego, zawsze jej chorągiew niosła ręka kapłańska”⁵⁰. Słowa wieszczka znalazły swoje odzwierciedlenie także w kolejnych niepodległościowych wystąpieniach narodu.

Śmierć cara Mikołaja I 1 marca 1855 r. oraz klęska Rosji w wojnie krymskiej⁵¹ zakończona podpisaniem 30 marca 1856 r. traktatu pokojowego w Paryżu otwierały nadzieje na złagodzenie surowych ograniczeń, reżimu i kontroli policyjnej w stosunku do mieszkańców Królestwa Polskiego. Zwycięstwo koalicji włosko-francuskiej nad armią austriacką w 1859 r. miało duży wpływ na dalszy rozwój wydarzeń na ziemiach polskich. Wobec takich uwarunkowań Ludwik Mierosławski wystąpił w 1859 r. z hasłem „Narodzie, przebudź się”, wzmagając jednocześnie ruch niepodległościowy⁵². W efekcie, w czerwcu 1862 r., doszło do utworzenia Centralnego Komitetu Narodowego⁵³, który przyczynił się do rozbudowy organizacji spiskowych działających nie tylko w Królestwie Polskim, ale także na tzw. ziemiach zabranych. Na jednym z zebrań komitetu wyznaczono termin wybuchu powstania na wiosnę 1863 r. Sytuację skomplikowała jednak decyzja margrabiego Aleksandra Wielkopolskiego, który ogłosił w październiku 1862 r. zapowiedź „branki”, czyli masowego poboru do armii rosyjskiej zwłaszcza tych osób, które podejrzewano o aktywny udział w organizacjach spiskowych. Na rozkaz Komitetu Centralnego młodzież zagrożona „branką” zaczęła uciekać do lasów. W odpowiedzi rząd przyspieszył pobór oraz zaczął brutalnie traktować rekrutów. Zaistniała sytuacja spowodowała, że w nocy z 22 na 23 stycznia 1863 r. decyzją Komitetu Centralnego rozpoczęto powstanie⁵⁴.

Duchowieństwo już w okresie przygotowawczym aktywnie uczestniczyło w działaniach obozu powstańczego. „W obliczu zbliżającej się walki zbrojnej

⁵⁰ M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej w walce o wolność narodu i Kościoła po roku 1863*, „Studia Płockie” 1991-1992, t. 19-20, s. 231.

⁵¹ Podczas wojny krymskiej katolicy kapelani wojskowi pojawili się po raz pierwszy w armii angielskiej, w skład której wchodziła znaczna część katolików irlandzkich. Początkowo kapelani katolicy byli zależni od przełożonego kapelanów anglikańskich, ale już w 1858 r. zostali zrównani z kapelanami anglikańskimi. Dekretem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 15 maja 1906 r. arcybiskup Westminsteru został zwierzchnikiem wszystkich kapelanów wojskowych w armii brytyjskiej. Por. W.H. Fanning, *Chaplain Military*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1908, t. 3, s. 581; H. Burzyński, *Struktura duszpasterstwa wojskowego...*, cyt. wyd., ss. 23-24; K. Klupa, *Katolickie duszpasterstwo wojskowe państw europejskich w XVIII i XIX wieku*, „Poglądy i Doświadczenia” t. 114, 4/1999, s. 109.

⁵² B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7..., cyt. wyd., s. 349.

⁵³ W 7-osobowym składzie Centralnego Komitetu Narodowego był też przedstawiciel duchowieństwa – ks. Karol Mikoszewski. Zob. szerzej: R. Bender, *Ksiądz Karol Mikoszewski (X. Syxtus) 1832–1886, członek Rządu Tymczasowego Narodowego 1863, emigrant, zesłaniec*, Warszawa 1982.

⁵⁴ Por. J.S. Pietrzak, *Księga powstańcy 1863*, Kraków 1916, s. 17.

nie przygotowano jednak struktur służby duszpasterskiej dla przyszłych oddziałów, nie ustalono podległości kapelanów i zakresu ich obowiązków⁵⁵. W okresie walk powstańczych księża i zakonnicy pełnili w oddziałach prawie wszystkie funkcje, jakie spełniali kapelani wojskowi w armiach regularnych. Kapłani odbierali przysięgę wojskową od ochotników, poświęcali sztandary poszczególnych oddziałów, odprowadzali ceremonie pogrzebowe poległych w walce, organizowali modlitwy w intencji Ojczyzny, a także spełniali posługę religijną w szpitalach powstańczych. „Specyfika walki nałożyła na księży współpracujących z powstaniem dodatkowe obowiązki, daleko wykraczające poza typową pracę kapelana wojskowego. Oddani sprawie narodowej, cieszący się dużym autorytetem w społeczeństwie kapłani niejednokrotnie pełnili rozmaite funkcje w lokalnych władzach powstańczych⁵⁶. Wielu kapłanów publikowało artykuły w pismach powstańczych⁵⁷, w których zachęcali do udzielania pomocy oddziałom walczącym o niepodległość narodu. „Najstojniejszym księdzem-powstańcem, który w świadomości następnych pokoleń pozostał symbolem kapłana-patrioty, był ks. Stanisław Brzózka⁵⁸, walczący jako ksiądz i żołnierz pod Łukowem, Siemiatyczami i Staninem, gdzie 1 kwietnia 1864 r. został ranny w nogę. Decyzją Rządu Narodowego został mianowany naczelnym kapelanem i generałem wojsk powstańczych⁵⁹.

Wiosną 1863 r. wydział wojny Rządu Narodowego opracował instrukcję i regulaminy dla oddziałów powstańczych. W myśl planu organizacji sztabów wojsk narodowych wydanego 12 maja 1863 r. ustanowiono etat naczelnego kapelana w sztabie naczelnika wojskowego danego województwa. Zgodnie z instrukcją naczelnym kapelanom w poszczególnych województwach podlegali kapelani oddziałów walczących na terenie danego województwa. Pod koniec 1863 r. w każdym z powołanych do istnienia pułków przewidziano etat kapelański⁶⁰. Przejawem troski o posługę religijną w wojsku była wydana 22 maja 1863 r. instrukcja o postępowaniu wojskowym w obozach, która nakazywała dowódcom „zwracać [...] uwagę, ażeby obrządku religijnemu nie były zaniedbywane i sami wraz z oficerami w tym względzie przykład dawać

⁵⁵ J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska...*, cyt. wyd., s. 16.

⁵⁶ J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 36.

⁵⁷ Były to następujące pisma: „Ruch”, „Dziennik Narodowy”, „Naprzód”, „Ojczyzna”, „Niepodległość”, „Wiadomości z pola bitwy na Litwie”. Do takich pism należy też zaliczyć wydawany przez ks. Karola Mikoszewskiego „Głos Kapłana Polskiego” i „Dzwon Duchowny”.

⁵⁸ J. Odziemkowski, S.Z. Frątczak, *Polskie duszpasterstwo...*, cyt. wyd., s. 37.

⁵⁹ Ks. Stanisław Brzózka brał udział w wielu potyczkach, walcząc m.in. pod Włodawą, Sławatyczami i Fajslawicami. W 1864 r. wraz ze swoim oddziałem ukrywał się w lasach seroczyńskich. Został pojmany dopiero 29 kwietnia 1865 r. we wsi Sypytki (niektóre źródła podają wieś Sypiki). Wraz z towarzyszem broni Wilczyńskim został powieszony 24 maja 1865 r. na rynku w Sokołowie w obecności 10 tys. ludzi. Por. D. Chodyniecki, *Kapelani wojskowi...*, cyt. wyd., ss. 129-130; E. Maliszewski, *Wodzowie Powstania styczniowego. Ksiądz Stanisław Brzózka, „Żołnierz Polski”* t. 3, 439/1925, s. 5.

⁶⁰ J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska...*, cyt. wyd., s. 17.

powinni”⁶¹. W myśl paragrafu 8 instrukcji kapelani oddziałowi „obowiązani są odprawiać Mszę Świętą, miewać nauki, dawać swym życiem przykład moralnego postępowania, uczyć żołnierzy pacierza, zasad religii, nieść pomoc lekarską i moralną chorym i rannym, pełnić obowiązki religijne, nie żądając żadnej zapłaty; w czasie boju znajdować się winni z krzyżem przy szeregach i swym przykładem zachęcać do wytrwałości i męstwa”⁶².

Przykładem kapelana w pełni realizującego te wskazania był o. Maksym Tarejwo, należący do zakonu kapucynów. W latach 1860-1862 pełnił on funkcję kapelana Cytadeli Warszawskiej, prowadząc w tym okresie akcję ratowania więźniów politycznych. W powstaniu był kapelanem oddziałów gen. Kazimierza Mielęckiego i gen. Edmunda Taczanowskiego. 8 maja 1863 r. został ranny w bitwie pod Ignacewem. W nocy z 27 na 28 czerwca 1864 r. został aresztowany i osądzony w trybie natychmiastowym przez sąd polowy, który skazał o. Maksyma na śmierć. Wyrok wykonano 19 lipca 1864 r. w Koninie. Na stokach Cytadeli warszawskiej 12 czerwca 1863 r. śmierć poniósł inny kapucyn, o. Agrypin Konarski, który będąc kapelanem oddziału dowodzonego przez Mariana Langiewicza, odznaczył się szczególnym męstwem w bitwie pod Grochowskimi.

Walki powstańcze toczyły się także na Litwie, gdzie wiosną 1863 r. przybył gen. Zygmunt Sierakowski, gromadząc rozproszone grupy w jeden oddział liczący ok. 2 tys. żołnierzy. Początkowo oddział ten osiągał sukcesy, ale klęska w dwudniowej bitwie pod Birżami zakończyła jego działalność. Piszząc o powstaniu na Litwie, należy wspomnieć o księdzu Antonim Mackiewicz, który był nazywany przez ludność „drugim Witoldem”. Już w marcu 1863 r. zebrał wokół siebie oddział ochotników, którzy walczyli w rejonie Puszczy Kampinoskiej. Następnie wszedł w skład oddziału gen. Sierakowskiego. Za udział w powstaniu został powieszony 28 grudnia 1863 r. w Kownie.

Podsumowanie

„Duszą polskiego powstania było duchowieństwo katolickie” – to stwierdzenie ówczesnego prezydenta miasta Poznania Karla von Horna stanowi dowód głębokiego zaangażowania się duchowieństwa w walce o wolność i suwerenność Polski⁶³. Udział księży w powstaniu zdecydował w dużej mierze o udziale chłopów. Aktywność duchowieństwa w powstaniu⁶⁴ spo-

⁶¹ *Instrukcja o postępowaniu wojskowym w obozach. Warszawa 22.V.1863 r.*, w: *Dokumenty wydziału wojny Rządu Narodowego*, Wrocław 1973, s. 45.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 39.

⁶⁴ Księża na różne sposoby wspomagali powstańców. Często w tym dziele pomagali im klerycy Seminarium Duchownego w Tarnowie. Por: W. Pachowicz, *Duchowieństwo diecezji tarnowskiej*

wodowała surowe represje ze strony cara. Pod koniec 1863 r. do Królestwa Polskiego przybył Nikołaj Milutin, który na zlecenie Aleksandra II opracował memoriał dotyczący kasaty klasztorów. 8 listopada 1864 r. wydano ukaz carski o zamknięciu wszystkich klasztorów w Królestwie Polskim⁶⁵.

„Przebieg walk udowodnił, że możliwe jest funkcjonowanie wojskowej służby duszpasterskiej w warunkach wojny partyzanckiej w okupowanym kraju, nawet wówczas, gdy zwierzchność kościelna nie może dać zgody kapłanom na podejmowanie obowiązków duszpasterskich”⁶⁶. Większość kapelanów należała do zgromadzeń zakonnych, co było spowodowane kontrolą kraju przez wojska zaborcy, którym o wiele łatwiej było sprawdzić pojedynczą parafię niż klasztor⁶⁷.

Przedstawiając działalność duchowieństwa w powstaniu styczniowym, należy podkreślić, że księża obrządku rzymskokatolickiego należeli do grupy, którą dotknęły największe represje zmierzające do rusyfikacji duszpasterstwa i ukarania tych, którzy w jakikolwiek sposób włączyli się do powstania⁶⁸.

Wymazanie Polski z mapy Europy nie zamknęło działalności kapelanów wojskowych, którzy bardzo aktywnie włączali się do walki o niepodległość państwa. Wyrazem tego było bardzo mocne zaangażowanie w Legionach Dąbrowskiego, udział w powstaniach czy na frontach I wojny światowej, spełnianie służby nie tylko w polskich oddziałach, ale także w siłach zbrojnych innych państw. Okres I wojny światowej wykształcił kadre kapelanów bardzo dobrze znających specyfikę służby wojskowej, którzy w II Rzeczypospolitej, stojącej w konieczności szybkiego zorganizowania silnej armii, stanowili trzon służby duszpasterskiej.

Piotr Jaworski – ARMY CHAPLAINS IN THE NOVEMBER AND JANUARY UPRISING

The spiritual and military service for God and homeland, being a particular aspect of callings for army chaplains, has a long history, which reaches back to the earliest times. In Poland a regular army ministration was introduced by the Warsaw parliament in 1690. However, the course of political events which took place in the 18th century prevented the army and army ministration from being completely reorganized. Along with the third annexation of Poland in 1795, Poland disappeared from

wobec powstania styczniowego, „Rocznik Tarnowski” 1997-1998, ss. 42 i 91; A. Kunisz, *Udział Ziemi Tarnowskiej w powstaniu styczniowym*, Kraków 1990, ss. 177-178.

⁶⁵ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7..., cyt. wyd., ss. 353-360.

⁶⁶ J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska...*, cyt. wyd., ss. 20-21.

⁶⁷ E. Orzechowska, *Księża kapelani w oddziałach powstańczych województwa sandomierskiego 1863-1864*, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 4/1994, s. 109; J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska...*, cyt. wyd., s. 21.

⁶⁸ Zob. M. Radwan, *Polityka rosyjska wobec Kościoła katolickiego na Litwie i Białorusi (po roku 1863)*, w: *Kościół katolicki na Litwie i Białorusi w XIX i XX wieku*, „Symposium. Periodyk naukowy” Rok III, 1(4)/1999, ss. 29-57.

the map of Europe. The time of the fight for Polish independence started. Although Poland did not exist anymore on the map of Europe, the activity of army chaplains did not finish. Moreover, they took an active part in the fights for Polish independence. They were strongly involved in the Dąbrowski Legions, and they also participated in uprisings or on the fronts during World War I, servicing not only in Polish troops but also in foreign ones. The article presents the activity of Polish army chaplains during the November and January uprisings, and thus during the time which was one of the hardest and most difficult moments for Polish people who were fighting for the independence of their country.

RECENZJE

Bart D. Ehrman, JESUS BEFORE THE GOSPELS. HOW THE EARLIEST CHRISTIANS REMEMBERED, CHANGED, AND INVENTED THEIR STORIES OF THE SAVIOR, Harper-Collins Publishers, New York 2016, ss. 326.

Poszukiwanie nowych perspektyw w badaniach religioznawczych, opierających się na metodologicznej bazie konstrukcjonizmu, prowadzi w ostatnich latach do coraz częstszego wykorzystywania ustaleń nauk kognitywnych. Najnowsza publikacja Barta D. Ehrmana, profesora University of North Carolina at Chapel Hill, wybitnego znawcy i popularyzatora wiedzy na temat Nowego Testamentu i dziejów wczesnego chrześcijaństwa, należy do tego właśnie gatunku. Kilka jego prac zostało opublikowanych w polskim tłumaczeniu (m.in. *Nowy Testament: historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2014; *Przeinaczanie Jezusa: kto i dlaczego zmieniał Biblię*, Warszawa 2009; *Prawda i fikcja w „Kodzie Leonarda Da Vinci”*, Poznań 2005). Bart Ehrman zaproponował tym razem analizę dziejów i nauki historycznego Jezusa oraz początków chrześcijaństwa, odwołując się do badań interdyscyplinarnych, ze szczególnym uwzględnieniem ustaleń psychologii kognitywnej. Badania te koncentrują się na funkcjonowaniu ludzkiej pamięci, a zwłaszcza pamięci naocznych świadków ważnych wydarzeń, o których później opowiadają, oraz na procesach transformacji ich pamięci wraz z upływem czasu. W mniejszym stopniu odwoływał się Ehrman do

socjologicznych i antropologicznych badań nad tradycją oralną.

Adresując swój tekst zwłaszcza do amerykańskiego czytelnika, Ehrman posłużył się analogiami zaczerpniętymi z amerykańskiej historii, np. sposobem pamięci o prezydencie Abrahamie Lincolnie. Wskazywał, że w badaniach politologicznych, przeprowadzonych w 2014 r., Lincoln oceniany był jako „najlepszy” prezydent w historii Stanów Zjednoczonych, pomimo wiedzy badanych na temat kontrowersyjnych decyzji politycznych, takich jak rozpoczęcie wojny domowej oraz ewolucji jego poglądów w kwestiach niewolnictwa (ss. 5-8). Ehrman zwracał uwagę, że w podobny sposób zmieniała się amerykańska percepcja „odkrycia Ameryki” i postaci Kolumba: od gloryfikacji, przez idealizację, po całkowitą dezaprobatę (ss. 8-10). Jeżeli percepcja społeczna może ulegać tak dalekim przeobrażeniom, pojawia się, według Ehrmana, pytanie o procesy kognitywne, które do nich prowadzą.

W tym kontekście Ehrman postawił pytanie o Jezusa historycznego, stworzonego w ludzkiej pamięci i percepcji współczesnych. W jaki sposób pamiętali Go ludzie w 40-50 lat po Jego śmierci, w momencie spisывania Ewangelii? Kim byli ludzie piszący opowieści ewangeliczne i jakie mogły być źródła

ich informacji? Stąd tytuł pracy: *Jezus przed Ewangelią*, a więc autentyczny, przed transformacjami kognitywnymi. Autor analizuje poszczególne wydarzenia z życia oraz działalności Jezusa w kontekście współczesnych badań nad procesami kognitywnymi, a szczególnie pamięcią, koncentrując się początkowo na pamięci o Jego narodzinach i dzieciństwie (ss. 32-38) oraz życiu i śmierci (ss. 38-45).

Ważną częścią rozważań stała się polemika ze zwolennikami twierdzenia, że w kulturach oralnych ludzka pamięć w przeszłości doskonale funkcjonowała (s. 12). Ehrman był pytany o kwestie pamięci w kulturach oralnych oraz ich wiarygodności także w czasie promujących książkę spotkań autorskich (np. 1 marca 2016 r. w Quail Ridge Books, Raleigh NC). Przyznawał, że powszechnie panuje przekonanie o niezawodności i precyzji pamięci indywidualnych ludzi czy społeczeństw nieposługujących się pisaną literaturą. Zaprezentował pionierskie badania radzieckiego psychologa, Aleksandra R. Luria, profesora Uniwersytetu Moskiewskiego, nad niezwykle przygodnym przypadkiem człowieka o fenomenalnej pamięci. Przypadek ten zainteresował wielu psychologów i psychoneurologów kognitywnych połowy XX wieku (Ehrman odwołuje się do angielskiej wersji pracy Lurii pt. *The Mind of the Mnemonist: A Little Book About a Vast Memory*, New York 1968). Ehrman podkreślał jednak, że przypadki takie mają charakter unikalny.

Podaje natomiast w wątpliwość przekonania o doskonałej pamięci jako niezwyfikowane naukowo. Ehrman odwołuje się do badań prowadzonych przez antropologów i socjologów, któ-

rzy w połowie XX wieku rozpoczęli badania nad pamięcią w społeczeństwach o kulturach oralnych. W rozdziale piątym (ss. 179-193) prezentuje on np. badania Alberta Lorda. Konkluzja wydaje się znacząca dla rozważań Ehrmana – kultury oralne zasadniczo różnią się od pisanych sposobem rozumienia „dokładności” przekazu. W kulturach opartych na piśmie podkreślana jest konieczność dosłownej wierności tekstów, powtarzanie opowieści *verbatim*. W kulturach oralnych natomiast rozumienie przekazu jako „dokładnego” oznacza, że przekazywana opowieść może być uaktualniana, modyfikowana z upływem czasu, dostosowywana do zmieniających się potrzeb słuchaczy. Stąd w kulturach tych przekazy ustne nieustannie zmieniają się, pozostając w przekonaniu osób opowiadających dokładnie takie same. Sytuację tę porównać można do różnych wykonanych piosenek na koncertach – tych samych, ale nie identycznych (ss. 185-186).

Ustalenia te potwierdzili Jack Goody, antropolog społeczny z Cambridge, badający tradycje oralne w Ghanie, oraz Jan Vansina w Rwandzie i Burundi, zauważając, że przekazy ustne ulegają istotniejszym zmianom, gdy opowiadane są częściej (ss. 187-193). Ehrman, odwołując się do ustaleń psychologicznych, socjologicznych i antropologicznych, wylicza przykłady wielu rozbieżności w opowieściach wszystkich czterech tekstów ewangelicznych. Nieustannie podkreśla, że prezentowane przez niego przykłady rozbieżności i nieścisłości w tekstach nowotestamentowych znane są nauce od XVIII i XIX wieku, były wielokrotnie analizowane przez filologów, historyków, teologów i religioznawców,

szczególnie XIX-wiecznych uczonych niemieckich. Proponuje jednak nową, kognitywną interpretację prezentowanych przykładów. Uważa, że wynikały one przede wszystkim z niedoskonałości pamięci oraz kognitywnych tendencji do innowacji narracyjnych.

Znacznie ciekawsza okazuje się dalsza część książki, prezentująca badania psychologiczne nad wartością pamięci naocznych świadków. Zaczyna od słynnego eksperymentu z 1902 r. przeprowadzonego przez berlińskiego kryminologa, profesora Franza von Liszta, opisanego później przez czołową badaczkę problemów pamięci naocznych świadków, psychologa Elisabeth Loftus. Przytoczona przez Ehrmana konkluzja jest oczywista: większość, ok. 80% naocznych świadków, nie jest wiarogodna i ich świadectwa nie powinny stanowić podstawy decyzji sądowych (ss. 87-88).

Odwoływał się także do badań harwardzkiego psychologa Daniela Schacter. Analizował on sprawy sądowe, w których osoby oskarżone i skazane za gwałt lub morderstwo na podstawie zeznań naocznych świadków, następnie były uniewinnione po dokonaniu badań DNA. Z zaskoczeniem stwierdzał, że w aż 75% badanych przypadków pierwotne wyroki musiały być unieważniane (s. 89). Podobne konkluzje wynikały z badań, które przeprowadził w 1993 r. holenderski psycholog Hans Crombag. Dotyczyły pamięci studentów o popularyzowanym przez media wypadku lotniczym z 1992 r. Pytania dotyczyły „autentycznego” filmu, dokumentującego moment katastrofy przez naocznego świadka. W tym przypadku 66% studentów odpowiedziało w ankiecie, że oglądało ten dokument –

problem leżał jednak w tym, że takiego dokumentalnego nagrania nigdy nie było (s. 90).

W takim razie, konkluduje Ehrman, czy możemy wierzyć naocznym świadkom działalności Jezusa? Historyk sugeruje, że wszystkie powyższe ustalenia psychologiczne i antropologiczne można odnieść do pamięci Jego współczesnych. Z naukową precyzją konkluduje jednak hipotetyczność swych rozważań: „Some of the later Christian memories of Jesus probably were first placed in circulation by eyewitnesses. The fact that they go back to eyewitnesses, however, does not mean they are necessary ‘accurate’ memories, in the sense that they are memories of things that really happened. They may be that. Or not” (s. 130).

W przypadku pamięci o śmierci Jezusa odwołuje się do historycznych już badań Hermanna Ebbinghaus (ss. 132-133) oraz nieco późniejszych badań z lat 30. XX wieku prowadzonych przez brytyjskiego psychologa z Cambridge, Frederica C. Barletta, opublikowanych w pracy *Remembering: a study in Experimental and Social Psychology* (ss. 134-138). W tych ostatnich, klasycznych eksperymentach Barlett dawał badanym wydrukowany tekst z krótką opowieścią do zapamiętania, a następnie kilkakrotnie, w odstępach czasu, prosił o jej powtórzenie. Zauważył, że w powtarzanych opowieściach powtarzane są te same treści, nawet jeżeli wynikały z błędu popełnionego w pierwszym odtwarzaniu historii. Z czasem pojawiało się coraz więcej błędów. Wprowadzony przez Barletta termin *repeated reproduction* Ehrman odniósł do opowieści o Jezusie, które musiały zmieniać się w miarę upływu czasu (s. 136).

Parada najważniejszych nazwisk w historii badań nad pamięcią została powierzchownie wsparta bardziej współczesnymi nazwiskami. Pojawili się więc: Roger Brown i James Kulik, Ulric Neisser i Nicole Harsch, Jennifer Talarico i David Rubin. Jedną z nowszych teorii, kognitywna teoria FTT, czyli *fuzzy-trace theory*, nazywana przez Ehrmana *gist memory*, została zaproponowana przez Charlesa J. Brainerda i Valerie F. Reyna. Przykładem *distorted memory* miał być epizod z Barabaszem (ss. 171-173) oraz wydarzenia opowiedziane przez Ewangelie, a dotyczące okoliczności śmierci Jezusa, np. rozerwanie zasłony świątynnej, trzęsienie ziemi czy ukazywanie się zmarłych (ss. 173-176). *Distorted memories* badane były przez wielu psychologów i neuropsychologów XX wieku.

Niezwykle ciekawy jest rozdz. 6, zajmujący się pamięcią kolektywną (*collective memory*), problem, który stał się przedmiotem badawczym nauk społecznych. Pytanie badawcze, w jaki sposób grupy społeczne pamiętają wydarzenia, pomaga wyjaśnić wiele zjawisk. Ehrman odwołuje się do różnej pamięci historycznej Północy, dla której amerykańska wojna domowa (w polskiej historiografii nazywana także wojną secesyjną) pamiętana jest jako wojna o zniesienie niewolnictwa. Tymczasem społeczeństwo historycznego Południa pamięta tę wojnę jako obronę praw poszczególnych stanów do podejmowania suwerennych decyzji i obronę przed Północną agresją (*the war of northern aggression* albo *northern invasion*). Podobną analogią może być polska pamięć o wybuchu II wojny światowej w 1939 r., podczas gdy w pamięci amerykańskiej wojna światowa wybuchła dopiero w 1941 r.

Koncepcję pamięci zbiorowej wprowadził do nauk społecznych bez mała sto lat temu francuski filozof i socjolog Maurice Halbwachs w publikacji *On Collective Memory*, wydanej po raz pierwszy w wersji francuskiej w 1925 r. (University of Chicago Press wydało ją w wersji angielskiej w 1992). Halbwachs zwracał uwagę na rolę indywidualnej pamięci w kontekście społecznym, z podkreśleniem, że pamięć nie istnieje bez kontekstu społecznego. W ten sposób odrzucał psychologiczny punkt widzenia, koncentrujący się na unikalności jednostki i jej pamięci, a przenosząc punkt ciężkości na doświadczenie społeczne. Według Halbwachsa „the past is a social construction mainly, if not wholly, shaped by the concerns of the present” (ss. 230-233). Ehrman dorzucił więc do wyjaśnień psychologicznych i antropologicznych elementy socjologii i konstrukcjonizmu.

Wszystkie rozważania mają charakter hipotetyczny. Kilkakrotnie w konkluzjach kolejnych rozdziałów zaznacza niejednoznaczność analizy, np. „but that does not mean that we should simply discount these memories and throw them on a trash heap of historical inaccuracies” (s. 166). Z jednej strony badania psychologiczne, socjologiczne i antropologiczne potwierdzają transformację ludzkiej pamięci, wpływ zmieniających się warunków politycznych czy społecznych na przekazywane treści, co tłumaczy rozbieżności w przekazach ewangelicznych czy szerzej nowotestamentowych. Z drugiej jednakże strony istnienie tak wielu ustnych przekazów, jeszcze przed ich pisaną wersją, świadczy o tym, że miały ogromną wagę dla wszystkich, którzy zetknęli się z Jezusem i Jego nauką (s. 226). Kończy swoją pracę: „Christian memory is particularly

and uniquely important. Christian memory transformed the world. Christian memory brought about a revolution in the history of Western civilization" (s. 295) – i właśnie dlatego historycy powinni podejmować tematykę chrześcijańskich początków tej dominującej w świecie cywilizacji.

Próby włączenia ustaleń z zakresu psychologii i neuropsychologii pojawiają się coraz częściej w badaniach historycznych i religioznawczych z bardziej lub mniej udanym rezultatem. Stwarzają nowe możliwości lepszego zrozumienia zjawisk religijnych historycznych i współczesnych. Szczególne znaczenie ma odwoływanie się do przeprowadzanych eksperymentów oraz ustaleń psychologii kognitywnej, oczywiście pamiętając o permanentnym rozwoju tych dyscyplin, ciągle nowych propozycjach oraz doskonaleniu metod badawczych. Psychologia społeczna, traktowana często jako społeczna kognitywistyka (*social cognition*), oferuje naukowo zweryfikowane wyjaśnienia mechanizmów ludzkiego działania, sposobu myślenia, podejmowania decyzji, percepcji – wreszcie pamięci w kontekście indywidualnym i zbiorowym, warte szerszego wykorzystania przez inne dyscypliny humanistyczne i społeczne.

W jakim stopniu zastosowanie ustaleń psychologii kognitywnej okazało się przydatne w analizach Ehrmana? Niestety, próbę podjętą przez autora trudno zaliczyć do udanych. Po pierwsze, wyraźnie zabrakło koncepcji i konsekwentnie zastosowanej teorii kognitywnej czy odwołania się do grupy badań nad ludzką pamięcią. Wprowadzanie w kolejnych rozdziałach informacji o klasycznych eksperymentach, często z przełomu XIX i XX wieku lub

pierwszej połowy XX wieku, ważnych w historii psychologii kognitywnej, nie odzwierciedla późniejszych weryfikacji, współczesnego stanu badań. Udowadnia erudycję autora, ale jednocześnie sprawia wrażenie intelektualnego chaosu, braku konsekwencji, a co gorsza, braku jednoznacznej koncepcji. Po drugie, po prezentacji kolejnych sytuacji, kwestionujących wiarygodność pamięci naocznych świadków wydarzeń, autor podkreśla, że w wypadku początków chrześcijaństwa konkluzje mogą mieć wyłącznie charakter hipotetyczny. Współcześni historycy czy religioznawcy nie posiadają dowodów na definitywnie postawione wątpliwości czy potwierdzenia.

Pomimo iż autor odwołuje się do tych samych kwestii nowotestamentowych, które dyskutował w swoich wcześniejszych książkach, powtarza analizy tych samych tekstów, książka z całą pewnością będzie kolejnym bestsellerem. Wynika to nie tylko z nieustannego zainteresowania początkami chrześcijaństwa, ale także popularnością wyjaśnień zaczerpniętych z psychologii. Po fascynacjach psychoanalitycznymi koncepcjami Freuda wyjaśnianiem zjawisk poprzez mechanizmy obronne *ego* czy traumatyczne przeżycia z dzieciństwa, przyszła obecnie kolej na odwoływanie się do naukowych ustaleń antropologii i psychologii kognitywnej oraz neuropsychologii. Próby te, wsparte metodologią konstruktywizmu, otwierają nowe możliwości wyjaśniania i rozumienia zjawisk z zakresu religii i historii religii. Praca Ehrmana należy do ważnych kroków w rozwoju nowych perspektyw i interpretacji.

Anna Peck

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Nowożytnie innowacje w postrzeganiu i przedstawianiu religii	3
<i>Ks. Piotr Moskal</i> – Wybrane kwestie w badaniach nad religią	17
<i>Artur Jocz</i> – Szczególny przypadek recepcji gnozy w Polsce. Jerzego Prokopiuka poszukiwanie duchowości	27
<i>Beata Guzowska</i> – Tożsamość wieloreligijna w kulturze współczesnej	35
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Wybrane innowacje kulturowe we współczesnej polskiej myśli religijnej	43
<i>Łukasz Trzciniński</i> – Czas i koniec epoki w wybranych nurtach ezoterycznych ...	59
<i>Mariusz Dobkowski</i> – Czy „kataryzm” jest zjawiskiem należącym do przeszłości? Kilka obserwacji na temat przenikania się współczesności i historii	71
<i>Diana Oboleńska, Monika Rzeczycka</i> – Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862-1944)	85
<i>Katarzyna Bajka</i> – Kulturowe obrazy golema: od religii do legendy o sztucznym człowieku	101
<i>Agata Świerżowska</i> – Szukając wsparcia. Korespondencja Wincentego Lutosławskiego i Hiramusa Erastusa Butlera	123
<i>Ks. Piotr Jaworski</i> – Kapelani wojskowi w powstaniu listopadowym i styczniowym	139

RECENZJE

<i>Bart D. Ehrman, Jesus Before the Gospels. How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior</i> (Anna Peck) ...	153
--	-----

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Modern innovations in perceiving and representing religion	3
<i>Rev. Piotr Moskal</i> – Some questions in the study of religion	17
<i>Artur Jocz</i> – The contemporary reception of gnosis in Poland. Jerzy Prokopiuk’s search for spirituality	27
<i>Beata Guzowska</i> – Multi-religious identity in contemporary culture	35
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Selected cultural innovations in modern Polish religious thought	43
<i>Łukasz Trzcíński</i> – Time and the end of the age in the selected esoteric movements	59
<i>Mariusz Dobkowski</i> – Is “Catharism” a phenomenon of the past? A few observations on the interpenetration of the present and history	71
<i>Diana Oboleńska, Monika Rzeczycka</i> – The esoteric inspiration of Hilma af Klint (1862-1944)	85
<i>Katarzyna Bajka</i> – Cultural vision of golem: from religion to the legend of an artificial human	101
<i>Agata Świerżowska</i> – Seeking support. The correspondence of Wincenty Lutosławski and Hiram Erastus Butler	123
<i>Rev. Piotr Jaworski</i> – Army chaplains in the November and January Uprising ..	139

REVIEWS

Bart D. Ehrman, <i>Jesus Before the Gospels. How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior</i> (Anna Peck) ...	153
--	-----

