

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/260
2016

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

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

Druk

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

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Autorytety religii chrześcijańskiej w procesie modernizacji

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

Autorytety chrześcijańskie do czasów reformacji

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reformacyjne i postreformacyjne modernizacje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Przykładem tego sojusznika może być Wolter – w *Listach o Anglikach* wyśmiewał on m.in. kwakrów, ale ostatnią rzeczą, o jaką można go podejrzewać, byłaby chęć o obrony Kościoła

Współczesne autorytety chrześcijańskie

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

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

katolickiego lub innego chrześcijańskiego Kościoła czy wyznania. Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 33 nn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kilka pytań i sugestii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTUR JOCZ

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

⁷ Tamże, ss. 87-88.

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Tamże, s. 341.

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

JULIUSZ IWANICKI

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

Religijność a moralność – relacje w kulturze chrześcijańskiej i świeckiej

Cztery typy religijności

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

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

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

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

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

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

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

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

Religijność woluntarystyczna a moralność

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religijność autonomiczna a moralność

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Religijność świecka a moralność

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Tamże, s. 30.

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

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

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

Religijność postsekularna a moralność

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Zob. Kol 2,9.

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

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

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

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

MATEUSZ DEKER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Tamże, s. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Tamże, s. 191.

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

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

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

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

Arabska Wiosna i medialne protezy rewolty

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Przypadek Alana Kurdiego

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

¹⁰ Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

– nazajutrz zdjęcie trafia na okładki gazet.

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

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

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

¹⁹ Tamże, s. 23.

Jak wizerunek Alana Kurdiego stał się ikoną?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Artystyczne klonowanie i operacje korekcyjne obrazu

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

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

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

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

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

³ Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Statuty.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Tamże.

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

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

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

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

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

niejednokrotnie mocno podbudowanych filozoficznie, niekoniecznie integralnie katolicko”⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Tamże, s. 25 nn.

¹² Tamże, s. 45 nn.

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

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

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

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

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

¹³ Tamże, s. 400 nn.

¹⁴ Tamże, s. 412 nn.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Tamże, s. 368 nn.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Tamże, s. 462.

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

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

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

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

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

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

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

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

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Co to jest agnostycyzm i kto jest agnostykiem?

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

Wyznaniowe i ateistyczne postrzeganie agnostycyzmu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Próba znalezienia wspólnego mianownika dla agnostycyzmu

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

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

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

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

znaczne z łąčeniem go z uznaniem nie Boga, lecz człowieka za „sprawcę i demiurga swojej własnej historii” (należałoby jednak dopowiedzieć, co to znaczy lub może znaczyć).

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

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

Przywołane tutaj przykłady agnostycyzmu przekonują, że może on występować zarówno samodzielnie, jak i w większym „towarzystwie” – jeśli tak

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

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

Różne mogą oczywiście być klasyfikacje i typologizacje agnostycyzmu¹². Związane z tym dookreślenia mogą się bezpośrednio wiązać zarówno z samym agnostycyzmem (tak jak w przypadku typologizacji proponowanej przez Dawkinsa), jak i z jego najbliższymi „towarzyszami” (takimi jak filozofia) oraz z konkretnymi osobami. Ważne jest przy tym zarówno dostrzeganie tych jego cech, które stanowią dla niego coś w rodzaju „wspólnego mianownika”, jak i tych, które nadają mu niekiedy tak indywidualne i specyficzne oblicze, że trudno jest je powielać w wielu „egzemplarzach”. W literaturze na temat agnostycyzmu można znaleźć zarówno takie opracowania, których autorzy – próbując odpowiedzieć na pytanie, czym był, jest i być może agnostycyzm – skupiają się nad tymi pierwszymi, jak i takie, w których wskazuje się na konkretne związane z nim osoby. Najczęściej jednak próbuje się łączyć te dwie kwestie. Dla merytoryczności dyskusji o agnostycyzmie ważne jest

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

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

zarówno to, aby nie uciekać w ogólności, jak i to, aby nie wchodzić w takie szczególności, które sprowadzają problem do kwestii jednostkowych przekonań poszczególnych osób.

Dwa przykłady agnostycyzmu

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

Pierwszy z nich znalazł swój wyraz w *Myślach* Pascala – dziele specyficznym nie tylko z uwagi na łączenie w nim wątków teologicznych z filozoficznymi, ale także z uwagi na taki sposób artykułowania owych myśli, że przynajmniej na pierwszy rzut oka sprawiają one wrażenie braku ich uporządkowania według jasno przedstawionego i konsekwentnie stosowanego klucza. Tak to może wyglądać jednak tylko na pierwszy rzut oka, bowiem uważniejsza analiza tego dzieła pozwala znaleźć ów klucz i – co niemniej istotne – uzasadnienie dla jego stosowania. W tym ostatnim wskazane zostały przez Pascala najistotniejsze podstawy do opowiedzenia się przez niego po stronie tego teistycznego agnostycyzmu, którego celem nie jest pokazanie, że religia jest, a przynajmniej może być zgodna z rozumem, oraz skłonienie do szacunku, a nawet podziwu dla niej. Z agnostycyzmem mamy tutaj do czynienia przede wszystkim dlatego, że zarówno w zasadach religii, jak w zasadach rozumu wskazywane są takie granice, które człowiek wprawdzie chciałby przekroczyć, ale przekroczyć nie może. Jedne i drugie muszą jednak być uwzględniane łącznie, bowiem „jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego”, natomiast „jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie ona niedorzeczna i śmieszna”¹³.

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

Można to oczywiście wyrazić, posługując się innymi pojęciami, takimi jak *misterium* czy ułomności ludzkiego rozumu.

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

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

Na gruncie pascalskiego agnostycyzmu istotne jest nie tylko zderzenie racji rozumu z racjami „serca” czy próba wykazania, że zarówno one się wykluczają, jak i dopełniają, ale także wyróżnienie tej kategorii osób, dla których zrozumienia tego trudnego do pojęcia i jeszcze trudniejszego do zaakceptowania paradoksalnego spłotu sprzeczności i zgodności ma lub przynajmniej może mieć zasadnicze znaczenie. Wyróżnieni zostali oni przez Pascala we fragmencie *Myśli* umieszczonym (przez ich współczesnego redaktora J. Chevaliera) w części zatytułowanej *Wniosek, iż trzeba szukać Boga*. Stwierdza on tam m.in., że „istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych:

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

ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci którzy szukają Go całym sercem, bo Go nie znają”¹⁵. Do tych ostatnich i przede wszystkim do nich adresowany jest tak często później przywoływany i wywołujący tyle kontrowersji „zakład Pascala”. Próbuje on w nim przekonać owych poszukujących Boga, że lepiej na tym wyjdą wówczas, gdy będą wierzyli w jego istnienie niż wówczas, gdy nie będą w nie wierzyli. Tylko bowiem wówczas otrzymują szansę na życie wieczne. Co więcej, otrzymują oni nie tylko taką szansę, ale także racjonalne uzasadnienie dla tej wiary i to uzasadnienie oparte na matematycznym rachunku prawdopodobieństwa¹⁶. Nie otrzymują natomiast żadnej pewności czy gwarancji, że wiara ta zapewni im takie wieczne życie, które jest przedmiotem ich marzeń i pragnień. O tym decyduje jedynie Bóg.

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

Przypadek agnostycyzmu hume’owskiego jest nie mniej, a być może nawet jeszcze bardziej skomplikowany. Wynika to z jego uwikłania nie tyle w spory teologiczne, ile w filozoficzne. Jest on wprawdzie również w jakimś stopniu uwikłany w spory z teologami, jednak nie odgrywają one tak znaczącej roli jak te pierwsze. Stąd też podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czy Hume był, czy też nie był agnostykiem, oraz (ewentualnie) jaki to był rodzaj agnostycyzmu, można odpowiedzieć, odwołując się przede wszystkim do jego polemik z tymi filozofami, których poglądy uznawał za nieuzasadnione, słabo uzasadnione lub poznawczo destruktywne¹⁹. Najpoważniejsze zastrzeżenia zgłaszał do tych, u których znajdował różne wersje sceptycyzmu²⁰.

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

¹⁶ Tamże, s. 193 nn.

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

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

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

²⁰ Jest swoistym paradoksem, że już za życia Hume był postrzegany jako sceptyk, a w późniejszym czasie tak był niejednokrotnie przedstawiany przez historyków filozofii. Przykładowo: Wilhelm Weischedel twierdzi, że „sceptycyzm Hume’a w odniesieniu do możliwości ludzkiego

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

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

Kolejne pytanie dotyczy zatem owego doświadczenia. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości jest znane od dawna. W jego świetle podstawą tego doświadczenia jest taka dominująca skłonność, która popycha umysł zdecydowanie ku osiągnięciu cechującego filozofa-mędrca spokoju ducha, „pozwalającego mu znaleźć przyjemność tylko w tym, czego nam dostarcza własny umysł” oraz „uczynić z naszej filozofii po prostu wysubtelniony nieco system egoizmu i usprawiedliwić sobie poniechanie wszelkiej cnoty”. Rozwiązanie tego problemu zaproponowane przez Hume’a jest jednak inne. W jego świetle bowiem uchyla się „ustawiczne wątpliwości filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” oraz zawieszanie uznawania prawdziwości wszelkich sądów, a także wskazuje się na takie naturalne zasady wytwarzania owego

poznania jest charakterystyczny dla końca Oświecenia”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1997, s. 170 nn.

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

doświadczenia jak „nawyk, przyzwyczajenie”²². Z rozpoznania tej podstawy ludzkiego doświadczenia Hume wyprowadza różne generalizacje, w tym generalizacje dotyczące religii i religijności.

Te ostatnie pojawiają się zwłaszcza w ostatniej części *Badaii dotyczacych rozumu ludzkiego*. Dotyczą one m.in. kwestii istnienia Boga. Na wstępie zauważa, że miano sceptyka różni „oburzeni teolodzy i solenniejsi filozofowie” nadają tym, którzy przeczą istnieniu Boga („nazywani są oni *ateistami*”). Jednak na takiej samej zasadzie można nazywać sceptykami tych, którzy mają wątpliwości co do istnienia tych monstrów, od których chcieli świat uwolnić „włóczyący się po świecie błędni rycerze”. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, do jakich granic można posunąć filozoficzne wątplenia, aby nie zostać posądzonym o sceptycyzm. Odpowiadając na to pytanie, Hume wyróżnia kilka rodzajów sceptycyzmu. W pierwszej kolejności ten, który „poprzedza pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartesa i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem”. Jego zdaniem, jest on nie tylko niemożliwy do zrealizowania w praktyce przez żadną istotę ludzką (nie można bowiem na wstępie we wszystko wątpić, łącznie z wątpleniem w wątplenie), ale także jest on wewnętrznie sprzeczny. Innym rodzajem sceptycyzmu jest ten, który stanowi „następstwo nauki i zajęć badawczych, a polega na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to całkowitą zawodność władz umysłowych do wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania”, bądź też taką zawodność władz zmysłowych, że czyni się przedmiotem sporu nawet „prawidła postępowania w życiu potocznym”. Zwolennicy tego sceptycyzmu swoje „oklepane argumenty czerpią z niedoskonałości i zawodności naszych władz zmysłowych objawiających się przy niezliczonych sposobnościach” oraz z ograniczoności ludzkiego rozumu – wyrażającej się m.in. w tym, że „widzi on jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła rozciąga się nieprzenikniona ciemność”²³. Przeciwno temu sceptycyzmowi Hume wysuwa argumenty związane ze statusem jakości zmysłowych (w jego świetle „wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach”) oraz natury logicznej, związane z rozumowaniem *in infinitum* (w jego świetle jest to „konstrukcja tak zuchwała i zadziwiająca, że żaden ewentualny dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego”). Wskazuje on również na „zarzuty sceptyków przeciw dowodzeniu moralnemu”. Uznaje on je jednak za „zbyt błahe”, aby się nimi poważnie zajmować.

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

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

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

W *Dialogach o religii naturalnej* kontynuuje on nie tylko swoją batalię ze sceptycyzmem, ale także z teologicznym dogmatyzmem. W dialogach tych biorą udział trzy fikcyjne postacie: Filon, Kleantes i Demea. Każda z nich reprezentuje jakąś wersję agnostycyzmu – stosunkowo najbardziej radykalną Filon, natomiast stosunkowo najbardziej umiarkowaną Demea. Trzecia z nich – Kleantes – opowiada się za zachowaniem we wszystkim złotego środka, co sprawię, że oponuje on niejednokrotnie zarówno przeciwko stanowisku pierwszego, jak i drugiego z nich. Każdy z nich ma jednak swoje racje, a ich argumentacja może stanowić interesujący przyczynek zarówno do agnostycyzmu Hume’a, jak i innych wersji agnostycyzmu filozoficznego. Moim zdaniem jednoznaczna odpowiedź na pytanie, która z tych postaci reprezentuje stanowisko autora *Dialogów*, jest co najmniej dyskusyjna. Skłonny jestem jednak polemizować z tymi, którzy uważają, że jest to Filon²⁴.

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

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

Dialogi o religii naturalnej Hume'a pozwalają wskazać co najmniej kilka takich założeń, na których opiera się agnostycyzm ich autora. Jednym z nich jest założenie, że po pierwsze ludzie rozumni mogą różnić się poglądami zarówno w kwestii istnienia Boga, jak i w każdej innej i każdy z nich ma swoje racje, a po drugie, że powinno się odstąpić od swojego stanowiska w sytuacji, gdy przedstawione zostaną racje mocniejsze od tych, które skłaniały ich do jego zajęcia. Upieranie się mimo tego przy swoich racjach stanowi – zdaniem Hume'a – świadectwo bądź to „niefrasobliwości” (ma to miejsce w przypadku Filona), bądź też „nieugiętej ortodoksyjności” (okazuje się nią ostatecznie postawa Demei). Istotne znaczenie dla udzielonej przez niego w *Dialogach* odpowiedzi na ich wiodący problem ma również jego odwołanie się do naturalnych potrzeb i zdolności ludzkich, takich jak potrzeba rozumienia siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia. Zdaniem Hume'a różni ludzie w różnym stopniu wyposażeni są w te zdolności rozumienia, co prowadzi

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

²⁶ Tamże, s. 18 nn.

m.in. do wielu sporów. Był on jednak przekonany, że zdolność ta może i powinna być rozwijana i doskonała.

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

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

KAMIL M. KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej

Sobór Watykański II uważany jest powszechnie za największe i najważniejsze wydarzenie w historii katolicyzmu XX wieku, a biorąc pod uwagę, że przypisuje się mu zakończenie epoki konstantyńskiej i trydenckiej, jego znaczenie może być nawet większe.

Sobór stanowi szczególnie interesujący przypadek z perspektywy socjologicznej teorii ewolucji religii, którą rozwijam¹, gdyż pod wieloma względami zaprzecza jej założeniom. Może to oznaczać, że teoria ta wymaga modyfikacji czy nawet odrzucenia, ale może też być przesłanką do bardziej krytycznej oceny Soboru, zgodnie z logiką skrytą za słynnym, choć przytaczanym zwykle bez zrozumienia, powiedzeniem Hegla, iż gdy fakty nie zgadzają się z teorią, to „tym gorzej dla faktów”. Podobnie jak dla Hegla nie wszystko, co istniejące, jest rzeczywiste (czyli rozumne), tak dla socjologii ewolucjonistycznej nie każda zmiana podnosi zdolność systemu do przetrwania i rozwoju, niezależnie od intencji, z jaką była wprowadzana. Nieznajomość wszystkich dalszych i bliższych skutków ubocznych naszego działania, przynajmniej części mechanizmów i sił, które ono uruchamia, charakterystyczne dla ludzkiej aktywności w świecie społecznym, powoduje, że nasze działania podlegają niezależnemu od nas testowi rzeczywistości, przez co całość procesu realizuje Darwinowski mechanizm wariacyjno-selekcyjny. Teoria ewolucji nie jest apologią nieuniknionego postępu, a wyjaśnienie zmiany nie oznacza tu jej normatywnego usprawiedliwienia.

W zamierzeniu inicjatorów i protagonistów Sobór miał być krokiem w kierunku przystosowania się Kościoła rzymskokatolickiego do współczesnego

¹ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2013.

świata, do mentalności współczesnych ludzi². Jan XXIII w mowie inauguracyjnej Soboru mówił o konieczności unowocześnień oraz wyrażenia nauki Kościoła w naukowej i literackiej formie „właściwej duchowi współczesnemu”³. Nie inaczej oceniają Sobór tacy socjologowie, jak Jose Casanova, autor interesujących studiów porównawczych katolicyzmu posoborowego, czy Mellisa J. Wilde, autorka najbardziej kompleksowej jak dotąd socjologicznej analizy przebiegu Soboru.

Zmiana religijna w perspektywie ewolucyjnej

Problematyka „przystosowania” należy do centralnych dla wariacyjnej teorii ewolucji, wliczając tu także socjologiczną teorię ewolucji religii. Potoczny i używany zamiennie terminom: „dostosowanie”, „przystosowanie”, „adaptacja”, *aggiornamento*, *accomodatio* odpowiadać mogą na gruncie tej teorii przynajmniej dwa procesy, o różnym znaczeniu ewolucyjnym: adaptacji i akomodacji. Adaptacja, w przypadku religii, zachodzi na fundamentalnych poziomach systemu teologicznego, obejmuje zmiany teologicznych aksjomatów, wiążących interpretacji, określanych w historii chrześcijaństwa mianem dogmatów, a wcześniej korekty w samym przekazie mitycznym (opowieści o założycielskim doświadczeniu religijnym), które to zmiany wynikają z presji sił selekcji zarówno negatywnej – eliminującej (interesów ekonomicznych, prokreacyjnych i politycznych), jak i pozytywnej – akceptującej (potrzeb religijnych). Akomodacja to proces przebiegający na poziomie funkcjonalnym, obejmuje zmiany bieżących praktyk instytucjonalnych i doraźnych interpretacji teologicznych w określonych sytuacjach, bez zmiany fundamentalnych założeń. Z definicji adaptacja zachodzić może na szerszą skalę jedynie u początków danej religii, później zachodzi wyjątkowo. Akomodacja jest natomiast procesem ustawicznym, polega na intensyfikowaniu pewnych działań i stojących za nimi uzasadnień teologicznych i wyciszaniu innych. Nie wprowadza jednak zasadniczo nowych idei o fundamentalnym znaczeniu.

Deklaracje papieża poprzedzające Sobór, jak i dominująca w Kościele interpretacja („hermeneutyka ciągłości” Josepha Ratzingera) głoszą, iż Sobór nie wprowadził żadnych nowych dogmatów⁴ ani – tym bardziej – nie unieważnił starych. Miał to być sobór pastoralny, a nie dogmatyczny, a zatem miał przeprowadzić akomodację, nie adaptację. Niektóre ze zmian przezeń wprowadzonych są jednak na tyle radykalne, że stawianie pytania, czy Sobór nie sięgnął swymi ingerencjami mimo woli rdzenia katolicyzmu, wydają się zasadne.

² J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011, s. 60 nn.

³ Tamże, ss. 33, 137. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 149.

⁴ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012, s. 8.

Nie każda zmiana w ramach religii określona może być jako adaptacja czy akomodacja. Miana te przysługują jedynie zmianom korzystnym z perspektywy szans danej religii na przetrwanie i rozwój. Sama zgodność treści głoszonych przez Kościół (w treści czy formie) z panującymi w danej kulturze albo fakt, że zaczyna on odgrywać pozytywną rolę w procesach demokratyzacji czy w debacie publicznej nie musi oznaczać, że dzieje się to z korzyścią dla niego samego. Upodobnianie się do otoczenia (mimikra) może stanowić adaptację czy akomodację tylko w określonych warunkach. W sferze religijnej strategię taką przyjmują zwykle nowe, kontrowersyjne religie, które starają się uniknąć w ten sposób stygmatyzujących restrykcji ze strony otoczenia⁵. Dla sukcesu religii, od uniknięcia tego rodzaju presji selekcji negatywnej istotniejsze jest jednak przystosowanie się do kluczowych czynników, od których zależy byt organizacji – źródeł zasobów – i to w taki sposób, by efektywniej z nich czerpać. Z punktu widzenia ekologii organizacji upodobnianie swego przekazu do instytucji niereligijnych może w istocie wiązać się z wykraczaniem danej organizacji poza pole religijne⁶. Konsekwencją jest konieczność konkurencji z niereligijnymi ideologiami i organizacjami (politycznymi, naukowymi czy charytatywnymi). Im szersze jest zaś pole aktywności niereligijnej danej organizacji, tym mniej zasobów poświęcić ona może na działalność ściśle religijną.

Spencerowska teoria systemów organicznych⁷ pozwala określić najbardziej fundamentalne i ogólne, a jednocześnie konkretne i empirycznie uchwytne warunki, które muszą być spełnione dla przetrwania i rozwoju organizacji eklezjastycznej, a zatem pozwala wyznaczyć kryteria uznania zmiany za korzystną dla systemu. Każdy system organiczny aby przetrwać, musi w pierwszym rzędzie chronić swe istnienie przed szkodliwym oddziaływaniem sił zewnętrznych, które dążą do zawłaszczenia zgromadzonej w nim energii. Jednocześnie system ten musi sam pozyskiwać z otoczenia energię dla własnego funkcjonowania. W przypadku systemów społecznych pierwsza z funkcji wymaga działań obronnych, umacniania granic w sferze społecznej i własnej tożsamości w sferze kulturowej. Jak zauważyła Ina Wunn, religie, jako systemy kulturowe zachowują się w sposób przypominający gatunki biologiczne⁸: budują szereg mechanizmów izolacyjnych⁹, które zapobiegają przenikaniu obcych idei i rozkładowi względnie spójnego systemu teologicznego (co pomniejszałoby jego atrakcyjność). Za pomocą interpretacji nań się składających zaspokajają bowiem potrzeby religijne swych wiernych, którzy

⁵ Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków, 2000, ss. 304-305.

⁶ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 101. Por. M.T. Hannan, L. Pólos, G.R. Carroll, *The organizational niche*, „Sociological Theory” 4/2003, ss. 329-330.

⁷ K.M. Kaczmarek, *Paradygmat funkcjonalny Herberta Spencera*, „Studia Socjologiczne” 2(209)/2013.

⁸ I. Wunn, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions” 4/2003. Por. K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 103.

⁹ Tamże, ss. 158-160.

stanowią główne źródło, z którego organizacje te pozyskują (na drodze wymiany) środki utrzymania. Aby tę z kolei funkcję spełniać efektywnie, religie muszą zachować pewną dozę elastyczności i otwartości, by trafniej (poprzez akomodację) reagować na fluktuacje preferencji i potrzeb religijnych.

Stopień realizacji obu funkcji uwarunkowany jest przez otoczenie społeczne danej religii. Religia we wrogim sobie otoczeniu społecznym, atakowana przez konkurencyjne religie i ideologie, musi więcej energii poświęcić funkcji obrony tożsamości i wzmacniania granic. W warunkach względnego pokoju może natomiast rozwijać szerszy wachlarz akomodacji.

Zdaniem Spencera pierwsza funkcja społeczna najefektywniej realizowana jest przez struktury scentralizowane i hierarchiczne, które stanowią zwykle system regulatywny danego społeczeństwa czy organizacji, stąd też system ten ulega wzmocnieniu i rozrostowi w sytuacji konfliktu. Odwrotnie w przypadku drugiej funkcji: najefektywniej realizowana jest przez zdecentralizowane działania i struktury, które elastycznie reagują na zmienne zapotrzebowania i wykorzystują nowe możliwości, dostosowując się do lokalnych warunków. Spencer określa je mianem *sustaining system* – system podtrzymujący czy dostarczający środków utrzymania.

Z obiema funkcjami wiążą się krytyczne zagrożenia, zarówno atrofii, jak i hipertrofii. Nadmierny rozrost instytucji regulatywnych i rozbudowania mechanizmów izolacyjnych przekształca organizację eklezjastyczną w sektę, społecznie izolowaną i przez to niezdolną do rozszerzania swojej niszy. Ich niedorozwój prowadzi do przenikania do systemu teologicznego idei z innych systemów (transdukcja¹⁰), co osłabia jego spójność, zmniejsza wyrazistość i przez to utrudnia konkurencję. Nieuwzględnianie potrzeb religijnych wiernych, nawet przy zachowaniu pozycji monopolistycznej w danej populacji, prowadzi do spadku ich zaangażowania. Nadmierne za nimi podążanie wystawia natomiast religię na silną presję doboru rozrywającego i skutkować może schizmą lub przynajmniej znaczącym osłabieniem tożsamości. Stąd też balansowanie obu funkcji, równoważenie zamykania systemu i jego otwierania stanowi z tej perspektywy fundamentalny wymiar ewolucji religii.

Przedsoborowa historia katolicyzmu uchodzić może za modelową ilustrację obu tendencji, a jednocześnie pozwala uwydatnić niezwykłość samego Soboru Watykańskiego II.

Atypowość Soboru na tle historii chrześcijaństwa

Mechanizmy izolacyjne w chrześcijaństwie zaczęły powstawać właściwie równocześnie z samą nową religią. Pierwszym, choć jeszcze nierozstrzygającym krokiem było przyjęcie nazwy „chrześcijanie” (Dz 11,26). Umożliwiło

¹⁰ Tamże, s. 183 nn.

to odróżnienie powstającej religii od innych ruchów w ramach ówczesnego judaizmu. Proces oddzielania od judaizmu da się wysledzić w uporządkowanych ze względu na czas powstania ewangelii (od kanonicznych Ewangelii Marka, Mateusza, Łukasza, Jana do pozakanonicznej Piotra), gdzie w coraz większym stopniu narasta tendencja antyjudaistyczna, która zbudowała mur graniczny między chrześcijaństwem a religią macierzystą. Wspomnieć warto, że po judaizmie chrześcijaństwo odziedziczyło część mechanizmów izolujących od religii politeistycznych.

Rozwój oficjalnej teologii chrześcijańskiej zmierzał do coraz jaśniejszego zdefiniowania kategorii „my” oraz „oni” („swoi” i „obcy”). Świadectwem tego są dokumenty kolejnych soborów, zwoływanych początkowo przez cesarzy w charakterze kościelnego odpowiednika rzymskiego senatu, a zatem stanowiących system regulatywny Kościoła. Stosowały ona charakterystyczne gatunki literackie służące pełnieniu tej funkcji. Na pierwszych soborach kluczowym dokumentem jest zwykle wyznanie wiary zwane „symbolem wiary”. Słowo „σύμβολον” (od „συνβάλλω” – składać, łączyć) oznaczało pierwotnie przełamany przedmiot (np. pierścień, monetę), którego części służyły (dzięki przystawalności nieregularnych krawędzi powstałych przy przełamaniu) jako znak rozpoznawczy dla osób, które łączyła jakiegoś rodzaju więź czy zobowiązania. Analogicznie wspólne wyznanie wiary podzielane przez wszystkich członków Kościoła było tym, co ich identyfikowało i przeciwstawiało innym wyznawcom doktryny, w jakimś względzie odmiennej. Umożliwiało odróżnienie osób, które możemy zaliczyć do kategorii „my”, gdyż np. tak jak my głoszą w swym credo *homouosios* („współistotny”, o relacji Syn – Ojciec), od chrześcijan zaliczanych do kategorii „oni”, przyjmujących *homoiousios* („podobny z istoty”, jak arianie).

Sobory przyjęły z imperialnego systemu prawno-sądowego również sposób wyrażania się w kanonach, określających normy przynależności do wspólnoty i sankcje za ich przekroczenie. Definiowały zatem, zwykle na podstawie obiektywnych zachowań (wypowiedzi, czynów) tych, którzy powinni być traktowani jako „obcy”, czyli wykluczeni z Kościoła (wiele z nich kończyło się sentencją: *anatema sit*). Innym narzędziem intelektualnym, stosowanym w dokumentach soborowych i teologii, służącym precyzowaniu granic wspólnoty, była dialektyka. Jak powiada John O'Malley: „Dialektyka to sztuka dowodzenia tezy, wygrywania sporu i udowadniania swojemu oponentowi błędu. [...] Nie odwołuje się do serca, lecz umysłu. Jej język jest abstrakcyjny, bezosobowy i ahistoryczny. Nie możemy osiągnąć swego celu bez precyzyjnego technicznego słownictwa i stosowania jednoznacznych definicji. Pod tym względem jest podobna do tradycji prawodawczo-sądowniczej. Intencją obu jest wyznaczenie wyraźnych linii demarkacyjnych”¹¹.

¹¹ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 71.

Z drugiej strony dość wcześnie zaczęły się także procesy adaptacyjne. Kościół, jak każda religia, w miarę rozwoju coraz mocniej opiera się zmianom¹². Każda zmiana jest bowiem kosztowna, a zyski z niej, tak jak i skutki uboczne – trudne do przewidzenia. Kościół, naturalnie nieświadomie, wbudował w swój sposób funkcjonowania niezwykle interesujące mechanizmy wariacyjno-selekcyjne, które można określić jako dobór eklezjastyczny często połączony z asymilacją¹³. Pozostawiając swym wiernym pewien margines swobody, umożliwiał powstawanie spontanicznych ruchów religijnych, zakonów czy form pobożności. Równocześnie teologowie, najczęściej skupieni w ośrodkach zakonnych czy akademickich, jako autorzy literatury teologicznej i duszpasterze spotykający się bezpośrednio z wiernymi, stali się faktycznymi wytwórcami interpretacji teologicznych. Te hierarchicznie niższe warstwy w Kościele stanowiły jego system produkcyjny, który mógł bezpośrednio reagować na zmienne potrzeby religijne. Hierarchia Kościelna, o ile ich wytwory nie naruszały struktury dogmatycznej czy zasad dyscyplinarnych, pozwalała na ich popularyzowanie, przez co stawały się one swoistą sferą buforową, która przejmowała na siebie pojawiające się aktualnie zmienne naciski selekcyjne, pozwalając na względnie nienaruszone trwanie jądra nauczania kościelnego. Model ten widzimy już w przypadku innowacji wprowadzonej przez Pawła dotyczącej chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia, dla której szukał akceptacji u „Dwunastu” (Dz 15; Ga 2,2).

Po uzyskaniu pozycji monopolistycznej w cesarstwie Kościół katolicki mógł w ten sposób przystosowywać się do mentalności kolejnych ewangelizowanych ludów, poszerzając swój wachlarz obiektów kultu o kolejnych świętych, a nawet wchłaniając elementy lokalnych wierzeń i praktyk magicznych¹⁴. Ważną adaptacją był rozwój kultu maryjnego, pozwalający poszerzyć ofertę religijną o treści atrakcyjne dla bardziej matriarchalnych kultur i osobowości.

W czasach nowożytnych w doktrynie kościelnej elementy służące odgraniczaniu od obcych i ideologicznej walce z nimi uległy wzmocnieniu w rezultacie dwóch doniosłych kryzysów: najpierw reformacji, na którą Kościół odpowiedział reformą trydencką, a następnie rewolucji francuskiej oraz sporu z modernizmem¹⁵. Wzmocniły one hierarchizację i centralizację, co znalazło wyraz w tym, że powierzono papieżom faktycznie pełnię władzy w dziedzinie ustalania doktryny (dogmat o nieomyślności papieża ogłoszony na Soborze Watykańskim I), a oni w kolejnych dokumentach, takich jak *Syllabus* Piusa IX czy *Pascendi dominici gregis* Piusa X, *Humani generis* Piusa XII, odcinali się od poszczególnych niebezpiecznych dla katolicyzmu tendencji kulturowych (liberalizm, ewolucjonizm, historyzm itd.). Kościół stawał się w „długim dziewiętnastym stuleciu” coraz bardziej *ecclesia militans*.

¹² K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 268 nn.

¹³ Tamże, ss. 278, 269.

¹⁴ Por. J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Kraków, 2012.

¹⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 80 nn.

Historycy zgadzają się, że w tym kontekście Vaticanum II stanowi wydarzenie bez precedensu. Już na czysto formalnym poziomie w dokumentach Soboru zwraca uwagę brak tradycyjnych form: kanonów, symboli, dogmatycznych definicji czy rozumowań dialektycznych, jak również języka sugerującego „odrzuć, wykluczyć” związanego z „wrogością, groźbą, zastraszaniem, nadzorowaniem i karą”¹⁶. Zgodnie z życzeniem Jana XXIII Sobór nikogo ani niczego uroczyście nie potępił, ale podjął się zadania wyrażenia nauczania Kościoła w sposób lepiej przystający do mentalności „współczesnego człowieka”.

Mellisa J. Wilde stwierdza, że Sobór obrócił Kościół do góry nogami¹⁷. Z perspektywy teorii systemów organicznych należałoby sformułować mocniejszą tezę: sam Sobór, zanim dokonał jakichkolwiek zmian w Kościele, był rewolucyjną zmianą: oto bowiem, podążając za życzeniem papieża, zaniechał właściwej sobie jako instytucji regulatywnej funkcji obrony tożsamości przed zewnętrznymi zagrożeniami, ale też podjął się zadania przystosowania (akomodacji), którego sobory nie pełniły, i do którego nie był, właśnie jako organ centralny, przystosowany. O ile na poziomie centralnym można, co zwykle sobory czyniły, wskazać idee, które stanowią zagrożenia dla systemu teologicznego, osądzić ich głosicieli czy uznać te, które oddolnie się wyłoniły jako akceptowalne, to nie sposób z wyprzedzeniem wskazać idei, które przysłużą się pozytywnemu przystosowaniu do „świata”. Wynika to przede wszystkim z tego, że ów „świat” jest w istocie pojęciem tak nieokreślonym, że empirycznie pustym. Obejmuje bowiem najrozmaitsze środowiska, w których Kościół działa, a każde z nich jest również wewnętrznie wysoce złożone. Ilustracją tego, że jedno i to samo rozwiązanie przynosi dramatycznie odmienne konsekwencje w zależności od tego, gdzie zostało zastosowane, mogą być studia porównawcze Jose Casanovy ukazujące konsekwencję nowego stosunku Kościoła do państwa zapisanego w dokumencie o wolności religijnej¹⁸.

Zwrot ekumeniczny

Była to niewątpliwie najbardziej kontrowersyjna kwestia na Soborze¹⁹. Już w trakcie przygotowań przedstawione propozycje liberalnych rozwiązań doprowadziły „do najbardziej dramatycznej konfrontacji dwóch światopoglądów przed otwarciem Soboru”²⁰. Dokument na ten temat był najbardziej

¹⁶ Tamże, s. 74.

¹⁷ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 1.

¹⁸ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005.

¹⁹ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 282-290.

²⁰ Tamże, s. 161.

modyfikowanym z tekstów soborowych²¹, a ostateczne głosowanie nad nim było wyjątkowo długo odwlekane, do czasu, aż papież uzyskał pewność, że opozycyjna mniejszość osłabnie w swym uporze²².

Niewątpliwie tradycyjne nauczanie Kościoła w tym aspekcie w wielu miejscach globu (w krajach liberalnej demokracji) jawiło się jako anachroniczne i niedające się w praktyce zrealizować. Przyjęcie w deklaracji *Dignitatis humanae* rozwiązań wzorowanych na amerykańskiej konstytucji²³ w krajach tych niewątpliwie podnosiło prestiż Kościoła wśród niekatolików (choć jednocześnie, jak w przypadku każdej radykalnej zmiany w doktrynie, osłabiało wiarygodność wśród własnych wyznawców). Oznaczało jednak wymierne straty dla Kościoła, np. w Hiszpanii i Włoszech, a także w krajach latyno-amerykańskich. Dlaczego zatem rozwiązania postrzegane jako adaptacyjne w jednym typie środowisk narzucono wszystkim Kościołom lokalnym? Przypomina to sytuację w grze w ruletkę, gdy ktoś po tym, jak konsekwentnie obstawiał czarne, zaczął równie konsekwentnie obstawiać czerwone. Czyżby kierownictwo Kościoła w czasie Soboru przewidywało „koniec historii”, ostateczne przyjęcie zachodniego modelu ustrojowego we wszystkich środowiskach działań Kościoła? Wydaje się to wątpliwe, gdy uwzględnić politykę wschodnią soborowych papieży Jana XXIII i Pawła VI, zakładającą, że komunizm jest trwałym elementem porządku światowego, a może nawet jego przyszłością²⁴. W sytuacji niejasnej czy trudno przewidywalnej przyszłości jedyną strategią pozwalającą uniknąć strat jest albo odmowa gry albo różnicowanie rozwiązań (obstawianie i czarnego, i czerwonego). Tak np. katolicyzm amerykański w trakcie wojny secesyjnej na południu zachował lojalność w stosunku do konfederacji, a na północy do unii, zachowując jednocześnie jedność po wojnie²⁵. Sądzę, że tak radykalne opowiedzenie się na poziomie centralnym za jednym z rozwiązań kosztem wszelkich innych możliwości czy deregulacji tej kwestii wytłumaczone może być nie przez pragnienie dostosowania się, ale poprzez odniesienie do zasady ideologicznej wyższego rzędu – do jednego z zasadniczych celów wyznaczonych soborowi przez Jana XXIII i podjętego z zaangażowaniem przez Pawła VI, jakim było otwarcie ekumeniczne²⁶.

Nieprzypadkowo przygotowanie dokumentu o wolności religijnej powierzono Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan (SJCh). Uregulowanie stosunku Kościoła do państwa stawiane było bowiem przez protestantów za

²¹ R. M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001, s. 202.

²² J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 382, 331.

²³ Tamże, s. 282.

²⁴ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 421; J. Orlandis, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, Radom 2007, s. 28.

²⁵ Por. J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., s. 287.

²⁶ J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 33.

fundamentalny warunek jakiegokolwiek działalności ekumenicznej z katolikami, a jednocześnie sprawdzian szczerości ekumenicznych intencji soboru²⁷.

Sekretariat postrzegany był pierwotnie przez ojców soborowych jako swoiste „biuro informacyjne”, organ służący ułatwieniu kontaktu z niekatolickimi gremiami przed soborem i innowierczymi obserwatorami w jego trakcie²⁸.

Już zresztą sama obecność niekatolickich obserwatorów posiadała istotne znaczenie. Jak zauważa O'Malley, wpływała ona na ton debat, zapobiegając „skupieniu się przez Sobór na zagadnieniach interesujących jedynie rzymskich katolików – lub rzymskokatolickich dostojników kościelnych”²⁹. Nie pozostawali oni jedynie obserwatorami, ale wpływali na ojców w trakcie nieformalnych kontaktów, a także publicznie komentując dla mediów prace soborowe. Już zaproszenie niektórych z nich znacząco wpłynęło na samą treść Soboru: patriarchat moskiewski jako warunek obecności swych przedstawicieli postawił zobowiązanie się przez stronę katolicką do niepotępienia w trakcie Soboru komunizmu, co uzgodniono na niejawnym spotkaniu w Metz w sierpniu 1962³⁰. Tymczasem potępienie komunizmu, systemu sprawującego totalitarną władzę nad znaczną częścią ludzkości i bez wątpienia ideologicznie konkurencyjnego (najdelikatniej rzecz ujmując) w stosunku do chrześcijaństwa, było jednym z najczęściej pojawiających się postulatów zgłaszanych przez biskupów w trakcie przygotowań do Soboru, a także podnoszonych w jego trakcie³¹.

Już przejście przez Sekretariat kontaktów z innymi chrześcijanami stanowiło przełom, oznaczało bowiem faktycznie odebranie tej kompetencji najważniejszej dotąd Kongregacji Św. Oficjum³². Zakres jego działań znacząco wykraczał jednak poza pośrednictwo z innowiercami, stał się formalnym organem, poprzez który realizował się wpływ nurtu ekumenicznego na Sobór. Już po przeprowadzeniu wyborów do soborowych komisji papież nadał Sekretariatowi, którego skład nie podlegał normalnym procedurom wyborczym, faktyczne uprawnienia komisji³³. Otrzymał on zlecenie przygotowania najbardziej kontrowersyjnych dokumentów dotyczących ekumenizmu, żydów (później o stosunku do religii niechrześcijańskich) i wolności religijnej, współredagował także schemat o Objawieniu Bożym³⁴, ale przedstawiał swoje zastrzeżenia i postulaty także do wielu innych dokumentów, w których pojawiały się kwestie mogące być przedmiotem zainteresowania niekatolików,

²⁷ Tamże, s. 263; R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 204 nn.; M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., ss. 46, 85-99.

²⁸ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 37, 161.

²⁹ Tamże, s. 54; por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 135; R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., ss. 153, 182.

³⁰ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., ss. 133-135; J. Mackiewicz, *W cieniu krzyża. Kabel opatrności*, London, 1994, s. 133; J. Orlandis, *Kościół katolicki...*, cyt. wyd., s. 35.

³¹ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 135.

³² Tamże, s. 122.

³³ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 161; R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 156.

³⁴ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 161, 205.

takich jak: małżeństwa mieszane, Maryja, liturgia, status laikatu, struktura hierarchiczna Kościoła, kapłaństwo urzędowe i powszechne³⁵. Argumenty ekumeniczne wysuwane były nawet w dyskusji na temat dokumentu o zgromadzeniach zakonnych³⁶. Sekretariat wchodził w skład komisji mieszanych z Komisją Liturgiczną czy Dyscypliny Sakramentów³⁷.

Warto przyrzeć się kilku przypadkom wpływu SJCh o największej doniosłości dogmatycznej. Pierwszym jego niewątpliwym zwycięstwem było odrzucenie przez Sobór (aczkolwiek bez wymaganej większości głosów) pierwotnego schematu *De fontibus* (o źródłach objawienia), któremu kard. Augustin Bea zarzucał, „że schemat sprzeniewierzył się wizji przedstawionej w *Gaudet Mater Ecclesia* [mowie papieża otwierającej sobór i wyznaczającej mu cele – K.M.K.] (a zatem także celowi, w jakim zwołano Sobór)”³⁸. Nowy projekt powierzono komisji mieszanej (w skład której oprócz najważniejszej Komisji Teologicznej, wszedł również SJCh). W rezultacie wzmocnieniu uległy wpływy szkół teologicznych odwołujących się do współczesnej biblistyki, uwarunkowanych znacząco wpływami ekumenicznymi³⁹. Sam przewodniczący SJCh, kard. Bea, był jednym z liderów nowoczesnej biblistyki katolickiej i na tym polu pozostawał w kontaktach z biblistami protestanckimi⁴⁰. O ile w dotychczasowej doktrynie katolickiej Tradycja i Biblia stanowiły uzupełniające się i równorzędne źródła objawienia, to nowy projekt znacząco przesunął akcent w stronę Biblii, w czym trudno nie dostrzec wpływu protestantyzmu⁴¹.

Drugim najważniejszym schematem, w który ingerował SJCh, była konstytucja *Lumen gentium* (O Kościele). Kardynał Bea krytykował jej schemat, zarzucając mu, że „błędne sformułowania zawarte w dokumencie czyniły go bezużytecznym w kontaktach z braćmi odłączonymi”⁴². Ostatecznie przyjęty zawiera (*Lumen gentium* 15) mocne podkreślenie tych elementów, które katolików z innymi chrześcijanami łączą oraz zobowiązanie do dążenia do pełnej jedności. Co ważniejsze jednak, dokument ten zasadniczo zmienia sposób, w jaki rozumie siebie Kościół. Dotychczasowa tradycja postrzegała Kościół jako łódź zbawionych, zgodnie z maksymą *extra ecclesiam nulla salus* – poza Kościołem nikt nie może być zbawiony. Doktryna ta dostarczała potężnej

³⁵ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 122; por. R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 156.

³⁶ Tamże, s. 130.

³⁷ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 124.

³⁸ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 199, 203; por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 195.

³⁹ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 228.

⁴⁰ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 161.

⁴¹ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 192; J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 195, 199 nn.

⁴² Tamże, s. 241.

motywacji katolickim misjom, gdyż nawracanie na katolicyzm jawiło się misjonarzom jako ratowanie dusz przed wiecznymi mękami piekielnymi. W miarę jednak jak uzmysławiano sobie, że mimo wysiłków misjonarzy większość ludzkości pozostaje poza Kościołem, a zatem – literalnie zasadę tę interpretując – po śmierci czeka ją wieczne potępienie, narastało napięcie między nią a przekonaniem o miłosierdziu Boga⁴³. Na Soborze zastąpiono zatem jakościowe kryterium przynależności do Kościoła (należy/nie należy) rozróżnieniem stopniowalnym, zgodnie z którym choć Kościół posiada pełnię środków zbawienia, to pewne środki (więcej lub mniej) występują też poza nim, jako ziarna prawdy⁴⁴. Z tego względu wokół Kościoła wyróżniono kilka kręgów, z których pierwszy, najbliższy mieścić ma członków innych wyznań chrześcijańskich, kolejny: innych religii monoteistycznych (judaizmu i islamu), dalej mowa o innych, którzy „szukają nieznanego Boga po omacku” (*Lumen gentium* 14-16). W tym ujęciu Kościół nie jest już łodzią czy wyspą zbawionych, ale „sakramentem” czy „znakiem” zbawienia dla całego świata. Jednocześnie, gdy dotąd Kościół Chrystusowy utożsamiano po prostu z Kościołem katolickim, to w *Lumen Gentium* (8) relacje między nimi określono terminem *subsistit in* (a zatem Kościół Chrystusowy istnieje/trwa w katolickim, co dopuszcza, że istnieje także poza tym ostatnim) zamiast *est* (jest).

Do *Lumen Gentium*, w rezultacie ostrych sporów, włączono także pierwotnie niezależny dokument o Maryi. Była to faktycznie degradacja mariologii, tego aspektu katolicyzmu, poprzez który najbardziej się wyróżniał na tle innych wyznań chrześcijańskich. Argumentując na rzecz tego zabiegu, odwoływano się przede wszystkim do idei ekumenizmu, gdyż „dalsza promocja prerogatyw Maryi stworzyłaby kolejną przeszkodę w ruchu ekumenicznym”⁴⁵. Mocno przeciw mariologii występowali zwłaszcza biskupi i teologowie niemieccy (najmocniej też zaangażowani w promocję ekumenizmu). Przywoływali oni wypowiedzi protestanckich biskupów wskazujących, że jest to jedna „z głównych przeszkód zjednoczenia Kościołów”⁴⁶. Mimo ostatecznego włączenia dokumentu o Maryi jako ostatniego rozdziału konstytucji o Kościele, rezygnacji z przyznawania jej jakichkolwiek nowych tytułów czy prerogatyw (wbrew przedsoborowym postulatam znacznej liczby ojców soborowych) i poprzestaniu na wyliczeniu tych tradycyjnie przyjmowanych, dokument rozczarował protestanckich obserwatorów, z których jeden stwierdził, że „Mariologia w trakcie Soboru generalnie została zintensyfikowana do stopnia, który nie mieści się w ekumenicznych tendencjach protestanckich [...]. Nasze oczekiwania w tej kwestii nie zostały spełnione”⁴⁷.

⁴³ Benedykt XVI, *Czym jest wiara?*, „Przewodnik Katolicki” 13/2016.

⁴⁴ R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., s. 161.

⁴⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 253.

⁴⁶ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 115.

⁴⁷ Tamże, s. 202.

Obniżenie kosztów rywalizacji czy szukanie legitymizacji

Choć zdążyliśmy się przyzwyczaić do obecności idei ekumenizmu w dyskursie kościelnym, to z socjologicznego punktu widzenia nie jest on czymś oczywistym. Już powyższa wypowiedź protestanckiego obserwatora nasuwa pytanie: cóż uprawnia jedno wyznanie do wysuwania oczekiwań odnośnie do doktryny drugiego?

Jedną z pierwszych socjologicznych interpretacji zjawisk, których przejawem jest ruch ekumeniczny, zaproponował Peter L. Berger⁴⁸. Przyjmuje na tę okoliczność perspektywę rynkową, zgodnie z którą Kościoły (a właściwie – w tym kontekście – denominacje⁴⁹) funkcjonują jako firmy konkurujące między sobą (oraz konkurentami niereligijnymi, jak ideologie) o klientów, którym oferują swój towar – tradycję religijną. Popularność idei wolności religijnej wypływa w jego ujęciu z „globalnej dynamiki pluralizmu jako zjawiska osadzonego w infrastrukturze nowożytnych społeczeństw”⁵⁰. Zasadniczym motywem wygaszania wrogości między wyznaniem jest zdaniem Bergera potrzeba racjonalizacji działań w sytuacji pluralistycznego współzawodnictwa. Koszty rywalizacji, na które składać się może też uszczerbek na publicznym wizerunku, przewyższyć mogą ewentualne zyski z niej płynące⁵¹. Jak na to zwracał uwagę Jarosław Rudniański, ideologiczna walka w „gęstym otoczeniu społecznym” toczy się nie tyle o pokonanie „wroga”, ile o przekonanie „publiczności”⁵².

Konsekwencją takiej sytuacji jest zmniejszanie liczby konkurentów poprzez łączenie się oraz organizowanie rynku za pomocą porozumień⁵³.

Teoria ta dobrze wyjaśnia moim zdaniem nacisk, jakiemu podlegał Kościół katolicki w otoczeniu wysoce konkurencyjnym (zwłaszcza w USA), na uznanie zasady wolności religijnej za wiążącą. A jednak przed Soborem autor liberalnych rozwiązań, soborowy ekspert John C. Murray, był w amerykańskim środowisku teologicznym osamotniony⁵⁴, a zwyciężył raczej dzięki wsparciu biskupów europejskich, a przede wszystkim papieży. W samej Ameryce katolicyzmowi udało się wypracować własne sposoby godzenia doktryny katolickiej z doktryną amerykańizmu: poprzez separację spraw

⁴⁸ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.

⁴⁹ Tamże, s. 184.

⁵⁰ Tamże, s. 185.

⁵¹ Tamże, s. 190.

⁵² J. Rudniański, *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*, Warszawa, 1983, ss. 23-24.

⁵³ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 192.

⁵⁴ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 285.

świeckich i religijnych lub też wtopienie katolicyzmu w ramy amerykańskiej religii cywilnej⁵⁵.

Podkreślić przede wszystkim należy, że propozycja Bergera nie miała być wyjaśnieniem ekumenizmu. Konsekwentnie odnosi się do „ekumeniczności”, zawsze umieszczonej w cudzysłowie, aby odróżnić ją od teologicznej koncepcji używanej do jej legitymizacji⁵⁶. Wyraźnie zaznacza, że proces ten nie prowadzi do ponownego zjednoczenia chrześcijan w ramach „Kościoła światowego”, co uważa za pomysł niemożliwy do empirycznej realizacji. „Tendencja ma raczej charakter czysto oligopolistyczny, uwzględniający połączenia w takim tylko zakresie, w jakim są one funkcjonalne dla racjonalizacji współzawodnictwa. Wyjście poza ten zakres, bez względu na to, że prowadziłoby to do nadwyżżenia legitymizacji teologicznych, byłoby faktycznie nieracjonalne z punktu widzenia instytucjonalnych interesów poszczególnych biurokracji religijnych. I ponadto trudno sobie wyobrazić, aby odpowiadało to oczekiwaniom konsumenta (którego denominacyjna lojalność, jak na ironię, często jest bardziej tradycyjna od sposobu myślenia religijnych biurokratów)”⁵⁷.

Radykalizm ustępstw poczynionych na Soborze, jak widzieliśmy, wykracza daleko poza próbę ustanowienia racjonalnego współzawodnictwa.

Standardową koncepcję rynkową czy podażową (*supply-side*) w odniesieniu do ekumenizmu na Soborze próbowała zastosować Wilde. Dla teorii tej, jej zdaniem, doktryna ta stwarza fundamentalny problem: dlaczego biskupi z najbardziej konkurencyjnych krajów zamiast walczyć o pozycję, chcieli polepszać relacje z przeciwnikami⁵⁸. Teoria Bergera zakładająca, że motywem ekumeniczności jest ograniczenie kosztów rywalizacji, również nie tłumaczy ekumenizmu na Soborze, gdyż idee te, będące centralną osią nowej teologii rozwijanej w krajach europejskich, pojawiły się tam, gdzie sytuacja na rynku religii była ustabilizowana, a zatem koszty rywalizacji już niskie, a rynek podzielony. Wilde uważa, że tłumacząc ekumenizm, należy uwzględnić fakt, że religijne instytucje troszczą się nie tylko o skuteczność, ale i legitymizację⁵⁹ oraz o „przystosowanie społeczne”: „sukces organizacji może być tłumaczony zarówno tym, jak dobrze rezonuje ze swym symbolicznym środowiskiem, jak i techniczną skutecznością”⁶⁰. Na środowisko czy też pole organizacyjne składają się: „kluczowi dostawcy, zasoby i konsumenci, agencje regulacyjne i inne organizacje, które dostarczają podobnych usług i towarów”⁶¹. Wilde

⁵⁵ J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., ss. 307-310.

⁵⁶ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 193.

⁵⁷ Tamże, s. 192.

⁵⁸ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., s. 45.

⁵⁹ Tamże, ss. 7, 30.

⁶⁰ Tamże, s. 45.

⁶¹ Tamże, s. 46.

uważa, że jedną z motywacji stojących za biskupami jest troska o „zachowanie stabilności stabilnego pola organizacyjnego, stabilizowanie tych jeszcze niestabilnych i minimalizowanie ryzyka rywalizacji”⁶². Stabilizacja pola wymaga dialogu, pozwalającego określić uczciwe reguły podziału rynku, a ten nie jest możliwy, gdy którejś ze stron odmawia się legitymizacji⁶³. Na polu religijnym źródłem legitymizacji o rosnącym znaczeniu był ruch ekumeniczny, zwłaszcza Światowa Rada Kościołów powstała w 1948 r. Jej rdzeń stanowiły amerykańskie denominacje protestanckie⁶⁴, które jednak nie mogły ignorować katolicyzmu, będącego największą z denominacji chrześcijańskich w USA⁶⁵. Już przed Soborem wzrastało zainteresowanie protestanckich ekumenistów katolicyzmem oraz liczba wzajemnych kontaktów, w które zaangażowani byli także niektórzy katolicki biskupi, zwłaszcza w krajach zachodnioeuropejskich. Autorka tłumaczy zatem wsparcie dla ekumenizmu ze strony biskupów ze stabilnych religijnie krajów zachodnioeuropejskich troską o to, by nie utracić „prestżu w świecie i między liderami innych obecnych organizacji religijnych”⁶⁶.

Pomijam w tym miejscu wątpliwości, jakie rodzi przedstawione przez Wilde wyjaśnienie soborowego zwrotu ekumenicznego na poziomie proksymatycznych mechanizmów, czym planuję się zająć przy innej okazji. Istotniejsza jest jednak odpowiedź na pytanie o jego ultymatywny, ewolucyjny sens i znaczenie.

Zasadnicza wątpliwość wypływa z tego (a wątpliwość ta w równym stopniu odnosi się do prób zastosowania Bergerowskiej teorii „ekumeniczności” do soborowego ekumenizmu), że, jak widzieliśmy, stopień i zakres, w jaki idea ekumenizmu wpłynęła na teologię soborową, nie tylko daleko wykracza poza próbę ułożenia bezkonfliktowych stosunków z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, ale nie może być też wytłumaczony troską o legitymizację. Samo to, że liderzy największej religii światowej o nieprzerwanej tradycji instytucjonalnej sięgającej starożytności oczekiwali uprawomocnienia ze strony liderów młodszych i mniejszych wspólnot, domagałoby się wyjaśnienia, a nie wyjaśnienie stanowi. Dlaczego ponadto uznanie przez protestantów katolicyzmu za prawomocną organizację religijną miałoby zależeć od nauczania tegoż na temat pozabiblijnej tradycji, Maryi czy zakonów kontemplacyjnych? Oznaczałoby to, że protestanci są tak nietolerancyjni, że nigdy nie mogliby uznać za prawomocne podmioty lokalnego rynku religii, np. judaizmu.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ Tamże, s. 51.

⁶⁵ Por. J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., s. 285 nn.

⁶⁶ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., s. 101.

Transdukcja

Zarówno wyjaśnienie „ekumeniczności” Bergera, jak i ekumenizmu Wilde opierają się na milczącym założeniu, że liderzy organizacji działają albo faktycznie na korzyść organizacji, albo przynajmniej korzyścią tą się kierując. Zgodnie z postawą właściwą niektórym formom funkcjonalizmu Wilde usiłowała dostrzec w ekumenizmie Soboru jakiś mechanizm adaptacyjny. Trudno zaakceptować taki osąd, uwzględniając systemowe warunki istnienia i rozwoju. Kościół nie tylko zrezygnował z tradycyjnej retoryki wzmacniającej dotąd granice z protestantyzmem, zgodził się na równoprawną konkurencję, ale zmodyfikował także własną doktrynę, jednostronnie pomniejszając te jej elementy, które uwypuklały dotąd jego odrębność i które współokreślały jego tożsamość. W istocie reprezentanci idei ekumenizmu na Soborze dążyli do upodobnienia nauczania katolickiego do protestantyzmu. Nie można tego tłumaczyć standaryzacją, gdyż ta stanowi rezultat podobnej presji ze strony podobnych klas wiernych⁶⁷, tymczasem w tym wypadku wiernych w ogóle nie brano pod uwagę. Moim zdaniem należy w tym wypadku biskupom wierzyć na słowo: im faktycznie chodziło o ekumenizm, a nie tylko o „ekumeniczność”. Podobnie jak Jan XXIII mieli marzenie, iż kiedyś wszyscy chrześcijanie będą jednością.

Kluczowe jest jednak to, jaką formę owo pragnienie jedności przybrało. Z ewolucyjnego punktu widzenia niezwykle istotne jest, zwłaszcza w przypadku złożonych systemów religijnych, czy idea jest pochodzenia endogenicznego czy egzogenicznego. Idee nie są oderwanymi bytami, ale swój sens uzyskują w szerszej strukturze teologicznej⁶⁸. Stąd religie chronią się przed przenikaniem obcych idei religijnych, gdyż zawsze grozi to osłabieniem podtrzymywanej przez nie struktury teologicznej. W przypadku ekumenizmu nie ma wątpliwości, że idea ta nie jest endogenna, a przeniknęła ze środowiska protestanckiego⁶⁹.

Pierwotnie (od czasu Piusa XI) adresatem katolickiego ekumenizmu było głównie prawosławie. Różnic doktrynalnych i dyscyplinarnych między nim a katolicyzmem nie ma tak wiele ani nie są tak istotne, by przy obopólnej woli politycznej idea zjednoczenia nie mogła jawić się jako realna, choć odległa. To właśnie z prawosławnymi najwięcej kontaktów miał Jan XXIII, stąd można przypuszczać, że – przynajmniej pierwotnie – takie znaczenie ekumenizmowi nadawał (co tłumaczy też jego ustępstwa w stosunku do Moskwy).

⁶⁷ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 197.

⁶⁸ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., ss. 117, 153 nn.

⁶⁹ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 152 nn.; R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., ss. 40, 83.

Realizację projektu ekumenicznego powierzył jednak Konferencji Katolików ds. Ekumenizmu z Holandii, która stała się potem Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan⁷⁰. W tym wypadku ekumenizm nabierał zupełnie innego sensu. Różnice dogmatyczne między katolikami a protestantami są zasadnicze i nie możliwe do przezwyciężenia bez rezygnacji przez jedną ze stron ze swych fundamentalnych założeń. Tymczasem – jak widzieliśmy – ingerencje SJCh oraz liderów reformatorów ewidentnie miały na celu jednostronne ustępstwa doktrynalne i dyscyplinarne ze strony katolickiej. Z punktu widzenia samego Kościoła trudno to określić jako działanie adaptacyjne.

Szereg dokumentów papieskich, jak *Mirari Vos* Grzegorza XVI (1832), *Mortalium animos* Piusa XI (1928) czy *Humani generis* Piusa XII (1950), wskazywało, że idea ekumeniczna w rozumieniu protestanckim jest sprzeczna z tradycyjnym katolickim systemem dogmatycznym. Ten opiera się bowiem na założeniu obiektywności nauczanej przez siebie doktryny, która ma stanowić prawdę (w najmocniejszym sensie tego słowa) objawioną Kościołowi przez Chrystusa⁷¹. Katolicyzm przyjął tu parmenidejską zasadę niesprzeczności⁷², która nakazywała mu uznać inne wyznania chrześcijańskie za fałszywe (przynajmniej w tym, w czym od jego nauki odbiegają). Rezygnacja z tak kategorycznego osądu była możliwa tylko dzięki (niewyrażonej wprost) rezygnacji z tej obiektywistycznej perspektywy. Przeciwnie, idea ekumenizmu nie jest sprzeczna z systemami doktrynalnymi protestantyzmu, który zakłada subiektywność poznania teologicznego, oparcie na indywidualnym sumieniu, zdolnym autonomicznie interpretować Słowo Boga. Subiektywizm ten uległ dodatkowo wzmocnieniu w rezultacie typowych dla denominacjonalizmu amerykańskiego przebudzeń charyzmatycznych⁷³ (wobec osobistego doświadczenia mistycznego formuły dogmatyczne tracą na znaczeniu). Nieprzypadkowo ruch ekumeniczny nabrał formalnych ram właśnie w USA. Również soborowy dekret o ekumenizmie stwierdza: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności” (DE 7).

Roger Finke i Rodney Stark słusznie zwracają uwagę na radykalny po Soborze spadek zdolności Kościoła do kontroli etycznej swoich członków. Wynikać on ma z tego, że katolicy przestali obawiać się groźby ekskomunikacji, która dawniej równoznaczna była z wyrokiem wieczystego potępienia. Obecnie zaś na poziomie praktycznej wykładni (wśród szeregowych duszpasterzy i teologów) panuje w Kościele niejasność co do samego istnienia

⁷⁰ Tamże, s. 82.

⁷¹ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, Wyd. M, Kraków 1997, s. 485.

⁷² J. Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford, California 2010, s. 3.

⁷³ J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., ss. 104 nn., 286.

piekła, diabła oraz grzechu śmiertelnego. Autorzy ci upatrują przyczyn tej sytuacji w znaczącej liberalizacji niektórych kościelnych wymagań: o ile przed Soborem zjedzenie mięsa w piątek było uznawane za grzech śmiertelny, o tyle po Soborze praktykowanie postu pozostawiono osądowi indywidualnego sumienia. Otworzyło to pole do kwestionowania także innych zaleceń moralnych narzucanych przez Kościół⁷⁴. Nie negując znaczenia tego rodzaju mechanizmów relatywizujących, wydaje się, że znaczenie ekskomuniki zmalało również dlatego, że osoba wykluczona z Kościoła katolickiego może – wyciągając konsekwencje z idei ekumenicznej – przyłączyć się do innych odłamów chrześcijaństwa i również w ich ramach (ciągle z katolickiego, posoborowego punktu widzenia) zachować nadzieję zbawienia, nawet jeśli dysponują one uboższym instrumentarium zbawczych środków.

Choć późniejsi papieże usiłowali ograniczyć wpływ posoborowego subiektywizmu w dziedzinie katolickiej moralności (Jan Paweł II) i teologii (Benedykt XVI), to jednocześnie podtrzymywali zaangażowanie Kościoła w ekumenizm i dialog międzyreligijny, przez co wysiłki te mogły odnieść jedynie krótkotrwały efekt.

Najgroźniejszym wskaźnikiem kryzysu instytucji eklezjastycznej jest utrata przez nią zdolności do samoodtwarzania przez rekrutację zaangażowanych kadr, które zdolne byłyby przedstawiać wiernym religijne interpretacje jako wiarygodne odpowiedzi na ich potrzeby religijne. Finke i Stark słusznie zauważają, że obiegowe interpretacje kryzysu powołań, wskazujące na wysokie koszty osobiste, które wiążą się z funkcją katolickiego księdza (celibat, samotność, posłuszeństwo), nie mogą być wytłumaczeniem procesu, który przybrał gwałtownie na sile bezpośrednio po soborze, ten bowiem pod niektórymi względami raczej rozluźnił dyscyplinę (np. w zgromadzeniach zakonnych), niż ją zacieśnił⁷⁵. Słusznie wskazują, iż „kryzys powołań odbija kryzys wiary i głęboką erozję mocy tradycyjnych katolickich symboli i sakramentów”⁷⁶, choć również w tym wypadku idea ekumenizmu odegrała moim zdaniem znaczącą rolę.

Jak widzieliśmy, idea ekumeniczna doprowadziła już na Soborze do znaczących przesunień w nauczaniu Kościoła, przede wszystkim zwiększenia roli Biblii kosztem scholastycznej, racjonalistycznej teologii spekulatywnej oraz kosztem autorytetu tradycji. Bibliści katolicy przejęli od protestanckich krytyczne instrumentarium, w konsekwencji przeniesieniu między wyznaniem uległy kolejne istotne problemy – historyczno-filologiczne badania nad Starym, a co istotniejsze Nowym Testamentem znacząco podważają bowiem autorytet pism uważanych normatywnie za nieomyłne i historyczne. Od po-

⁷⁴ R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1992, s. 263 nn.

⁷⁵ Tamże, ss. 269-271.

⁷⁶ Tamże, s. 268.

czątku tego rodzaju studiów jasne stało się, że Ewangelie przedstawiają niedające się ze sobą pogodzić obrazy teologiczne Jezusa, że różnią się istotnie w relacjonowaniu poszczególnych opisywanych wydarzeń, że niektóre wreszcie wydarzenia, z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy historycznej, nie mogły mieć miejsca (jak przypadek spisu ludności przeprowadzonego według Łukasza w okresie narodzin Jezusa). W ramach protestantyzmu wzmogło to wewnętrzną sekularyzację, najsilniej przejawiającą się w odłamach liberalnych, którą to tendencję można dostrzec również w katolicyzmie zachodnioeuropejskim. Procesy te mają tak doniosłe konsekwencje ewolucyjne, gdyż dotyczą nie tyle pewnej kategorii wiernych, ile członków samej organizacji eklezjastycznej, która – z systemowego punktu widzenia – odpowiada za replikację doktryny w kolejnych pokoleniach⁷⁷. Przekaz doktryny nie polega na ogłaszaniu oderwanych idei, gdyż idee mogą być przekazane tylko wtedy, gdy skojarzone są z określonymi wartościami, w rezultacie czego zyskują emocjonalne osadzenie. W przypadku idei religijnych muszą to być wartości religijne, nie zaś np. estetyczne⁷⁸. Innymi słowy, idee religijne skutecznie można przekazać, gdy się w nie wierzy. Nic zatem dziwnego, że teologicznie agnostyczne i sprowadzające religię do filozofii egzystencjalnej czy psychologii odłamy chrześcijaństwa tracą wiernych, zyskują zaś odłamy mniej lub bardziej fundamentalistyczne⁷⁹, a w ramach katolicyzmu ruchy charyzmatyczne⁸⁰. To oparcie pewności wiary na wewnętrznym przeżyciu religijnym w miejsce scholastycznego rozumu czy autorytatywnej tradycji można niewątpliwie uznać za adaptację do warunków kryzysu zrodzonego przez soborowy zwrot ekumeniczny, przejętą zresztą również na drodze transdukcji. Nie zmienia to jednak faktu, że system tradycyjnej teologii katolickiej, posiadającej cechy dystynktywne w stosunku do protestantyzmu, ulega pod wpływem ekumenizmu rozkładowi.

Naturalnie powyższe studium nie miało stanowić pełnego bilansu ewolucyjnego znaczenia soboru dla katolicyzmu. Nie było moim zamiarem także obarczać soboru całą odpowiedzialnością za współczesny kryzys. Jego faktycznych źródeł należałoby szukać znacznie wcześniej: w reakcji Kościoła na oświecenie. O ile na soborze trydenckim Kościół podjął wyzwanie i wewnętrznie przetrwał problemy stawiane przez protestantyzm, o tyle na oświeceniowy rozwój krytycznych nauk historycznych zareagował Kościół radykalnym odrzuceniem i wewnętrzną autorytarną centralizacją. Los całej instytucji zawisł w rezultacie na woli jednej osoby (papieża). Mechanizmy izolacyjne nigdy zaś nie działają w sposób bezbłędny.

⁷⁷ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., ss. 183, 144-147.

⁷⁸ Tamże, s. 116.

⁷⁹ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 1997; R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990...*, cyt. wyd., rozdz. 7.

⁸⁰ Tamże, s. 273.

Ekumeniczna transdukcja, z ewolucyjnego punktu widzenia osłabiająca zdolność Kościoła rzymskokatolickiego do przetrwania i rozwoju, musi zostać jeszcze wytłumaczona na poziomie proksymatywnym. Nie wystarczy wskazać kanały, którymi te idee przeniknęły do katolickiej hierarchii, konieczne jest jeszcze wskazanie, dlaczego znalazły one tak żywy oddźwięk, problem ten jednak wykracza już poza ramy niniejszego szkicu.

Podsumowując: nietypowość soboru Watykańskiego II polega nie tylko na tym, że nie zbudował nowych ani nie wzmocnił starych murów (mechanizmów izolacyjnych) oddzielających Kościół od antagonistycznych sił zewnętrznych zagrażających jego tożsamości, ale w istocie dokonał istotnego wyłomu w murach stworzonych przez dotychczasową tradycję. Uczynił to przede wszystkim na dwóch fundamentalnych kierunkach: na granicy między katolicyzmem a innymi wyznaniem chrześcijańskimi (czym zanegował kierunek soboru trydenckiego) oraz na granicy z tzw. nowoczesnością. Już pierwszy z tych wyłomów doprowadził do przeniknięcia w struktury doktryny katolickiej idei obcej – ekumenizmu, co zapoczątkowało trwający do dziś proces rozkładu tej struktury na drodze subiektywizacji poszczególnych treści dogmatycznych i wskazań moralnych.

Kamil M. Kaczmarek – ECUMENICAL TURN OF VATICANUM II FROM EVOLUTIONARY POINT OF VIEW

The present paper examines the Second Vatican Council in the perspective of sociological theory of evolution of religions. It demonstrates that the Council had abandoned its main function (a function that catholic councils used to fulfill and were designed for), i.e. to defend borders of religious system and ecclesiastical organization, while had undertaken function, for which councils as central organ of the church were not designed for and so could not effectively perform, i.e. accommodation to present fluctuations in environments in which the Church operates. The most important change during Council was an influential transduction (i.e. horizontal transmission of religious ideas) of protestant version of idea of ecumenism. It induces subtle but fundamental change of meaning of catholic dogmas moving it from objective to subjective interpretations.

RYSZARD WÓJTOWICZ
Uniwersytet Rzeszowski
Instytut Filozofii

Prawo naturalne w sferze społeczno-politycznej. Analiza dystynkcji wybranych aspektów

Uwagi wstępne

Nie istnieje jedna teoria prawa naturalnego. Znaczy to m.in., że prawo natury-naturalne¹ ma zróżnicowaną historię oraz że różne są jego źródła, to zaś implikuje odmienną jego treść i funkcje. Jednakże teorie metafizyczno-religijne uznają, że źródło i treść głoszonych przez nie prawa są uniwersalne i powszechne. Z tak rozumianego prawa (moralnego prawa naturalnego) próbuje się wyprowadzić reguły dla etyki uniwersalnej, normy postępowania o charakterze obiektywnym, uniwersalnym i powszechnie obowiązującym, bez względu na różnice społeczno-kulturowe. W tych doktrynach uznaje się, że normy moralnego prawa naturalnego wyznaczają dobro wspólne, więc konstytuują normy prawa pozytywnego i normy polityczne, tym samym *de facto* kierują życiem społeczno-kulturowym i stanowią normatywny horyzont porządku politycznego państwa. Prawo pozytywne i normy polityki stają się zależne od określonego (jednego) systemu wartości i określonego nim światopoglądu. W tym przypadku, zespół norm moralnego prawa naturalnego poprzez uznanie jednego systemu aksjologicznego jako powszechnie obowiązującego dąży do hegemonii i totalności w życiu obywateli, w państwie.

¹ W niniejszym artykule używam pojęcia „prawo natury” – prawo naturalne jako tożsame lub zamiennie. Taką zasadę przyjmuję za Marią Szyszkowską i zgodnie z filozofią Rudolfa Stammlera, który w dziele *Die Lehre von dem richtigen rechte* (Halle 1926) używa zamiennie nazw „das Naturrecht” i „das natürliche Recht”. Zob. M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 150. Zob. także: R. Wójtowicz, *Prawo natury-naturalne w świetle historii i kultury. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów 2016, s. 21.

W tym kontekście zasadne jest wskazanie i uzasadnienie dystynkcji, jakie powinny obowiązywać w państwie, które realizuje zasady demokracji liberalnej w życiu społecznym obywateli, dystynkcji między prawem, polityką i moralnością.

1. Historyczno-kulturowy kontekst znaczenia prawa naturalnego

U podstaw prawa naturalnego znajduje się antropologia i to jej rozstrzygnięcia w sprawie natury człowieka decydują o charakterze teorii prawa natury. Antropologia natomiast wyznaczona jest przez ontologię. Z jednej strony w dziejach filozofii rozciągają się teorie prawa naturalnego poszukujące teoretycznego uzasadnienia w porządku istnienia, w stałej niezmiennej naturze człowieka lub świata. Jest to substancjalny sposób ujęcia bytu, a więc ujęcia bytu w jego trwaniu, w strukturze, która jest niezmienna, gdyż w tak pojętym bycie ujawnia się możliwość wywiedzenia prawa naturalnego jako uniwersalnego, powszechnego, a tym samym wiecznego i niezmiennego². Idea prawa naturalnego w kulturze europejskiej jest widoczna praktycznie od momentu powstania zorganizowanej społecznie zbiorowości. Jednakże samo znaczenie pojęcia „natura” ewoluowało wraz z dziejami kultury Zachodu. Powyższy sposób myślenia o prawie natury (naturalnym) towarzyszył starożytnym Grekom, którzy w pojęciu „kosmos” (ład, harmonia, proporcja, porządek) odnajdywali znaczenie natury (*physis*). Jednak znaczenie pojęć „natura bytu”, „zasada świata” (*arche*), „logos”, „natura człowieka” relatywizowało się, gdyż zależało od konkretnej koncepcji czy systemu filozoficznego oraz od konkretnego czasu historycznego, w którym znajdowała się kultura. Inaczej pojmowali naturę Heraklit i Parmenides, inne znaczenie pojęciu natury nadali sofści, a inne Sokrates. Myśl o prawie natury (kosmosu i logosu) stoików została adoptowana przez filozofów i prawników rzymskich. Natomiast filozoficzna interpretacja prawa natury, natury człowieka wyrażona w systemach Platona i Arystotelesa, znalazła kontynuację w myśleniu św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W średniowiecznej Europie myślenie metafizyczne zostało dopełnione myśleniem religijnym (chrześcijańskim), a teocentryzm, teologizm i teokracja wyznaczała sens pojęcia natury. Renesans i Oświecenie, chociaż nie były wolne od myślenia religijnego, to jednak odwróciły się od nadnaturalnego pojmowania natury. Hugo Grocjusz dążył do oddzielenia moralności od prawa, Kartezjusz wyznaczał porządek świata według rozumu

² Zob. R. Wójtowicz, *Prawo natury-naturalne w świetle historii i kultury...*, cyt. wyd., ss. 20-21. Zob. także: A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne jako prawo kultury*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999, s. 68.

matematyczno-logicznego, Thomas Hobbes, John Locke, Wolter czy Jean-Jacques Rousseau odrzucali społeczną naturę człowieka, jednakże uzasadnienie prawa natury odnajdywali w stałej, statycznej i niezmiennej Naturze. Baruch Spinoza w naturze widział panteistyczny *more geometrico*, natomiast Gottfried Wilhelm Leibniz przez naturę rozumiał *praestabilita harmonia*. Nowożytna filozofia zrezygnowała z utożsamienia natury z Bogiem osobowym, ale nie odrzuciła nadnaturalnego jej statusu. Mechanicyzm i materializm w naturze widział materię, a natura to tyle, co przyroda. Jednakże w kategoriach konserwatywnych i konfesyjnych idea prawa naturalnego przetrwała do XXI wieku, czego przykładem jest ciągle popularna, szczególnie w polskiej kulturze intelektualnej, filozofia neotomistyczna³.

Z drugiej strony w XVIII wieku Immanuel Kant ograniczył możliwość wyprowadzenia prawa naturalnego z istnienia. Istnienie w filozofii krytycznej to kategoria intelektu, czyli pojęcie ogólne, z którego nie wynika realne istnienie. Od wieku XIX odchodzi się od metafizyczno-religijnej idei prawa naturalnego, a nawet od użycia pojęcia natura na rzecz myślenia w kategoriach historycznych oraz naturalistyczno-witalistycznych teorii świata i człowieka. Na zmianę sposobu myślenia o bycie, a tym samym o prawie naturalnym, wpływ miała m.in. filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla, w ramach której istotę bytu wyraża ciągły ruch i zmiana (*in statu nascendi*), a nie statyczność (*datum*). Zasady logiki (dialektyki) i panlogizm wskazywały na dzieje, historię jako zasadę i istotę świata. W tym sposobie myślenia człowiek nie ma stałej, esencjalnej natury, jawi się raczej jako dialektyczny moment dziejowy. W filozofii prawa zaś dominujący stał się pozytywizm prawniczy i szkoła historyczna, które poza prawem stanowionym, pozytywnym nie uznają istnienia prawa naturalnego⁴. Pod wpływem pozytywizmu i światopoglądu scjentyistycznego idea prawa naturalnego jawiła się jako „nie-naukowa”, pseudonauka, a myślenie metafizyczne miało co najwyżej wartość mitu, a nie wartość epistemologiczną, którą można by pośrednio lub bezpośrednio zweryfikować z doświadczeniem. W tym kontekście mówić o naturze to wyrażać sens przyczynowo-skutkowych, deterministycznych praw przyrody. Naturalistyczno-witalistyczne ujęcie człowieka redukuje myślenie o nim do kategorii instynktów, popędów i emocji, co z kolei nie wyróżnia go i nie czyni wyjątkowym spośród innych bytów przyrodniczych. W powyższym kontekście Andrzej L. Zachariasz słusznie zauważa, że pojęcie

³ Zob. A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne i prawo natury: prawami porządku istnienia czy prawa kultury?*, „Annales” vol. XXIII, sectio I, Lublin 1998, s. 37.

⁴ Wśród różnych XX-wiecznych kierunków i koncepcji filozoficznych, które nie uznają „stałej natury” człowieka, a tym samym odrzucają istnienie prawa naturalnego, należy wskazać przykładowo: marksizm, fenomenologię, egzystencjalizm, postrukturalizm, neopragmatyzm czy procesualizm i interpretacjonizm. O różnych XX-wiecznych koncepcjach człowieka zob. więcej: R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*, Rzeszów 2010, ss. 31-56.

natury ludzkiej i odpowiadające jej prawo natury nie znajduje uzasadnienia, gdyż „samo pojęcie natury jest tu swoistą hipostazą, której poza pewnymi ideami nie odpowiada żadna rzeczywistość w sferze bytu ludzkiego”⁵. Tym samym z jednej strony pojęcie prawa naturalnego to jedynie konstrukcja metafizyczna, z drugiej (przyrodniczej) brak jakiegokolwiek uzasadnienia dla idei prawa natury jako wzorca postępowania, chyba że w ramach biologizmu, ewolucjonizmu, darwinizmu, tzn. w ramach przyrodniczej walki o przetrwanie czy reprodukcji „puli genów”. Należy dodać, że człowiek w ponowoczesnej kulturze jawi się jako „idiosynkratyczna wiązka pragnień i przekonań”, pozbawiona esencjalnej natury, jako artefakt kultury konsumpcyjnej, która także jawi się jako kultura artefaktów, systemu znaków socjologicznych. Ten Baudrillardowski „kod znaków”⁶ staje się „nowym narzędziem”, które wyjaśnia dominujące formy aktywności człowieka. Jeśli tak jest, to kultura artefaktów nie uznaje za niezbędny żaden wytworzony artefakt, taka kultura kieruje się kryterium kreowania coraz to nowych i atrakcyjniejszych artefaktów⁷. Skoro tak, to człowiek jest narzędziem kultury w procesie kreowania „nowych słowników”, „konceptualnych narzędzi, ale ten proces nie jest kierowany jakimiś immanentnymi prawami kultury, nie zmierza do jakiegoś *telos*”⁸. Kultura późnonowoczesna tworzy „nowy słownik”, który staje się narzędziem interpretacyjnym i komunikacyjnym. Człowiek w tym ujęciu to byt, który „nie ma istoty, nie posiada esencji czy natury, która skłaniałaby go do istnienia w taki czy inny sposób”⁹. Człowiek jawi się jako byt, który dokonuje wielu rozmaitych rekontekstualizacji i redyskrypcji, tworzy sam siebie poprzez nowe opisy, narracje, interpretacje swojego życia.

Jakie zatem jest współczesne znaczenie i funkcje oraz na czym miałyby polegać aktualność idei prawa natury (naturalnego)?

2. Teorie metafizyczno-religijne prawa naturalnego

Wśród koncepcji metafizyczno-religijnych (ontologicznych) prawa naturalnego wiodącą pozycję ma tomistyczna (neotomistyczna) teoria oraz koncepcja prawa naturalnego (Bożego i moralnego) Kościoła katolickiego.

⁵ A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne i prawo natury...*, cyt. wyd., s. 38.

⁶ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

⁷ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Pomowski, Warszawa 1996, s. 85. Zob. także: W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – Rozkwit – Niespełnienie (R. Rorty)*, Rzeszów 2009, ss. 300-301.

⁸ W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki...*, cyt. wyd., s. 301.

⁹ Tamże, s. 301. Zob. także: Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009, s. 108. Taki stan umożliwia mu, „niezadowolenie z produktów używanych dla zaspokojenia potrzeb – jak również niezadowolenie z uzyskanej tożsamości i z zestawu potrzeb, które tę tożsamość definiują”.

go¹⁰. Filozofia w tym ujęciu zajmuje się analizą bytu, jego strukturą oraz transcendentaliami w ujęciu scholastycznym. W powyższym znaczeniu transcendentalia to pojęcia ogólne, które przekraczają, transcendują wyróżnione przez Arystotelesa kategorie orzekające o bycie. Są to: *ens* (byt), *res* (rzecz), *unum* (jedność), *aliquid* (coś), *verum* (prawda) i *bonum* (dobro)¹¹. Natomiast Étienne Gilson podkreśla, że w filozofii św. Tomasza z Akwinu „problemem naczelnym musi być istnienie Boga”¹², a także takie pojęcia, jak istnienie i rzeczywistość. Należy dodać, że prawo naturalne w filozofii tomistycznej wiąże się także z pojęciem formy, która odpowiada za konstytuowanie istoty rzeczy. Stąd też prawo naturalne w tomizmie jest „empirycznie sprawdzalnym wnioskiem płynącym z możliwych do zaobserwowania dążeń własności powszechnie związanych z człowiekiem”¹³. Można powiedzieć, że prawo naturalne to zbiór norm i powinności, które osoba musi spełnić, by pozostawać w zgodzie z własną naturą. Zatem filozofia św. Tomasza, tomizm i neotomizm, a także magisterium Kościoła reprezentują ujęcie metafizyczno-religijne prawa naturalnego. Poszukują uzasadnienia tego prawa poza świadomością, autonomicznym rozumem, kulturą jako źródłem prawa natury, a tym samym uznają stałą naturę ludzką oraz rozum naturalny za gwarant poznania prawa naturalnego, a Boga za ostateczną jego podstawę¹⁴. Celem tomizmu (np. w wersji egzystencjalnej) jest stworzenie realistycznej metafizyki i oddzielenie filozofii od teologii. Ten „neutralistyczny” sposób ujęcia bytu ma na celu ustrzec metafizykę przed dogmatyzmem, nawet wynikającym z Objawienia. Jednakże prawo naturalne w kategoriach tomistycznych zakłada byt boski, a w konsekwencji logiczny związek prawa naturalnego i wiary w Boga. Nic w tym dziwnego. Skoro uznamy istnienie Boga, jego wszechmoc, stwórczą niezależność, to należy przyjąć, że świat przez Niego stworzony uczestniczy w porządku (prawie) przez Niego nadanym, w prawie wiecznym. Zatem prawo naturalne to uczestnictwo stworzenia rozum-

¹⁰ Zob. R. Wójtowicz, *Prawo naturalne i prawo natury...*, cyt. wyd., ss. 105-170.

¹¹ Zob. H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980, s. 183.

¹² É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa, s. 43. Zob. tenże, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.

¹³ M. Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 58. Forma „nie tylko różnicuje byty gatunkowo, ale warunkuje również sposób działania rzeczy, tworzy jej naturę”.

¹⁴ Oczywiście ze *stricte* religijnym charakterem rozważań nad prawem naturalnym o proveniencji chrześcijańskiej nie wszyscy się zgadzają, uważając to wnioskowanie za „zbyt wielkie uproszczenie”. Zob. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawacyt. wyd.*, ss. 83-85. Zdaniem T. Ślipko, „chrześcijańska teoria prawa naturalnego, choć w Kościele rozwijana i nawet papieżom niekiedy służąca pomocą, to jednak zamknięta niejako w czterech ścianach właściwego sobie laboratorium ściśle filozoficznego myślenia, zachowuje naukowy status dyscypliny filozoficznej”, s. 85.

nego w prawie wiecznym. Tomasz z Akwinu wyraża to następująco: „*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationalis*”¹⁵. Człowiek poprzez stałą rozumną naturę uczestniczy w Bożym porządku, odczytując prawo naturalne, odróżniając dobro od zła. Prawo naturalne staje się prawem moralnym, a uczestnictwo znaczy podporządkowanie swojego działania przykazaniom dekalogu, te zaś są objawione, więc nie można ich unieważnić.

Zatem metafizyczno-religijne koncepcje prawa naturalnego to te, według których prawo naturalne obowiązuje każdego człowieka, także pogan ze względu na wspólną wszystkim ludziom naturę. Oczywiście uczestnictwo w prawie naturalnym jest zasadniczo różne od uczestnictwa wszystkich ludzi w prawach przyrody. Prawo naturalne obliguje człowieka do postępowania ze względu na cel (dobro), prawa przyrody determinują zachowania w sposób konieczny. Zatem czym innym jest uczestniczyć w prawie naturalnym, np. przestrzegać kodeksu moralnego jakiejś religii, a czym innym jest podlegać prawu przyrody, np. podlegać prawu ciężenia. Także dla poznania prawa naturalnego nie jest konieczne „zewnętrzne” prawodawstwo (prawo pozytywne). Prawo pozytywne to „prawo spisane”, stanowione przez człowieka, jego moc obowiązywania następuje po ogłoszeniu tego, co stanowi. Natomiast prawo naturalne jest pierwotniejsze od stanowionego, jest to zbiór norm, które rozumna natura ludzka odczytuje i poznaje jego moc obowiązywania jako wzór dla prawa stanowionego, spisanego.

Metafizyczno-religijne teorie prawa naturalnego zakładają ścisłe jego powiązanie z naturą człowieka. Przykładowo, według Mieczysława A. Krąpca człowiek to byt duchowo-cielesny, który odróżnia się od świata swą duchową jakością, wolną wolą, zdolnością poznawczą, osobową naturą i skierowaniem ku Bogu¹⁶. W tym kontekście zasadnicze dla zrozumienia, kim jest człowiek, jest ujęcie bytu oraz uchwycenie kategorii istnienia. Istnienia, które według Władysława Stróżewskiego, po pierwsze: jawi się jako indywidualne, przysługujące w niepowtarzalny sposób konkretnemu bytowi, oraz po drugie: istnienia, które „wyklucza się z niebytem, z nicością, zachowując semantyczne odniesienie czasownika *jest*”¹⁷. W tym egzystencjalnym ujęciu osoby analizuje się tę kategorię jako byt istniejący realnie, byt dynamiczny, w odróżnieniu do ujęć esencjalnych traktujących osobę statycznie¹⁸. Natomiast Mieczysław Gogacz określa osobę jako byt jednostkowy, który posiada intelektualność

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, q. 91. a2c. („Prawo naturalne nie jest niczym innym jak partycypacją prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”).

¹⁶ M.A. Krąpiec wyklada filozofię człowieka i osoby łącznie, stąd koncepcja „osoby” jest konsekwencją teoretyczną koncepcji bytu. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1974; tenże, *Metafizyka*, Lublin 1980.

¹⁷ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 67.

¹⁸ Zob. R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura...*, cyt. wyd., ss. 38-40.

w subsystencji, a nie naturze. Subsystencja to istota ogarnięta wpływem aktu istnienia, a więc istota konkretnego bytu, gdyż istota rozumiana ogólnie – zdaniem Gogacza – nie może być zrozumiała¹⁹. Stąd możliwość intelektualna ma w strukturze człowieka pozycję pryncypium i dlatego właśnie osoba ujmowana jest nie od strony działań, od strony dynamicznej, lecz od strony statycznej, pryncypiów²⁰.

W tym kontekście poszukuje się uzasadnienia dla prawa naturalnego w stałej naturze ludzkiej lub wykracza się poza nią, wskazując na Boga jako ostateczne uzasadnienie. Aktualność i znaczenie takiego sposobu myślenia o prawie naturalnym jest ograniczone do myślenia konfesyjnego. W powyższych teoriach myślenie filozoficzne powiązane jest z teologicznym, tym samym rozstrzygnięcia odnośnie do statusu ontologicznego, genezy, treści i funkcji takiego prawa znajdują uzasadnienie w ramach metafizyki tomistycznej i teologii. Stąd wynika funkcja i znaczenie prawa naturalnego, które powinno stanowić podstawę wyjaśnienia „etycznego fundamentu praw człowieka” oraz opracowania „etyki światowej” jako dialogu między różnymi kulturami i religiami²¹. Tak rozumiana „odnowiona” doktryna prawa naturalnego głosi, że „osoby i wspólnoty ludzkie są zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu, oraz wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań”²². Podstawowe zaś reguły uniwersalnej etyki, „nowego” prawa naturalnego, są obiektywne i uniwersalne, konstytuują normy moralne, prawne i polityczne, tym samym kierują życiem społeczno-kulturowym, poprzez „ekologię wartości”, tj. przekraczanie ograniczeń egoizmu, zapewniając człowiekowi integralność oraz dbając o poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne²³.

Inną kwestią jest relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego. W tym kontekście jest ono nadrzędne wobec prawa pozytywnego i tworzy uniwersalną oraz nienaruszalną przez prawo stanowione normę sprawiedliwości. W tym znaczeniu prawo naturalne stanowi „normatywny horyzont” porządku politycznego państwa, wyznacza i określa wartości, które obejmują wszystkich obywateli. Znaczy to, że naturalny porządek społeczny to porzą-

¹⁹ M. Gogacz, *Próba heurezy subsystencji i osoby*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 14. Zob. także: T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza*, w: M. Grabowski (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, ss. 163-188.

²⁰ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 9.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_pl.html [25.11.2013]. W niniejszej monografii korzystam z tłumaczenia Piotra Napiwodzkiego OP, na zlecenie Fundacji „Utriuqve Juris”, n 6.

²² Tamże, n 9.

²³ Tamże, n 10.

dek etyczny oparty na naturalnym prawie moralnym²⁴. W relacji prawa naturalnego (*lex naturalis*) wobec porządku państwowego dokonuje się przejścia do „naturalnych uprawnień” (*ius naturale*). Jest to przejście od antropologii prawa naturalnego do kategorii prawnych i politycznych. Tym samym zarówno przepisy prawa pozytywnego, jak i polityka nie są traktowane jako arbitralne, zatem nie decydują o tym, co jest sprawiedliwe²⁵. Normy sprawiedliwości pochodzą od prawa naturalnego, z natury „bytów naturalnych”, a nie z konwencji, umowy społecznej. Dlatego prawo naturalne jest wyznacznikiem, według którego prawodawca powinien się kierować, formułując normy prawa służące dobru wspólnemu. Zatem prawo stanowione powinno spełniać warunki stawiane przez prawo naturalne, tj. realizować uprawnienia naturalne²⁶. Jeśli prawo stanowione wywodzi się z prawa naturalnego, to „obowiązuje w sumieniu”, jeśli nie, to nie obowiązuje, gdyż „jeśli prawo nie jest sprawiedliwe, nie jest nawet prawem”²⁷. Uprawnienia naturalne wyrażają się w subiektywnych uprawnieniach osoby jako prawo do: „respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia, założenia rodziny i wychowania dzieci według swoich przekonań, prawo do stowarzyszania się i uczestnictwa w życiu wspólnoty”²⁸.

Jednak tak rozumiane prawo naturalne natrafia na sprzeczności, gdy z jednej strony ma stanowić gwarant ochrony i obrony życia, z drugiej natomiast oskarża i próbuje karać tych, którzy tego sposobu ochrony życia nie akceptują. Uznanie tak rozumianych uprawnień (praw) znaczy zgodę na dyktat prawa naturalnego nad porządkiem społeczno-politycznym państwa. Prawo naturalne jako powszechne i niezmiennie powinno wyrażać zespół norm powszechnie akceptowanych, tworząc płaszczyznę dialogu i koegzystencji. Jednakże w różnych teoriach prawa naturalnego odwoływano się do różnych źródeł, odmiennych treści i jej interpretacji, niejednokrotnie sprzecznych czy wykluczających pod względem ideologii politycznej, światopoglądu, założeń

²⁴ Zob. Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Kompedium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, ss. 192-203; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, n 87.

²⁵ Tamże, n 89.

²⁶ Tamże: „Uprawnienia naturalne” są wcześniejsze od woli prawodawcy, od ustawodawstwa, są tym, co „naturalnie sprawiedliwe”, są miarą sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty, np. w formie wnioskowania – uprawnienie naturalne zakazuje zabijania, natomiast prawo pozytywne zakazuje aborcji lub poprzez dookreślenie: uprawnienie naturalne nakazuje karać winnych, a prawo pozytywne formułuje regulacje prawa karnego, tj. decyduje, jakie kary należy zastosować do poszczególnych przestępstw, n 91.

²⁷ Tamże, n 91, n 97. Oczywiście nie mówi się tu o tym, że porządek polityczny jest porządkiem eschatologicznym, nie realizuje przecież celów ostatecznych, ale powinien być otwarty na Boga, prawdę ostateczną, autentyczną sprawiedliwość. Dlatego państwo powinno troszczyć się o dobro „osoby”, realizując to, co niezbędne do „pełni życia”, gdyż „jeśli Bóg i wszystko, co transcendentalne, miałyby zostać wyłączone z horyzontu polityki, nie zostałoby nic, oprócz władzy człowieka nad człowiekiem”.

²⁸ Tamże, n 92.

ekonomicznych. Przykładowo: „Arystoteles powołuje się [...] na prawo naturalne jako uzasadnienie niewolnictwa, myśliciele Oświecenia widzieli w nim, podobnie jak w prawie natury, uzasadnienie wolności i równości”²⁹. Podobne sprzeczności widoczne są w stosunku do koncepcji własności prywatnej, wolności, równości czy sprawiedliwości. Można powiedzieć, że odwoływanie się do tak rozumianego prawa naturalnego było wielokrotnie w dziejach ludzkości wyrazem różnych patrykularnych interesów: politycznych, religijnych czy ekonomicznych, zatem różnie pojmowanego dobra wspólnego.

Generalizując, można powiedzieć, że w metafizyczno-religijnym ujęciu prawa naturalnego mamy do czynienia z substancjalistyczną i relacjonistyczną koncepcją człowieka, statycznym i dynamicznym rozumieniem osoby³⁰. Jednakże należy dodać, że wspomniana relacyjność jest jedynie przypadłością, akcydensem w powiązaniu człowieka z innymi bytami.

3. Prawo natury-naturalne w sferze społeczno-politycznej zasadą porządku prawnego kultury Zachodu

Pisząc o kulturze europejskiej, można stwierdzić, że „nikt nie rodzi się Europejczykiem. Europejczykiem człowiek dopiero się staje. Albo nie. [...] Europa nie jest wpisana w żaden plan Opatrzności”³¹. Tym samą istotną jest także świadomość tego, co to jest Zachód, gdyż niewystarczające jest instynktowne i intuicyjne uznanie go za podstawę naszej instytucjonalnej i geopolitycznej egzystencji. Istotną w tej kwestii jest teza Phillipe’a Nemo, że Zachód „to nie lud, ale kultura”³². Przyjmując, że w kulturze żadne zjawiska nie powstają na zasadzie „wyrzutu z pistoletu”, to można powiedzieć, że wartości i instytucje kultury Zachodu to wynik wielowiekowych procesów historycznych, złożonej i wielopoziomowej morfogenezy owej kultury. Zatem można przyjąć, że elementami definiującymi Zachód będą wartości i idee wypracowane w dziejach kultury europejskiej, które poprzez proces dyferencjacji przeniknęły do innych kultur, rozszerzając zakres pojęcia cywilizacji zachodniej. Owe elementy określające sferę cywilizacji Zachodu to: praworządność (państwo prawa), demokracja, wolność intelektualna, krytyczny racjonalizm, filozofia i nauka oraz ekonomia zarządzająca gospodarką według reguł „wolnego rynku”³³.

²⁹ Zob. A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne i prawo natury...*, cyt. wyd., s. 41.

³⁰ Zob. R. Wójtowicz, *Człowiek i kultura...*, cyt. wyd., ss. 71-114; także: H. Piluś, *Człowiek i osobowość...*, ss. 189-191.

³¹ K. Pomian, *Nikt nie rodzi się Europejczykiem*, „Polityka” 39(2573)/2006, s. 10.

³² Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, tłum. P. Kamiński, Warszawa 2006, s. 12. Zob. także: L. Gabor, *Szkice o cywilizacji*, Rzeszów 2009, ss. 8-24.

³³ Tamże.

Można wskazać przynajmniej pięć konstytutywnych momentów dla kultury Zachodu. Są to:

1) powstanie w starożytnej Grecji polis, miasta-państwa, a wraz z nim rozwoju prawa oraz zerwanie z mitologicznym sposobem wyjaśniania świata na rzecz filozofii, prymat naturalnych władz poznawczych: zmysłów i rozumu nad mitami i wierzeniami, odróżnienie *theoria* od *praxis*;

2) rzymska legislacja, prawodawstwo, pragmatyzm, uznanie własności prywatnej oraz humanizmu;

3) judeochrześcijańska wizja świata, etyczna rewolucja biblijna, prymat wiary i miłosierdzia nad rozumem i pragmatyzmem, eschatologiczny wymiar czasu i historii;

4) synteza „»Aten«, »Rzymu« i »Jerozolimy«”³⁴. To synteza filozofii greckiej, prawa rzymskiego i etyczno-eschatologicznej wizji świata dokonana między XI i XII stuleciem („rewolucja papieska”);

5) demokracja liberalna, której koncepcja człowieka posiadającego godność³⁵, wolnego, świadomego i odpowiedzialnego doprowadziła do wielu rewolucji (holenderskiej, angielskiej, francuskiej, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północy i innych). Uznanie wartości i ideałów Oświecenia, wynikającej z niego demokracji liberalnej przyczyniło się do akceptacji pluralizmu wielu dziedzin życia i kultury (filozofia, nauka, polityka, gospodarka), a tym samym do rozwoju Zachodu, inicjując „nowoczesność”.

Powyższe elementy stanowią istotę tego, co określamy jako kulturę Zachodu, jednakże jej nie wyczerpują. Owe elementy w dziejach kultury przebiegały płynnie, a połączenie ich ukształtowało strukturę tego, co nazywamy Zachodem.

Zasadne zatem jest przypomnienie za Ernestem-Wolfgangiem Böckenfördem, że współczesny porządek prawny w cywilizacji kultury Europy Zachodu opiera się m.in. na pięciu konstytutywnych założeniach. Po pierwsze – prądek prawny współczesnej Europy pojmuje człowieka jako jednostkę, z czego wynika, że człowiek wobec wspólnoty, społeczeństwa jawi się jako „samodzielna jednostka” i względem niego podstawowa. Zatem wolność i autonomia jednostki to istota nowoczesnego porządku prawnego³⁶. Po drugie – nowoczesny porządek prawny odrzuca „metafizyczno-transcendentalne powołanie człowieka”³⁷. Znaczy to, że autonomia i wolność jednostki (obywatela) wynika z „mocy samego prawa”, a nie teleologicznego rozwoju

³⁴ Zob. Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, cyt. wyd., s. 12.

³⁵ Feudalizm dookreślał człowieka poprzez pojęcie *honoru*, ale nie każdy z urodzenia posiadał ów *honor*.

³⁶ Zob. E.W. Böckenförde, *Wizerunek człowieka w świetle dzisiejszego porządku prawnego*, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2006, ss. 96-97.

³⁷ Tamże, s. 97.

człowieka względem np. religii. Po trzecie – nowoczesny, konstytucyjny porządek prawny jest gwarantem ochrony praw człowieka i obywatela. Stąd w konsekwencji realizacja wolności w sferze społeczno-politycznej pozostaje w „sferze indywidualnego wyboru”. Zatem pluralizm religijno-światopoglądowy oraz „duchowo-etyczny” należy do prawnie zagwarantowanych zasad porządku życia publicznego³⁸. Po czwarte – nowoczesny porządek prawny stara się gwarantować „materialne treści prawne”³⁹. To określa, że porządek prawny poprzez instytucjonalne ramy daje ludziom poczucie bezpieczeństwa i „substancjalne zakorzenienie”⁴⁰. Wreszcie po piąte – zróżnicowanie społeczne powoduje, że regulacje prawne ujmują człowieka jako istotę o „wyodrębnionych rolach i funkcjach”, a nie jako osobę w znaczeniu np. religijno-metafizycznym. Wolne jednostki – w ramach prawa – uwzględniane są z uwagi na role i funkcje społeczne, a „osoba jako taka pozostaje poza obrębem tych regulacji”⁴¹.

Także za Tzvetanem Todorovem można wskazać na wartości, które można by uznać za ściśle europejskie i które decydują o charakterze kultury cywilizacji Zachodu. Są to: po pierwsze – racjonalność, która jest rozumiana jako wartość, a nie cecha europejskiej codzienności. Jest to przekonanie, że zwyczaje i przypadki ich naruszania muszą być osądzone przed trybunałem rozumu. Tak więc racjonalność była i wciąż jest niekwestionowanym europejskim dogmatem⁴². Po drugie – wartością ściśle europejską jest także sprawiedliwość, która swą moc ujawnia wówczas, gdy społeczeństwo zostaje „oskarżone o nieprawość, nieprzestrzeganie równości, faworyzowanie jednych kosztem drugich, korupcję i dyskryminację”⁴³. Można zatem powiedzieć, że „społeczeństwo jest »sprawiedliwe« wtedy, gdy nie uważa siebie za dość sprawiedliwe i z całym przekonaniem stara się to zmienić”⁴⁴. Po trzecie – jedną z najważniejszych wartości jest demokracja, która może dawać początek rozmaitym sposobom regulowania i rozwiązywania wspólnych ludzkich problemów. Demokracja to uznanie, że przed obywatelami stają wciąż nowe wyzwania i istnieje dzięki ciągłemu ich zaangażowaniu. Nie ma więc demokracji i wolnego społeczeństwa bez wolnych obywateli, to znaczy „bez obywateli obdarzonych indywidualną wolnością i indywidualną odpowiedzialnością”⁴⁵. Po czwarte – wolność jest wartością europejską, ściśle

³⁸ Tamże, s. 99.

³⁹ Tamże, s. 100.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 103.

⁴² Zob. Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005, s. 187. Zob. także: R. Wójtowicz, *Naród, kultura a Europa w ujęciu Jana Pawła II*, w: A. L. Zachariasz, Z. Stachowski (red.), *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*, Rzeszów 2007, ss. 191-204.

⁴³ Z. Bauman, *Europa niedokończona...*, cyt. wyd., ss. 188-189.

⁴⁴ Tamże, s. 191.

⁴⁵ Tamże, s. 194.

związaną z demokracją i bez demokracji nie jest możliwa do realizacji, gdyż demokracja równa się wolność obywateli, a „obywatele czerpią poczucie wolności i odwagę bycia wolnymi z demokracji swojego *polis*. Jedno stwarza drugie i jest przez nią stwarzane”⁴⁶. Natomiast za Zbigniewem Drozdowiczem można dodać, że demokracja liberalna konstytuuje się na realizacji takich cnót i ideałów, jak: tolerancja, rozumny egoizm, wyrachowany altruizm, odpowiedzialność i przewidywalność⁴⁷.

Jednak okazuje się, że pierwsza dekada XXI wieku to nadal wbrew oświeceniowym przewidywaniom postrzeganie świata w kategoriach mitu i legend⁴⁸. Widoczne jest nasilenie różnych ruchów fundamentalnych, szczególnie fundamentalizmu religijnego, który, owszem, korzysta z dorobku i owoców oświecenia: wolności, prawa, filozofii, nauki i innych form kultury, ale jest to instrumentalne korzystanie z jego osiągnięć i wartości celem obrony i umacniania własnego światopoglądu przed ich wpływem. Ujawnia się tu wyraźne powiązanie prawa naturalnego z polityką poprzez prawa człowieka. Jest to przejście od prawa naturalnego do uprawnień naturalnych, które implikują prawo pozytywne⁴⁹. Okazuje się, że w życiu społeczno-polityczno-prawnym (szczególnie w Polsce) widoczne jest zastosowanie wobec prawa stanowionego zbioru norm nadrzędnych, należących do teorii metafizyczno-religijnych prawa naturalnego. Tak rozumiane prawo jest prawem moralnym, wyznaczonym przez zbiór norm konkretnego kodeksu moralnego (religijnego). Skoro tak, to wówczas polityka, a w konsekwencji państwo zostaje podporządkowane owemu jednemu systemowi wartości moralnych. Prawo stanowione wyraża treść prawa moralnego, polityka jest polityką moralności, a państwo staje się państwem wyznaniowym owej moralności. Funkcją tak rozumianego prawa naturalnego będzie „uzasadnienie konserwatyzmu społecznego”, a w konsekwencji fundamentalizmu religijnego⁵⁰. Jednakże byłby to fundamentalizm społeczny oraz radykalizm polityczno-prawny, poszukujący ostatecznego uzasadnienia dla stanowionego przez siebie porządku i prawa. Jednocześnie, pomijając w tym miejscu złożoność i konsekwencje uzasadnienia teoretycznego, należy zauważyć, że koncepcje te chociaż odwołują się do stałej i niezmiennej natury, to wskazują na różne źródła owej natury, a tym samym prawa. Pomimo tych różnic, teorie te mają przynajmniej jedną wspólną funkcję, mianowicie: oddziaływanie na życie

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005, ss. 173-185.

⁴⁸ M. Schmidt-Solomon, *Humanizm ewolucyjny*, tłum. A. Lipiński, Dobra Literatura, Słupsk 2012, s. 11.

⁴⁹ Jednakże nie wszyscy zgadzają się z poglądem, że prawo naturalne jest w stanie owe prawa uzasadnić. Zob. H.L. Schreiber, *Prawa człowieka po oświeceniu*, w: K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999.

⁵⁰ Zob. A.L. Zachariasz, *Prawo naturalne i prawo natury...*, cyt. wyd., s. 40.

społeczne, na praktykę polityczną, stanowienie prawa, a tym samym nie tylko na funkcjonowanie państwa, ale także na życie jednostki.

Teorie metafizyczno-religijne, reprezentowane np. przez Kościół katolicki, formalnie nie sprzeciwiają się pluralizmowi światopoglądowemu, jednakże do życia publicznego dopuszczają tylko jeden model „autentycznych” wartości, poglądów moralnych. W tym kontekście pluralizm światopoglądowy staje się tylko postulatem, a w rzeczywistości przestaje być możliwy. Jeśli prawo podporządkowane jest moralności, to w konsekwencji polityka zostaje także jej podporządkowana, a pluralizacja życia społecznego staje się fikcją. Obywatele zobligowani są do uznania i wyznawania jednego systemu wartości, określonej moralności, tym samym system prawnopaństwowy nabiera charakteru totalitarnego. Zdaniem Grzegorza Leopolda Seidlera: „jeśli pluralizm wyraża naszą współczesną rzeczywistość, jeśli mówi o rozwoju społeczeństwa i jest wyrazem jego większej dojrzałości, to w takim wypadku należy przyjąć nową koncepcję państwa, które powinno umożliwić koegzystencję różnie myślących i różnie odczuwających ludzi”⁵¹. Ujawnia się tu zasadnicze pytanie: czy moralne prawo naturalne jest tym „narzędziem” dla Kościoła katolickiego, które pozwoli mu włączyć się w budowanie demokracji przy jednoczesnym respektowaniu praw i przywilejów społeczeństwa obywatelskiego? Czy może wykorzystywać techniczne błędy i słabości demokracji do realizacji własnych religijnych, moralnych, społecznych i politycznych interesów, posługując się instrumentalnie moralnym prawem naturalnym, stając się Kościołem partykularnych interesów konkretnej partii politycznej? Rzecznikiem doczesnej ideologii?

Inaczej określając ten stan, można powiedzieć, że jeśli Kościół katolicki chce funkcjonować w społeczeństwie zróżnicowanym i pluralistycznym, odwołując się do „odnowionej” doktryny prawa naturalnego, to czy nie powinien w swoich działaniach ukazać moc sprzymierzeńca społeczeństwa obywatelskiego, wolnego od ideologicznej i światopoglądowej hegemonii?⁵² Zatem wydaje się, że Ci, którzy odwołują się do prawa naturalnego, w praktyce powinni ukazać, że nie są niczym wrogiem, że nie występują przeciwko odczuwającym, wierzącym i myślącym inaczej, że potrafią rozumieć różnorodność, zaakceptować pluralizm i że w takim świecie (wielowymiarowym i wieloaspektowym), i z takim światem są w stanie prowadzić racjonalny i realny, a nie nadnaturalny (niezrozumiały⁵³) dialog.

⁵¹ G.L. Seidler, *Kilka uwag o prawie naturalnym*, w: M. Szyszkowska (red.), *Powrót do prawa...*, cyt. wyd., s. 17.

⁵² Zob. M. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 59. Można powtórzyć za M. Mariańskim, że „pluralizm społeczno-kulturowy, który jest jednym z ważnych czynników oddziałujących na sekularyzację, powoduje osłabienie wpływów Kościoła na postawy moralne mające swoją legitymację w tradycji”.

⁵³ Zob. G. Ryś, *Kościół czeka zmiana wrażliwości*, „Tygodnik Powszechny” 42/2014.

Ryszard Wójtowicz – NATURAL LAW IN THE SOCIO-POLITICAL SPHERE: AN ANALYSIS OF
SELECTED EXAMPLES

This article points out the distinctions between law, politics and morality in a state which practices the principles of liberal democracy in the life of its citizens. In this article, I refer to selected aspects of a doctrine of natural law, i.e., the metaphysical-religious doctrine of the moral natural law. Metaphysical-religious theories claim that the origins and content of the natural law they promote are the only authentic, universal and common ones. They attempt to infer the rules for universal ethics as well as objective, universal and universally binding norms from the aforementioned moral natural law. The doctrines claim that the norms of moral natural law determine the common good, that is, constitute the norms of positive law and political norms, and as a result regulate the social-cultural life as well as make the normative horizon of the public order. The positive law and the norms of politics become dependent on one specific value system and the worldview determined by it. In this case, a set of norms of the moral natural law aspires to hegemony and totality in citizens' life and in the state, by recognizing the axiological monism as universally binding.

EWA STACHOWSKA

Uniwersytet Warszawski

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji

Event sacrum i młodości, czyli Światowe Dni Młodzieży w Polsce

Uwagi wstępne

Współcześnie dokonujące się przekształcenia sfery religijnej pod wpływem tendencji spod znaku sekularyzacji, liberalizacji i emblematów ponowoczesności skłaniają instytucje religijne, w tym Kościół katolicki, do poszukiwania coraz bardziej kreatywnych i nowatorskich formuł upowszechniania przesłań sakralnych, które mają nie tylko uwypuklić określone treści i idee, a przez to zaznaczyć ich społeczno-kulturową doniosłość oraz obecność w przestrzeni publicznej, zdominowanej zasadniczo przez narracje komercji, rozrywki i hedonizmu, ale także przynajmniej częściowo retardacyjnie wpłynąć na nurty dystansowania się od *sacrum*. W obszar owych inicjatyw wpisują się Światowe Dni Młodzieży (dalej: ŚDM), które choć nie są nowym rozwiązaniem ewangelizacyjno-duszpasterskim – wszak regularnie organizuje się je od 1986 r.¹, to jednak ich kolejne odsłony emanują rosnącą koherencją

¹ Spotkania papieża z młodym pokoleniem odbywały się wcześniej, jak chociażby w Rzymie 14 i 15 IV 1984 r. czy w roku kolejnym określonym przez ONZ Międzynarodowym Rokiem Młodzieży. Jednakże tradycja regularnych spotkań młodych wypracowana została – jak stwierdza Jan Paweł II – od 1986 r. Por. *List Ojca Świętego do kard. E.F. Pironio z okazji seminarium zorganizowanego w dniach 13-16 maja 1996 r. w 1996 r. w Częstochowie, L'Osservatore Romano* 7-8/1996, cyt. za: H. Tomasik, *Ojciec Święty Jan Paweł II o znaczeniu Światowych Dni Młodzieży*, w: *Świętymi bądźcie. Orędzia Ojca Świętego na Światowe Dni Młodzieży*, Częstochowa 2002, s. 5. Por. także: *Ojciec Święty do uczestników Jubileuszu młodych zgromadzonych na Placu Świętego Piotra*, 14 IV 1984, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII (1), styczeń-czerwiec 1984, ss. 476-480; Jan Paweł II, *Jesteśmy świadkami krzyża i zbawienia*, 15 IV 1984 r., w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII (1), styczeń-czerwiec 1984, ss. 480-483; Jan Paweł II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII (2), lipiec-grudzień 1984, ss. 751-758; Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji międzynarodowego roku młodzieży*, z 31 III 1985,

i implementacją kodów popkultury, które sprawiają, że przedsięwzięcia te bardziej przybierają postać festiwalu czy *eventu* o tematyce religijnej, aniżeli wysublimowanej celebracji afirmującej jedynie transcendencję i rozbudzającej przy tym na szeroką skalę duchowość. ŚDM jawią się bowiem jako profesjonalnie przygotowana inicjatywa z zaplanowaną aranżacją i ikonografią oraz oprawą artystyczną, która powinna – przynajmniej w zamierzeniu – nade wszystko stymulować wiarę, skłaniać do modlitwy, kontemplacji i kształtowania relacji z Bogiem, gdzie katalizatorem tych doświadczeń i przeżyć ma być multikulturowa wspólnotowość, umożliwiająca wymianę form przeżywania sakralności². Ponadto czynnikiem skłaniającym uczestników do refleksji i metafizycznych eksploracji staje się – zgodnie z założeniami organizatorów – sztuka i proponowane atrakcje artystyczno-kulturowe, będące nie tylko ukazaniem rozlicznych dróg wyrażania wiary, *eo ipso* wraz z świadectw twórców z ich kontaktów z transcendencją, ale również płaszczyzną pozwalającą na prezentowanie i propagowanie dziedzictwa narodowego, w tym religijnego³. Ta szczególna, bo widowiskowo-artystyczna część, towarzysząca ŚDM, określana Festiwałem Młodych, wprowadzie emanuje estetycznymi pokusami, to jednak ma – jak zaznacza bp Damian Muskus – wymowę znacznie głębszą „niż zwykła oferta rozrywkowa”⁴, gdyż

w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII (1), styczeń-czerwiec 1985, ss. 410-435. Jan Paweł II, *Do młodzieży „Univ’85”*. „Wskazujcie wszystkim drogę sakramentu pokuty”, z 7 IV 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII (1), styczeń-czerwiec 1985, ss. 483-484.

² Por. D. Muskus, *Światowe Dni Młodzieży jako wydarzenie (pop)kulturowe*, referat wygłoszony podczas panelu *Kulturowe kompetencje Kościoła w perspektywie ŚDM i jubileuszu chrystianizacji Polski*, 11 XII 2014, ss. 1-2, źródło: <http://chrzest966.pl/swiatowe-dni-mlodziezy-jako-wydarzenie-popkulturowe/> [15 X 2016]. ŚDM mają opracowany scenariusz obejmujący wszystkie elementy odnoszące się zarówno do części *stricto* religijnych, jak i organizacyjnych, logistycznych, artystycznych czy komunikacyjnych lub szerzej komunikacji medialnej. W ramach działań przygotowawczych zostały ogłoszone konkursy, m.in. na logo i hymn ŚDM, w których w pierwszym przypadku rozpatrywano 224 propozycje, w drugim zaś – 94. Tamże, s. 2.

³ Por. tamże, s. 2.

⁴ Tamże, s. 2. „Festiwal Młodych” był oficjalną, artystyczno-kulturalną częścią ŚDM, która obejmowała m.in. wystawy, koncerty, turnieje sportowe, spotkania modlitewne i pokazy filmowe. Na potrzeby Festiwalu zbudowano 20 scen, na których odbyło się blisko 230 koncertów, w tym: 150 wykonanych przez artystów z Europy; 35 z Ameryki Środkowej i Południowej; 18 z Ameryki Północnej; 16 z Azji; 6 z Afryki oraz 3 z Australii i Oceanii. Jednocześnie zrealizowano liczne inicjatywy w 48 Kościołach, do których należały: „34 modlitwy i adoracje, 11 koncertów, 10 wystaw, 5 przedstawień teatralnych, 7 spotkań narodowych” (s. 1). Cześć ta przygotowana była przez wspólnoty i zespoły pochodzące z Europy, Azji, Afryki Ameryk Północnej i Południowej (s. 1). Ponadto przygotowano 20 wystaw, w tym 10 zostało udostępnionych przez instytucje, tj.: „Akademia Sztuk Pięknych, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Centrum Jana Pawła II, Muzeum Miejskie w Wadowicach” (s. 1) oraz Muzeum Narodowe, które we współpracy z Muzeum Watykańskim przygotowało wystawę *Maria Mater Misericordiae* (s. 1-2). W czasie „Festiwalu Młodych” zaprezentowano niemal 60 filmów – krótkometrażowych, dokumentalnych i fabularnych – o tematyce religijnej. Pokazy odbywały się w kinach w Krakowie, jak i poza nim (por. s. 3). W 23 gminach i miastach poza Krakowem, należących do „strefy zakwaterowania”, zorganizowane zostały rozmaite występy, w których uczestniczyli artyści z Festiwalu Młodych.

uzupełniany jest modlitewnymi spotkaniami, pozwalającymi na duchowe wycieszenie, a zarazem eksponującymi fundamentalne *de facto* przesłanie, jakim jest celebrowanie Chrystusa i nauki o nim. Niemniej całe przedsięwzięcie ŚDM nawiązuje w perspektywie komunikacyjnej do formuły *eventów* podejmowanych m.in. w przestrzeni komercji, gdzie stanowią one instrument czy „narzędzie kształtowania wizerunku”⁵, czyli stają się one współczesną, szczególną „platformą dla korporacyjnej komunikacji”⁶. Multiaspektowy czy wieloelementowy scenariusz ŚDM, konsolidujący *sacrum* w postaci tradycyjnej

Od 19 do 25 VII działało Międzynarodowe Centrum Ewangelizacyjne, będące „inicjatywą Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji” (s. 4). W przedsięwzięciu tym udział wzięło ok. 1,5 tys. ewangelizatorów z różnych wspólnot oraz uczestniczyło „18 zespołów muzycznych” (s. 4). Szczególnym przedsięwzięciem działającym w Centrum było 6 punktów do ładowania telefonów stworzonych przez międzynarodową wspólnotę ekumeniczną CRU, której członkowie w trakcie owej przerwy „technicznej” ewangelizowali pielgrzymów. Rozmowy i spotkania podejmowały także m.in. Alpha International, Catholic Christians Outreach oraz inicjatywa „Szukając Boga”. Kolejnym przedsięwzięciem było działające na Stadionie Cracovia „Centrum Powołaniowe”, w które zaangażowało się 121 podmiotów, w tym: „40 wspólnot, zakonów lub organizacji międzynarodowych; 50 organizacji z Polski; 31 wspólnot, zakonów lub organizacji z różnych krajów, m.in. Włoch, Francji, Holandii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych, Brazylii, Peru” (s. 4). Dopelniającym elementem CP były działające Akademie Boga, Rodziny, Pracy i Miłosierdzia, które oferowały prelekcje, mające stymulować powołania we wspomnianych wymiarach (s. 5). W ramach Festiwalu Młodych przygotowano część sportową określaną jako „Festiwal Sportu” (26 i 27 VII), w czasie którego rozegrano mecze piłki nożnej podczas turnieju Copa Catolica, w którym „udział wzięło 48 drużyn z 25 krajów” (s. 3). Ponadto odbył się turniej breakdance, streetballu, rugby oraz mecz AMP Futbol, gdzie w pierwszym uczestniczyło „42 solistów i 11 zespołów” (s. 3), w drugim zaś 7 drużyn. Źródło: *Ogólne podsumowanie Festiwalu Młodych*, materiał uzyskany w korespondencji mailowej 13 I 2017 r. dzięki uprzejmości p. Magdaleny Dobrzyniak z Sekretariatu Generalnego Komitetu Organizacyjnego ŚDM (dalej: SG KO ŚDM).

⁵ B. Rozwadowska, *Public relations. Teoria, praktyka, perspektywy*, Warszawa 2009, s. 230.

⁶ M. Bruhn, *Kommunikationspolitik*, Munich 1997, s. 777, cyt. za: M. Pfadenhauer, *The evangelization of faith as a marketing strategy: World Youth Day as an innovative response of the Catholic Church to pluralization*, „International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing” vol. 15, 2010, s. 383. *Event* może być także rozumiany jako szczególne wydarzenie w określonym miejscu i czasie, wyjątkowy układ czy zestaw okoliczności lub też ważne wydarzenie. Por. D. Getz, *Event Studies. Theory, research and policy for planned events*, Oxford – Burlington 2007, s. 43. *Event* jawi się – zdaniem Donalda Getza – jako zjawisko czasowe, mające zaplanowany charakter, które jest z wyprzedzeniem szeroko propagowane i nagłaśniane. Jego planowanie związane jest z określonym miejscem zarówno w formie zamkniętej (budynki), jak i otwartym (szerzej por. tamże, s. 43). J. Goldblatt definiuje okolicznościowe *eventy* (*special events*) jako „wyjątkowy moment w czasie, obchodzony w ramach ceremonii i rytuałów, zaspokajający szczególne potrzeby” (J. Goldblatt, *Special events. Event leadership for a new world*, New Jersey 2005, s. 6). Typologia *eventów* obejmuje m.in.: *eventy* biznesowe i korporacyjne, *eventy* charytatywne i społecznie zaangażowane (*cause-related*), wystawy i targi, *eventy* rozrywkowe i rekreacyjne, *eventy* marketingowe, *eventy* rządowe czy polityczne i obywatelskie, konferencje i spotkania, *eventy* związane z cyklem życia, *eventy* sportowe (szerzej na ten temat zob. m.in. <http://www.juliasilvers.com/embok.htm> [15 X 2016]). *Eventy* religijne w ramach przytoczonej typologii EMBOK funkcjonują w kategorii festiwale wraz z innymi wydarzeniami kulturowymi. Owe festiwale rozumiane są jako: „uroczystości kulturowe, zarówno świeckie, jak i religijne, które są stworzone przez i/lub dla odbiorców (społeczności) zaplanowane pojedynczo lub w połączeniu z innymi wydarzeniami (*eventami*)” (tamże). Festiwale zmierzają do tego, aby niejako zintegrować sprzedającego i kupującego w ramach świątecznej atmosfery. Por. tamże.

liturgii i nabożeństw z rozlicznymi popkulturowymi urozmaicheniami w formie chociażby wspomnianego Festiwalu bądź programów, takich jak: „Anioły Stróże”⁷, „L4”⁸, „MMM – młodzi misjonarze miłosierdzia”⁹, zaprojektowanych piktogramów i grafiki, a także obsługi medialnej sprawiają, że inicjatywa ta jawi się jako profesjonalnie wyreżyserowane przedstawienie osadzone na treściach i ideach chrześcijańskich, które skierowane jest do określonej grupy odbiorców. Otwartym jednak pozostają pytania: na ile owa urzekająca i często wymyślna choreografia korespondująca z ponowoczesnymi narracjami w płaszczyźnie ekspresji i manifestacji jest skutecznym modelem utrwalania wiary, a tym bardziej jej krzewienia i upowszechniania? W jakim stopniu innowacyjne rozwiązania ewangelizacyjno-duszpasterskie, *eventyzujące* sakralność, powstrzymają wyraźnie zarysowujące się – zwłaszcza na gruncie europejskim – przejawy czy nawet tendencje sekularyzacyjne? Na ile kreatywność i rewitalizacja metod propagowania określonej aksjologii może stać się konkurencyjna, a dalej na tyle pociągająca i zachęcająca, aby zdystansować się

⁷ Program „Anioł Stróż” był propozycją skierowaną do młodzieży przybywającej do Krakowa, której studenci z duszpasterstw akademickich mieli ukazać ważne – w kontekście religijnym – miejsca tego miasta. Opiekunem tej inicjatywy był ks. Dariusz Talik (*Kraków: zostań Aniołem Stróżem Światowych Dni Młodzieży*, 23 XII 2014, <https://ekai.pl/diecezje/krakowska/x85036/krakow-zostan-aniolem-strozem-swiatowych-dni-mlodziezy/> [15.10.2016]). Program przekształcony został w inicjatywę „Miasto Świętych”. Informacja uzyskana w korespondencji mailowej z 13 I 2017 r. od p. Magdaleny Dobrzyńiak z SG KO ŚDM, za którą – a także za inne przywołane w tym tekście – pragnę podziękować.

⁸ Akcja „L4” była szczególnie przedsięwzięciem ukierunkowanym na osoby chore, do których zwracano się listownie z „prośbą o modlitwę i ofiarę w intencji ŚDM” (*Idea*, www.krakow2016.com/l4 [15 X 2016]). Listy zawierały świadectwa osób dotkniętych chorobą oraz deklaracje, której odesłanie zapewniało umieszczenia danej osoby w Księdze Modlitw. Elementami promującymi akcję były plakaty, nawiązujące stylistyką i kolorystyką do loga i motywów przewodnich ŚDM, który był rozsyłany do parafii i instytucji zajmujących się opieką nad osobami chorymi. Celem akcji poza uwypukleniem idei miłosierdzia była próba zmobilizowania młodych do tworzenia grup działających przy parafiach, które regularnie otaczałyby troską osoby chore. Tamże.

⁹ Inicjatywa duszpasterska MMM ogłoszona 13 V 2015 r. a zainaugurowana 8 XII 2016 r., była skierowana głównie – choć nie tylko – do osób młodych, pragnących zaangażować się w misję dawania świadectwa miłosierdzia niezależnie od orientacji światopoglądowej. Jej podstawowym celem było zatem propagowanie i utrwalanie miłosierdzia przy odwołaniu się m.in. do rozlicznych gestów, w tym modlitwy, pomocy, wsparcia wobec wszystkich osób, a szczególnie tych potrzebujących, jak chociażby chorzy czy wykluczeni. Efekty zaś tego zaangażowania uczestnicy mieli upamiętniać w formach multimedialnych, które zamieszczane były na oficjalnej stronie ŚDM, a dodatkowo stały się podstawą stworzenia „Multimedialnej księgi świadectw Młodych Misjonarzy Miłosierdzia”, przekazanej podczas ŚDM papieżowi (*Weź udział w projekcie miłosierdzia!*, 13 V 2015, www.krakow2016.com/wez-udzial-w-projekcie-milosierdzia [15.10.2016]) ŚDM Kraków 2016: „Młodzi Misjonarze Miłosierdzia” – nowy program duszpasterski, 13 V 2015, <https://ekai.pl/diecezje/x89072/sdm-krakow-mlodzi-misjonarze-milosierdzia-nowy-program-duszpasterski/> [15.10.2016]; *Młodzi Misjonarze Miłosierdzia*, <http://mlodziidlamlodych.pl/swiatowe-dni-mlodziezy/mlodzi-misjonarze-milosierdzia/> [15.10.2016]; *Młodzi misjonarze Miłosierdzia*, <http://www.krakow2016.com/mlodzi-misjonarze-milosierdzia> [15.10.2016]). Akcja „L4” oraz MMM były inicjatywami duszpasterskimi mającymi przygotować młodzież do ŚDM. Informacja uzyskana w korespondencji mailowej z 13 I 2017 r. od p. Magdaleny Dobrzyńiak z SG KO ŚDM.

czy nawet odrzucić współczesny mainstream przyjemności, efemeryczności i permanentnej rozrywki? Próba odpowiedzi na zasygnalizowane kwestie podjęta zostanie dwuwymiarowo, po pierwsze z perspektywy uczestników ŚDM, a po drugie – społecznego odbioru tego przedsięwzięcia. W analizie wykorzystane zostaną dane rejestracyjne Komitetu Organizacyjnego ŚDM dotyczące struktury zbiorowości pielgrzymów, części wyników badań pielgrzymów przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego oraz Narodowe Centrum Kultury oraz badań zrealizowanych przez CBOS.

Pielgrzymi na ŚDM w Polsce¹⁰

ŚDM są przedsięwzięciem oferującym uczestnikom – co już sygnalizowano – niezwykle zróżnicowany zakres doświadczeń i przeżyć, który stymulowany jest m.in. przez wielokulturowy charakter spotkań młodych, zapewniających wymianę i prezentację różnych form ekspresji i kontaktu z sakralnością, tworząc tym samym płaszczyznę ewentualnych zapożyczeń i kreacji. Multikulturowość w tym kontekście jawi się zatem jako dość szczególnie cenna wartość, która może ożywiać i uatrakcyjnić sferę *sacrum* na tyle, aby ów kolaż stał się zachętą i inspiracją dla młodych pokoleń, kuszonych na co dzień licznymi propozycjami ze strony popkultury, gdzie w czasie światowych spotkań elementem jednoczącym stają się wspólne wartości i wiara. Egzemplifikacją skali tej różnorodności sprzyjającej poznaniu licznych wymiarów czy sposobów przeżywania uniwersalnej idei i wiary, umożliwiających jej rozwijanie i pielęgnowanie, mogą być dane Komitetu Organizacyjnego ŚDM, zgodnie z którymi w przedsięwzięciu tym wzięło udział 350 168 pielgrzymów ze 177 krajów i regionów¹¹. Najliczniej reprezentowana była Polska, gdyż rodzimych pielgrzymów było 79 853 i stanowili oni 22,8% zarejestrowanych uczestników¹². W następnej kolejności pod względem liczebności byli

¹⁰ Dane dotyczące liczby i struktury pielgrzymów oraz wolontariuszy uzyskano dzięki uprzejmości p. Magdaleny Dobrzyńskiej z SG KO ŚDM.

¹¹ Pominęto w wyliczeniu dwie kategorie z wykazu rejestracyjnego: grupę międzynarodową oraz „nie wymienione wyżej”. Struktura wolontariuszy kształtowała się następująco: parafialni ok. 9 tys., diecezjalni i krajowi – po ok. 3 tys., międzynarodowi – ok. 4 tys. Wśród wolontariuszy międzynarodowych najliczniej reprezentowana była Francja (449), Włochy (383), Hiszpania (233), Brazylia (186) oraz Meksyk (172) (na podstawie danych otrzymanych od p. Magdaleny Dobrzyńskiej z SG KO ŚDM). Wśród uczestników ŚDM było: 2 796 księży, 2 019 siostr zakonnych, 48 biskupów. Źródło: Dane Komitetu Organizacyjnego, cyt. za: S. Nowotny, *Metodologia oraz zakres badań ŚDM*, prezentacja (slajd nr 4) na konferencji Wydziału Teologicznego UKSW i ISSK pt. *Wyzwania Duszpasterstwa Młodzieży w Polsce po Światowych Dniach Młodzieży*, Warszawa 16 XII 2016 r.

¹² Dla porównania w Sydney w 2008 r. liczba zarejestrowanych pielgrzymów wyniosła 223 tys., z których nieco ponad połowę stanowiły osoby miejscowe (113 tys.). Por. „*Final statistics*” published by World Youth Day Administration, w: *Pilgrims' Progress 2008 the research project on World Youth Day, Sydney 2008*, Australian Catholic University, źródło: <http://dlibrary.acu.edu>.

uczestnicy z: Włoch (62 886), Francji (32 919), Hiszpanii (30 358), USA (23 120) i Niemiec (11 792). Na przeciwnym biegunie znajdowały się następujące kraje: Syria, Gajana – po 2 osoby; Togo, Samoa, Kirgistan – po 4 pielgrzymów; Erytrea – 5; Fidżi – 6; Mongolia – 7; Tadżykistan – 8 (szerzej zob. wykres 1). Jednocześnie z Polski było najwięcej grup zorganizowanych, gdyż ich liczba wyniosła 5653. Dla porównania z Włoch przyjechało 1435 grup, z USA – 1002, Francji – 806, Hiszpanii – 715, Brazylii – 677, Niemiec – 667¹³. Dane te sygnalizują ogólnoswiatowe zainteresowania tym przedsięwzięciem, wskazując przynajmniej pośrednio na jego atrakcyjność i koherencję z potrzebami oraz oczekiwaniami młodych katolików.

W ŚDM liczniej reprezentowane były kobiety niż mężczyźni, gdyż stanowiły one 55,4% zarejestrowanych uczestników, mężczyźni zaś 44,1%. Tendencja ta charakterystyczna jest dla reprezentantów większości krajów, czego egzemplifikacją mogą być zarówno kraje o znaczącej liczbie pielgrzymów przybyłych do Krakowa, jak chociażby: Polska (K – 60,7% i M – 39,3%); Włochy (51,5% i 48,5%), Francja (56,6% i 43,4%), Hiszpania (52,2% i 47,8%); USA (56,6% i 43,4%) oraz Niemcy (54,3% i 45,7%), jak i nieco mniej liczne pod tym względem: Brazylia (54,2% i 45,8%), Czechy (56,9% i 43,1%), Słowacja (61,1% i 38,9), Portugalia (59,6% i 40,4%), Ukraina (60,1% i 39,9%), Wielka Brytania (55,5% i 44,5%), Kanada (55,1% i 44,9%), Australia (54,2% i 45,8%), Meksyk (54,9% i 45,1), Węgry (53% i 47%), Argentyna (57,5% i 42%). Wyjątkiem od zasygnalizowanej prawidłowości są natomiast m.in. Pakistan, gdzie udział kobiet i mężczyzn kształtował się odpowiednio: 23,8% i 76,2%; Indie (34,6% i 65,4%); Nigeria (28% i 72%); Angola (38,6% i 61,4%); Ghana (31,3% i 68,7%); Wybrzeże Kości Słoniowej (35,6% i 64,4%) i Uganda (33,1% i 66,9%)¹⁴. To wybiórczo przedstawione zestawienie ukazuje, że w ŚDM w mniejszym stopniu uczestniczyły kobiety z Afryki oraz Południowej Azji¹⁵.

Inicjatywa ta ukierunkowana jest nade wszystko na młode pokolenie, co potwierdzają dane dotyczące struktury wieku zarejestrowanych uczestników, gdyż dominującą grupą były osoby między 18 a 30 r.ż., których odsetek wynosił 56%. Młodzież do 18 r.ż. stanowiła 27%, osób zaś powyżej 30 lat było

au/research/wyd/home.html [13.10. 2016]. W Rio de Janeiro w 2013 r. w ŚDM wzięło udział 427 tys. pielgrzymów. *WYD Statistics from Rio's Local Organizing Committee*, Salt and light Media, 31 VII 2013, <http://saltandlighttv.org/blogfeed/getpost.php?id=50099&language=en> [13.10.2016].

¹³ Średnia liczba osób w grupie w wymienionych krajach kształtowała się w następujący sposób: Polska – 14,1; Włochy – 43,8; USA – 23,1; Francja – 40,8 Hiszpania – 42,5; Brazylia – 13; Niemcy – 17,7.

¹⁴ W zestawieniu uwzględniono jedynie kraje, w których odsetek kobiet był poniżej 40%, a liczba uczestników wynosiła co najmniej 100 osób.

¹⁵ Pozostałymi krajami, w których odsetek kobiet był niższy niż mężczyzn – przy jednoczesnej liczbie uczestników większej niż 100 – są m.in. Kongo, gdzie odsetek kobiet i mężczyzn kształtował się odpowiednio: 41,4% i 58,6%, Tanzania (42,1% i 57,9%), Wietnam (42,2% i 57,8%), Dania (43,3% i 56,7%), Egipt (43,8 i 56,2%), Kenia oraz Madagaskar (po: 46,% i 53,5%), Arabia Saudyjska (47,4% i 52,6%), Malta 49,2% i 50,8%, Honduras (49,4% i 50,6%), Irak (49,5% i 50,5%).

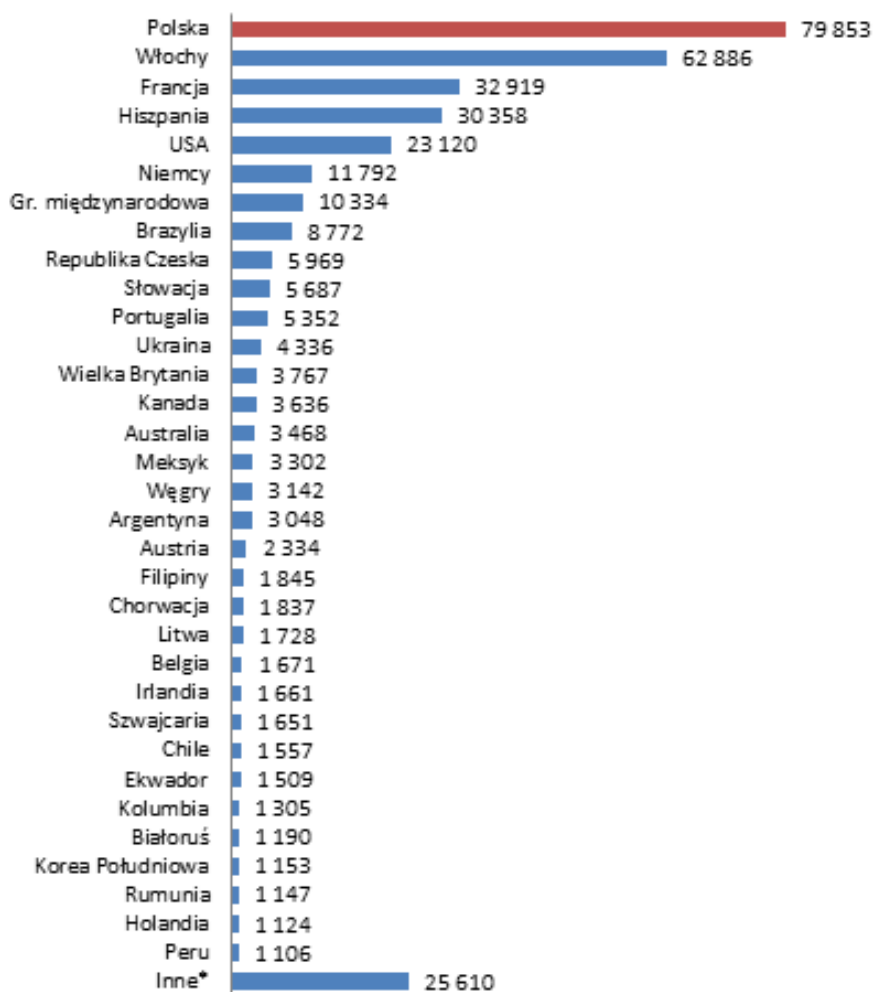
17%. Tendencja ta wprawdzie pojawia się w przypadku pielgrzymów z większości krajów, lecz ma ona charakter zróżnicowany. W części bowiem krajów wspomniana grupa wiekowa (18-30 lat) znacząco dominuje w porównaniu do pozostałych grup wiekowych, jak chociażby w przypadku pielgrzymów z Jordanii, gdzie struktura ze względu na wiek kształtowała się następująco: do 18 r. – 3%, 18-30 lat – 94%, powyżej 30 r.ż. – 3% lub z Albanii: 4%, 89%, 7%. Podobnie było w odniesieniu do uczestników z Armenii: (odpowiednio: 8%, 80%, 12%), Australii (8%, 75%, 17%), Chorwacji (15%, 75%, 10%), Węgier (16%, 72% i 12%), Indii (1%, 74%, 25%), Palestyny (11%, 74%, 15%), Urugwaju (12%, 76%, 12%), Hondurasu (6%, 72%, 22%), Indonezji (4%, 74%, 22%); Bośni i Hercegowiny (24%, 71%, 6%), Wybrzeża Kości Słoniowej (5%, 71%, 24%) i Kenii (2%, 75%, 24%)¹⁶. W innych zaś różnica ta jest nieco mniejsza, czego potwierdzeniem może być udział poszczególnych grup wiekowych wśród uczestników przybyłych m.in. z: Korei Płd. (8%, 68%, 24%), Singapuru (1%, 68%, 31%), Kanady (13%, 67%, 19%), Gwatemali (4%, 67%, 29%), Słowenii (23%, 67%, 10%), Tajwanu (8%, 67%, 26%), Republika Zielonego Przylądka (1%, 67%, 31%), Nikaragui (16%, 66%, 18%), Zambii (5%, 66%, 29%), Austrii (22%, 65%, 12%), Japonii (11%, 65%, 24%), Nowej Zelandii (13%, 65%, 22%), Porto Rico (18%, 64%, 18%), Danii (14%, 64%, 22%), Irlandii (21%, 63%, 16%), Holandii (17%, 63%, 20%), Libanu (10%, 63%, 27%). Odmienne struktura ta kształtuje się natomiast w grupach pielgrzymów pochodzących m.in. z: Dominikany, Nigerii, Boliwii, Wietnamu, Angoli, Ghany, Antyli Holenderskich, Arabii Saudyjskiej i Madagaskaru, gdzie grupą dominującą byli uczestnicy w wieku powyżej 30 lat¹⁷ lub też z Litwy, z której wśród pielgrzymów najliczniejszą część stanowili uczestnicy bardzo młodzi, bo do 18 r.ż. (50%)¹⁸. Znaczący odsetek najmłodszych pielgrzymów był również wśród uczestników z Polski, gdzie struktura wiekowa kształtowała się w następujący sposób: do 18 r.ż. – 38%, 18-30 lat – 48% oraz powyżej 30 lat – 14%. Przedstawione dane ukazują, że udział grup wiekowych wśród pielgrzymów z poszczególnych krajów i regionów był zdyferencjonowany.

¹⁶ W zestawieniu uwzględniono kraje, z których liczba uczestników nie była mniejsza niż 100. Jednocześnie pominięto Malesję i Gwadelupę, w których wśród uczestników nie było młodzieży do 18 r., zaś udział pozostałych grup wiekowych był następujący: Malesja (71% i 29%), Gwadelupa (72% i 28%).

¹⁷ Uwzględniono jedynie kraje, z których liczba uczestników była nie mniejsza niż 100. Struktura wiekowa uczestników w wymienionych krajach kształtowała się następująco: Dominikana pielgrzymi w wieku do 18 r.ż. – 7%, między 18 a 30 r.ż. – 40% i powyżej 30 lat – 53%; Nigeria, odpowiednio: 8%, 38%, 54%; Boliwia: 9%, 41%, 50%; Wietnam: 1%, 32%, 67%; Angola: 2%, 44%, 55%; Ghana: 1%, 37%, 61%; Antyle Holenderskie: 12%, 31%, 57%; Arabia Saudyjska: 11%, 24%, 65% i Madagaskar: 2%, 46%, 53%.

¹⁸ Odsetek pozostałych grupy wiekowych z Litwy kształtował się następująco: 18-30 lat – 33% i powyżej 30 lat – 17%. Zbliżona struktura wiekowa była wśród uczestników z Gibraltaru (52%, 33%, 15%), Lichtensteinu (61%, 28%, 11%), a także Tadżykistanu, z którego nie było osób w wieku 18-30, a odsetek uczestników w pozostałych przedziałach wiekowych był następujący: do 18 r.ż. – 75% i powyżej 30 r.ż. – 25%.

Wykres 1. Liczba pielgrzymów z poszczególnych krajów



Liczba uczestników z pozostałych krajów: Liban – 964, Republika Dominikany – 909; Pakistan – 870; Indie – 843; Panama – 836; Federacja Rosyjska – 774; Porto Rico – 744; Gwatemala – 728; Malta – 673; Kostaryka – 672; Słowenia – 572; Salwador – 571; Hong Kong – Specjalny Region Administracyjny Chińskiej Republiki Ludowej – 563; Chiny – 527; Paragwaj – 521; Szwecja – 495; Tajwan – 406; Palestyna – 397; Zjednoczone Emiraty Arabskie – 386; Urugwaj – 376; Bułgaria – 375; Armenia – 358; Nigeria – 357; Honduras – 352; Irak – 331; Republika Południowej Afryki – 331; Albania – 330;

Nikaragua – 316; Boliwia – 312; Malezja – 309; Republika Demokratyczna Kongo – 307; Singapur – 300; Indonezja – 295; Norwegia – 287; Egipt – 283; Wenezuela – 277; Luksemburg – 268; Łotwa – 230; Japonia – 221; Kazachstan – 218; Zimbabwe – 218; Wietnam – 204; Angola – 197; Bośnia i Hercegowina – 190; Martynika – 183; Haiti – 179; Zambia – 170; Gwadelupa – 159; Dania – 157; Gabon – 153; Tanzania – 152; Ghana – 150; Wybrzeże Kości Słoniowej – 149; Trynidad i Tobago – 147; Antyle Holenderskie – 142; Arabia Saudyjska – 137; Republika Zielonego Przylądka – 137; Uganda – 136; Mołdawia – 135; Kenia – 114; Madagaskar – 114; Jordania – 109; Nowa Zelandia – 106; Serbia – 99; Finlandia – 98; Turcja – 94; Etiopia – 87; Republika Macedonii – 87; Izrael – 83; Gruzja – 82; Estonia – 81; Rwanda – 79; Sierra Leone – 77; Reunion – 76; Mozambik – 74; Senegal – 73; Czad – 71; Nowa Kaledonia – 70; Saint Lucia – 67; Kuwejt – 66; Burkina Faso – 65; Grecja – 62; Kamerun – 61; Polinezja Francuska – 57; Sudan – 55; Kosovo-UNMIK – 54; Republika Konga – 54; Wallis i Futuna – 52; Tajlandia – 50; Algieria – 48; Benin – 47; Republika Środkowej Afryki – 45; Gujana Francuska – 44; Jamajka – 43; Sri Lanka – 43; Kambodża – 42; Makau - Specjalny Region Administracyjny Chińskiej Republiki Ludowej – 41; Bahrajn – 34; Katar – 34; Malawi – 34; Gibraltar – 33; Wyspy Cooka – 33; Sudan Południowy – 30; Wyspy Świętego Tomasza i Książęca – 30; Aruba – 29; Kuba – 29; Timor Wschodni – 29; Bangladesz – 28; Bostwana – 28; Gwinea – 28; Mauritius – 28; Cypr – 27; Saint Vincent i Grenadyny – 27; Belize – 25; Monako – 25; Uzbekistan – 25; Barbados – 24; Islandia – 24; Grenada – 23; Gwinea-Bissau – 23; Oman – 22; Mjanma – 21; Laos – 20; Tunezja – 20; Gwinea Równikowa – 19; Szeszele – 19; Wyspy Dziewicze Stanów Zjednoczonych – 19; Azerbejdżan – 18; Lichtenstein – 18; Suazi – 18; Namibia – 17; Papua Nowa Gwinea – 17; Mali – 10; Brunei – 10; Turkmenistan – 10; Anguilla – 9; Tadżykistan – 8; Mongolia – 7; Fidżi – 6; Erytrea – 5; Kirgistan – 4; Samoa – 4; Togo – 4; Gujana – 2; Syria – 2; nie wymienione – 1. Źródło: Dane rejestracyjne Komitetu Organizacyjnego ŚDM (por. przyp. 7).

ŚDM wprawdzie przybierają postać przedsięwzięcia egalitarnego, otwartego dla każdego, kto poszukuje inspiracji odnoszącej się do sfery transcendencji, a dalej nawiązania lub rozszerzenia relacji związanych z tym wymiarem, to jednak wydają się one inicjatywą skierowaną do określonej grupy docelowej, która ma ugruntowane preferencje światopoglądowe oraz wyraźnie sprecyzowaną afiliację. Zgodnie bowiem z badaniami ISSK i NCK, przeprowadzonymi wśród pielgrzymów w dniach 9-25 lipca 2016 r.¹⁹ prawie wszyscy respondenci

¹⁹ Badanie zostało przeprowadzone metodą CAWI wśród zarejestrowanych uczestników. Ankietę przygotowaną w 8 językach wypełniło 11 585 osób, w tym z Polski 3142. Badanie ilościowe obejmowało także drugą część, zrealizowaną po ŚDM w dniach 26 sierpnia – 11 września 2016 r., w której ankietę internetową wypełniło m.in. 1089 respondentów z Polski. Wyniki badania nie mają charakteru reprezentatywnego. Kolejnym elementem badań było 40 wywiadów pogłębionych z pielgrzymami uczestniczącymi w Dniach Diecezji, a także 12 wywiadów zogniskowanych przeprowadzonych z wolontariuszami. Szerzej na temat metodologii badań zob. m.in. *Etapy socjalizacji religijnej i elementy postaw religijnych uczestników Światowych Dni Młodzieży w 2016 r.*, W. Sadłoń (oprac.), Warszawa 2016, ss. 8-9, www.issk.pl [16.10.2017]; *Odbiór Światowych Dni Młodzieży i jego kulturowe konteksty. Raport z badania uczestników Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Narodowe Centrum Badań, Warszawa 2016 r., ss. 5-7, źródło: <http://nck.pl/badania/318392-raport-z-badania-odbioru-swiatowych-dni>

wierzą w Boga (95,2%), w przypadku Polski odsetek deklaracji wynosił – 97,7%²⁰. Jednocześnie wyraźna jest aproba treści wiary wśród respondentów, gdyż w dziewictwo Maryi wierzy bez wątpliwości 77,7% respondentów. W obecność Chrystusa w konsekrowanym winie i chlebie w czasie mszy wierzyło – 75,9% ogółu badanych; w zmartwychwstanie Chrystusa – 82,4%; w czynienie cudów przez Boga na ziemi – 82,4%, w istnienie aniołów (74,6%) oraz demonów (69,9%)²¹. Polscy pielgrzymi w większym stopniu wykazują wiarę we wspomniane elementy doktrynalne, wszak 91,7% badanych bez wątpliwości wierzy w to, że Maryja była dziewicą, czyli w stosunku do ogółu jest to więcej o 14 p.p. W transsubstancjację wierzy – 87,3% polskich respondentów (więcej o 11,4 p.p.); w zmartwychwstanie Chrystusa – 94,7% (więcej o 12,3 p.p.); w dokonywanie cudów przez Boga – 94,7% (różnica 12,3 p.p.) i w istnienie aniołów oraz demonów – odpowiednio: 90,3% i 89,1% (różnica: 15,7 p.p. i 19,2 p.p.)²². Znaczny odsetek badanych doświadcza obecności Boga (69,5%), gdzie w części polskiej na doświadczenie to wskazywało nieco więcej respondentów, bo 72%. Przeciwnie stanowisko, czyli nieodczuwania bliskości Boga, prezentuje odpowiednio 7% i 6,9% badanych²³.

Kolejnym wymiarem egzemplifikującym szczególne postawy badanych pielgrzymów ŚDM, bo wskazujących na znaczące zaangażowanie religijne mogą być praktyki religijne oraz częstotliwość modlitwy. Regularnie w celebracjach sakralnych uczestniczy 88,6% badanych, a w przypadku Polski deklaracje te wynoszą – 96,2%. Na codzienną lub częstszą modlitwę wskazywało 65,5% respondentów, wśród polskich badanych aktywność tę ujawniało natomiast – 81,4%²⁴. Dla porównania w innych krajach odsetek deklaracji wyrażających ową formę praktyki kształtował się następująco: USA (76,1%), Argentyna (65,5%), Włochy (51%) i Francja (47,3%)²⁵.

Dane te wyraźnie wskazują na określoną orientację badanych uczestników, a tym samym na ich ukształtowanie religijne. Potwierdzeniem tego może być także dość wyraźna spójność ich moralności z nauczaniem Kościoła. Sprzeciw wobec kary śmierci deklaruje bowiem 85,8% badanych, dla polskich zaś respondentów odsetek ten wynosił 78,7%. Za negacją aborcji opowiada się natomiast 82,6% respondentów, a w przypadku Polski 86,1%. Prawo do

mlodziezy-krakow-2016-i-ich-kulturowych-kontekstow/ [15.12.2016]; *Oczekiwanie i doświadczenia młodych Polaków przed i po Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie. Raport z internetowej ankiety*, S. Mendes (oprac.), Warszawa 2016, ss. 5-6, źródło: www.issk.pl [16.01.2017].

²⁰ *Etapy socjalizacji religijnej i elementy postaw religijnych uczestników Światowych Dni Młodzieży w 2016 r.*, W. Sadłoń (oprac.), cyt. wyd., s. 11.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 16. W analizie uwzględniono dwie najwyższe i dwie najniższe wartości na pięciopunktowej skali, gdzie 1 oznaczało „w ogóle nie czuję bliskości Boga”, 5 – „czuję bardzo blisko.

²⁴ Tamże, s. 14.

²⁵ Tamże.

eutanazji kwestionuje 77,3% badanych, w grupie polskiej wskazania te wynosiły 82,5%; sprzeciw dla zawierania małżeństw homoseksualnych wyraża 71,3% ogółu badanych, z Polski zaś 81,4%. Nieco mniejszy odsetek spośród respondentów akceptuje celibat księży oraz czystość przedmałżeńską, gdyż aprobatę dotyczącą tych kwestii wyraziło odpowiednio 66,1% i 62,5% badanych, a wśród rodzimych respondentów rozkład odpowiedzi był następujący: 71% i 69,5%²⁶. Akceptacja nauczania moralnego jest wprawdzie nieco zróżnicowana zależności od problematyki czy kwestii jakiej dotyczy, lecz ujawnia znajomość i znaczący poziom aprobaty nauki Kościoła w tym zakresie.

Większość badanych (71,6%) przynależy do małych grup religijnych. W odniesieniu do polskich respondentów afiliacja ta jest nieco niższa, gdyż wynosiła 60%. Owa łączność ze wspólnotami i ruchami wewnątrzkościelnymi znajduje częściowo odzwierciedlenie w strukturze organizacyjnej, z którą respondenci przybyli na ŚDM, gdyż 49,9% z nich przyjechała z grupą parafialną, 17,8% z grupą wywodzącą się ze wspólnoty, pozostali zaś z grupą szkolną (5,2%), rodziną lub znajomymi (10,6%), z inną grupą (13,85) i bez grupy (2,7%)²⁷. W przypadku Polski struktura ta kształtowała się następująco: grupy parafialne – 57,6%, grupy związane ze wspólnotami – 11,4%, grupy szkolne – 2,1%, rodzina lub znajomi – 12,7%, inne grupy – 12,8, bez grupy – 3,5%. Dane te uwypuklają związek badanych z Kościołem, a tym samym ujawniają dość szczególny profil uczestników, którzy raczej nie są przypadkowi, lecz świadomi, angażujący się w obszar inicjatyw religijnych oraz dbający o swój rozwój duchowy. Ponadto wydaje się, że mają oni sprecyzowane oczekiwania i preferencje, a także wyobrażenie o roli i znaczeniu Kościoła. Zdaniem wszakże większości badanych (75,2%) papież i biskupi mają prawo określać zarówno w co katolicy powinni wierzyć, jak i w jaki sposób postępować²⁸. W wymiarze tym wskazania polskich respondentów wynosiły 71,3%. Jednakże w kontekście oceny samego Kościoła są nieco bardziej sceptyczni, gdyż według 67,5% badanych Kościół odpowiada na potrzeby duchowe ludzi, zdaniem zaś 58,6% jest on adekwatny do problemów życia rodzinnego. Jednocześnie nieco ponad połowa badanych (51,5%) uważa, że odpowiada on na moralne wyzwania i potrzeby jednostki, a jedynie 37,8% stwierdza, że Kościół daje odpowiedzi na potrzeby społeczne i polityczne²⁹. Odsetek odpowiedzi polskich respondentów w ocenie koherencji wsparcia Kościoła wobec poszczególnych wyzwań i problemów wyglądał następująco: duchowe potrzeby człowieka – 68,7%; potrzeby rodziny – 58,6%, kwestie moralne i oczekiwania jednostki – 48%; zagadnienia społeczne i polityczne – 33,8%³⁰.

²⁶ Tamże, s. 18.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 23.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

W świetle przedstawionych wyników obraz badanych ujawnia, że ich uczestnictwo w ŚDM staje się niejako komplementarnym elementem duchowego rozwoju i pielęgnacji ukształtowanej religijności. Co więcej, ŚDM przybierają postać szczególnej czy nawet spektakularnej oferty inicjowanej przez Kościół, która ma być nowoczesną i atrakcyjną propozycją dla osób już związanych ze sferą religijną, by zbudować z nimi silniejszą więź, a przez to utrwalić określoną aksjologię, stanowiącą – w założeniu – podstawę dalszej replikacji. Prezentacja rozlicznych form ekspresji wiary, która jest szczególnie widoczna w kontekstach wielokulturowych, może zachęcać i inspirować do wprowadzania innowacji w podejmowanej przez uczestników aktywności nie tylko w obszarze religijnym, ale również w ewentualnej ich działalności ewangelizacyjnej. Otwartą pozostaje jednak kwestia czy siła owych przeżyć będzie na tyle trwała, by przyczynić się do dalszego propagowania wiary, a nie tylko wpisze się w pejzaż kolekcjonowanych wrażeń i efemerycznych uniesień – zgodnie z nurtami współczesnej kultury – tyle że te będą o podłożu sakralnym.

Perspektywa potrzeb i oczekiwań religijnych wybrzmiewa z deklaracji przebadanych uczestników, czego potwierdzeniem mogą być opinie polskich respondentów, dla których ŚDM miały głównie walor religijny, wszak oczekiwali oni od tego przedsięwzięcia: „doświadczenia obecności Boga” (68,5%), zobaczenia papieża (55%), spotkania ludzi preferujących analogiczne wartości (43,1%), a także partycypacji w celebracjach religijnych (32,4%), zdobywania wiedzy przez udział w katechezach i rozlicznych inicjatywach (25,1%) oraz „dzielenia się wiarą z innymi młodymi ludźmi” (22,9%)³¹. W dalszej kolejności pojawiały się cele rekreacyjne i ludyczne, gdyż uczestnicy wskazywali na: zawieranie znajomości (17,3%), zwiedzanie i przyjemnie spędzany czas (14,7%), emocje związane z partycypacją w dużej imprezie (8,7%) i spotkanie znajomych (5%)³². W zbliżony sposób kształtowały się odpowiedzi respondentów ujawniających ewentualne korzyści płynące z uczestnictwa w tym wydarzeniu, gdyż 68,4% badanych wskazywało na pogłębienie relacji z Bogiem, 63% zakładało umocnienie tożsamości religijnej, a 58,3% przewidywało pojawienie się silniejszej koherencji między życiem a wiarą, zaś 43,6% liczyło na zwiększenie „rozumienia prawd wiary i nauczania moralnego”³³, oraz ich akceptacji (19,5%), a także zmotywowania do zaangażowania się w działalność parafii (15,6%) i na rzecz sprawiedliwości społecznej (13,6%). Jednocześnie niemal połowa badanych (49,4%) miała nadzieję, że podczas ŚDM „miło spędzi czas”³⁴.

³¹ *Oczekiwania i doświadczenia młodych Polaków przed i po Światowych Dniach Młodzieży...*, cyt. wyd., s. 12. Por. także: *Odbiór Światowych Dni Młodzieży i jego kulturowe konteksty...*, cyt. wyd., s. 8.

³² *Oczekiwania i doświadczenia młodych Polaków przed i po Światowych Dniach Młodzieży...*, cyt. wyd., s. 12.

³³ Tamże, s. 13.

³⁴ Tamże. Wydaje się, że oczekiwania związane z uczestnictwem zostały w znacznej części spełnione, gdyż zgodnie z badaniami przeprowadzonymi po ŚDM, które były realizowane

Czynnikami zachęcających do udziału w spotkaniach młodych były nade wszystko relacje rodzinne i towarzyskie, gdyż zasadniczym czynnikiem skłaniającym do uczestnictwa byli znajomi (37,3%), osoby ze środowiska szkolonego lub parafialnego (26,6%) i rodzinnego (19,7%)³⁵. Mniejsze natomiast znaczenie miały akcje promocyjno-informacyjne, gdyż na źródła internetowe wskazało 7,9% badanych, na spotkania informacyjne w szkole lub parafii (7,4%). W dalszej kolejności respondenci wskazywali wpływ osób, które wcześniej brały udział w spotkaniach młodych (7,3%) oraz przeprowadzane przez nich prezentacje (5,1%), a także prywatne doświadczenia wyniesione z uczestnictwa w ŚDM (7%)³⁶. Dane te wyraźnie wskazują, że ŚDM osadzone są na wymiarze religijnym, co więcej – podstawowym impulsem czy zachętą są tradycyjne więzi i struktury, w mniejszym zaś stopniu *stricte* promocyjno-marketingowe działania, co uwypukla potencjał i skuteczność konwencjonalnych modeli reprodukcji wiary. Jednakże oferta ŚDM adresowania jest wprawdzie do szerokiej rzeszy młodych odbiorców, to jednak udział w niej wzięło dość wąskie grono zainteresowanych bądź zmotywowanych³⁷, co jedynie sygnalizuje chyba ekskluzywną skalę zainteresowania inicjatywami religijnymi przez dzisiejszą młodzież.

W kontekście przedstawionych danych wydaje się, że choć ŚDM są wyjątkowym przedsięwzięciem podejmowanym ze strony Kościoła, ukazującym wiarę i sakralność w nowoczesnej formie, to jednak konsolidują one jednostki o ugruntowanej już orientacji światopoglądowej, gdzie inicjatywa ta ich religijność utrwała, wzmacnia i zapewne rozwija. Niemniej otwartym pozostaje

w dniach 26 VIII – 11 IX 2016 r., jedynie 11,8% badanych nie doświadczyło obecności Boga podczas celebracji religijnych odbywających się w ramach ŚDM. Uroczystością, która w największym stopniu sprzyjała doświadczaniu Boga, była msza św. na zakończenie ŚDM, gdyż na nią wskazało 49,2% respondentów. W następnej kolejności były: droga krzyżowa na Błoniach (40,3%), katechezy z biskupami (18,6%), msza św. na Błoniach z udziałem kard. Stanisława Dziwisza (13,7%), Liturgia Pojednania w Łagiewnikach (11,1%), inne (27%) (tamże, s. 19). Elementami uatrakcyjniającymi ŚDM były zdaniem respondentów m.in.: spotkania z osobami z innych kultur (54,7%), wydarzenia duchowe (54,4%), śpiew i taniec towarzyszący różnym inicjatywom (35,9%), przebywanie z przyjaciółmi (34,1%), peregrynacje w tłumie po Krakowie (32,6%), doświadczanie wspólnotowości w codziennej aktywności (30,2%), koncerty i inne wydarzenia rozrywkowe (15,25%), zwiedzanie (6,3%) (szerzej por. tamże, s. 20). Przy ocenie łącznie przedstawionych elementów związanych ze ŚDM badany najbardziej podobała się wiara jednocząca młodych – 96,6%, w tym 82,1% – wskazania określające, że bardzo się im podobało. Na kolejnym miejscu był Kościół i poczucie bycia katolikiem – 95,6% (w tym bardzo – 82,3%), przyjaciele – 94,3% (w tym bardzo – 73,1%), stymulowanie dobroci przez ŚDM – 92,1% (w tym bardzo 71,7%); poczucie obecności Boga – 92% (w tym bardzo 73%), liczebność spotkań – 91,5% (66,4%), wspólnotowość – 90,9% (70,5%), Kraków i widoki – 86,3% (53,4%). Por. tamże, s. 21.

³⁵ Tamże, s. 10.

³⁶ Tamże.

³⁷ Najliczniej reprezentowaną grupą wiekową wśród polskich pielgrzymów były – co już wcześniej zaznaczono – osoby w wieku 18-30 lat, których było 38 698. Zgodnie z danymi GUS w 2015 r. ludzi w wieku 18-29 było 6 mln 74,3 tys. Obliczenie na podstawie danych GUS, *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2016*, Warszawa 2016, s. 208.

pytanie, czy przedsięwzięcia tego rodzaju skłonią zdystansowanych czy niechętnych do refleksji i poszukiwania kontaktu z Absolutem oraz ukierunkowania swojego życia na określoną aksjologię, a tym samym powstrzymają nurty sekularyzacyjne coraz wyraźniej obecne we współczesnym świecie.

Spotkania młodych w odbiorze społecznym

ŚDM w polskich warunkach wydają się wydarzeniem szczególnym i to z co najmniej czterech powodów. Po pierwsze, ich inicjatorem był Jan Paweł II, wobec którego resentyment i narodowa gloryfikacja jest kwestią oczywistą, gdyż traktuje się go jako rodzimą ikonę, którą należy pielegnować i podkreślać trwałość pamięci oraz pełnej identyfikacji z proklamowanymi przez papieża ideami, zwłaszcza w ramach masowych doświadczeń czy publicznych uniesień. Po drugie, Wojtyliński pontyfikat przyczynił się do rozbudzenia pragnień i przekonań o doniosłości dziejowej Polaków, której kontynuacja i utrwalenie niejako sygnowane są powszechną przynależnością do Kościoła, a także żywotnością religijności w wymiarze rytów przejścia, choć również i regularnych praktyk czy deklaracji wiary³⁸. Po trzecie, miejsce odbywania się w 2016 r. spotkań młodych, czyli Kraków, emanuje dodatkowo licznymi, bo historyczno-kulturowymi znaczeniami wraz z określoną wymową religijną, które uwypuklają – przynajmniej z lokalnej perspektywy – wyjątkowość kraju nad Wisłą, gdzie w sposób znaczący, by nie rzec spektakularny, łączy się i afirmuje dziedzictwo, tożsamość z tradycją chrześcijańską. I po czwarte, czas, a dokładniej rok zaplanowanych w Krakowie ŚDM, pokrywa się z 1050. rocznicą Chrztu Polski, co tym bardziej znamionuje i wzbogaca obchodzony Jubileusz, a ponadto podkreśla znaczenie chrześcijaństwa w historii Polski. Wskazane wymiary zaledwie sygnalizują rangę ŚDM w polskich kontekstach, gdzie nie tylko sygnują symbolicznie rolę tradycji katolickiej i Kościoła, ale także ujawniają pewną powinność w perspektywie lokalnej, potwierdzając niejako „duchowe” dzieło Jana Pawła II.

Jednakże społeczny odbiór tego przedsięwzięcia raczej nie uprawnia do jednoznacznego wykazania spektakularnej efektywności ewangelizacyjno-duszpasterskiej festiwalowych inicjatyw Kościoła, nawet jeśli mają one charakter międzynarodowy. Zgodnie bowiem z badaniami zrealizowanymi przez CBOS w lipcu 2016 r. jeszcze przed ŚDM większość badanych (81%) traktowała to przedsięwzięcie jako istotne dla społeczeństwa, w tym dla 21%

³⁸ Por. na ten temat m.in. J. Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, ss. 15-100; J. Baniak, *Od sacrum do profanum. Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych*, w: Baniak J. (red.), *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech*, Poznań 2013, ss. 171-205; tenże, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

było ono bardzo ważne; przeciwne stanowisko prezentowało – 12%, zaś 7% nie miało zdania. Równie wysoki odsetek – bo 79% – postrzegał inicjatywę tę jako znaczącą dla polskiej młodzieży, odmiennie widziało ją 12% respondentów, a 9% nie potrafiło określić. Podobnie identyfikowano rolę tego wydarzenia w wymiarze osobistym, gdyż jego doniosłość w perspektywie prywatnej wyraziło 62% badanych, w tym dla 20% było ono bardzo ważne; 32% nie dostrzegało takiego wpływu, a 6% nie miało zdania³⁹. Dla porównania w badaniach z sierpnia, czyli przeprowadzonych już po ŚDM, widoczny jest nieco bardziej optymistyczny ogłód katolickiego festiwalu młodych. Nastąpił bowiem wzrost o 8 p.p. oceny wagi światowego wydarzenia w kontekście społecznym, wszak 89% respondentów określiło to przedsięwzięcie jako ważne, w tym dla 34% było ono bardzo ważne; przeciwne stanowisko prezentowało 6% badanych, zaś 5% nie potrafiło się ustosunkować. W odbiorze wpływu owych spotkań na młodzież nastąpiła analogiczna zmiana o 8 p.p., gdyż znamioną influencję ŚDM na młode pokolenie widziało 87% respondentów, z czego 38% zaznaczało, iż jest to bardzo ważne; odmienny pogląd prezentowało natomiast – 7%, a 6% badanych nie miało zdania. W perspektywie prywatnej ocena znaczenia kościelnej inicjatywy wprawdzie wzrosła o 10 p.p., gdyż osobisty wpływ dostrzegło 72% respondentów, w tym dla 25% był on bardzo istotny; przeciwnie odebrało spotkania młodych 23% badanych, neutralnie zaś 5%, to jednak rola wizyty pielgrzymów i papieża w wymiarze osobistym jest słabsza aniżeli potencjalne postrzeganie jej oddziaływania w aspekcie społecznym czy na młodzież, gdzie różnica wynosiła odpowiednio 17 i 15 p.p.⁴⁰ Znaczenie spotkań młodych w wymiarze osobistym częściej zauważają kobiety (79%) niż mężczyźni (64%), osoby starsze w wieku 55-64 lat oraz powyżej 65 lat (78%), mieszkańcy wsi (77%), osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (80%) i podstawowym/gimnazjalnym (76%), emeryci (81%), rolnicy (80%) i robotnicy niewykwalifikowani (78%), a także praktykujący kilka razy w tygodniu (93%) oraz raz w tygodniu (89%)⁴¹.

Światowe Dni Młodzieży jawiły się zatem w ocenie Polaków jako niezwykle znamienne dla kraju, młodego pokolenia i prywatnych doświadczeń, choć wydaje się, że ów identyfikowany, szczególnie wpływ ma przede wszystkim charakter emblematyczny czy symboliczny. W przytaczanych już badaniach przeprowadzanych przed ŚDM zaledwie 3% badanych deklarowało wszakże jakąś formę zaangażowania w przygotowania i organizację tego przedsięwzięcia, zaś 97% wyrażało postawę bierną⁴². Ponadto jedynie 4% badanych

³⁹ Polacy o Światowych Dniach Młodzieży, M. Bożewicz (oprac.), Komunikat z badań CBOS, nr 110/2016, lipiec, Warszawa 2016, s. 8.

⁴⁰ Co pozostało po Światowych Dniach Młodzieży 2016, M. Bożewicz (oprac.), Komunikat z badań CBOS, nr 126/2016, wrzesień, Warszawa 2016, s. 7.

⁴¹ Aneks, w: Co pozostało po Światowych Dniach Młodzieży..., cyt. wyd., s. 12.

⁴² Polacy o Światowych Dniach..., cyt. wyd., s. 3. Deklaracje dotyczące różnych form zaangażowania w przygotowania i realizację ŚDM kształtowały się następująco: 0,3% – jako wo-

określiło, iż zamierza osobiście lub z kimś z rodziny uczestniczyć w jednej ze mszy z udziałem papieża, 8% wskazywało partycypację członka rodziny w tych celebracjach, zaś 85% nie planowało takiego zaangażowania. Mniejszy odsetek, bo 2% deklarował swoją obecność wraz z kimś z rodziny w innych spotkaniach z Papieżem, jak chociażby droga krzyżowa, czuwanie itp.; 7% przewidywało aktywność w tym wymiarze członka rodziny, a 87% nie miało w ogóle zamiaru uczestniczyć. W spotkaniach bez obecności Franciszka planowało wziąć udział 4% badanych, 8% spodziewało się partycypacji kogoś z rodziny, zaś 83% nie przewidywało takiej aktywności⁴³. W badaniach zrealizowanych po ŚDM tylko 2% badanych deklarowało uczestnictwo w spotkaniu, w którym brał udział papież. Ponadto 9% respondentów wskazywało na swoją obecność w celebracjach sakralnych w kościołach z udziałem pielgrzymów, 6% partycypowało w rozmaitych przedsięwzięciach zorganizowanych dla pielgrzymów, które inicjowane były przez parafię, diecezję lub samorząd; zaś 26% zetknęła się z pielgrzymami w przestrzeni publicznej, tj. ulice, parki, place⁴⁴.

Dane te sygnalizują przyjęcie przez polskie społeczeństwo dość biernej postawy wobec światowego wydarzenia, co nie oznacza jego zbagatelizowania bądź całkowitego zdystansowania się do niego, gdyż w badaniach zrealizowanych przed ŚDM 68% respondentów zadeklarowało stałe monitorowanie przebiegu spotkań młodych i wizyty papieża za pośrednictwem mediów, choć 31% nie zmierzało tego robić, a 2% nie potrafiło ocenić. W badaniach przeprowadzonych po ŚDM 63% respondentów wskazywało, że obserwowała wizytę papieża w mediach⁴⁵, co więcej – znaczny odsetek z tej grupy (48%) uznał, że określone słowa czy idee wygłaszane przez Franciszka zwróciły ich uwagę, a wśród ogółu badanych deklaracje te wynosiły 37%⁴⁶.

Przedstawione dane dość wyraźnie wskazują nie tylko na dostrzeganie walorów światowych spotkań młodych i wizyty Papieża przez Polaków, ale także znaczące zainteresowanie nimi wprowadzić może nie na tyle, aby osobiście zaangażować się w ich organizację lub zdecydować się na udział, co zapewne podyktowane jest ukierunkowaniem tego religijnego *eventu* na określoną grupę docelową, lecz jednak skłaniających do bieżącego monitorowania przebiegu ŚDM za pośrednictwem mediów. Jednakże wydaje się, że tego rodzaju projekty bardziej wpisują się w strategię z zakresu public relations i kreowania wizerunku, aniżeli w formułę inicjatyw ożywiających

lontariusze; 1% – planował przyjęcie pielgrzymów w domu; 1% – związany był z instytucjami odpowiedzialnymi m.in. za nadzór i bezpieczeństwo, jak chociażby: służby medyczne, policja; 0,4% – wskazywało partycypację w innych inicjatywach związanych ze ŚDM, podejmowanymi np. w diecezjach; a 0,3% badanych określiło inną postać aktywności organizacyjnej. Tamże, s. 3.

⁴³ Tamże, s. 4.

⁴⁴ *Co pozostało po Światowych Dniach Młodzieży...*, cyt. wyd., s. 2.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 5.

w sposób szczególny religijność czy stymulujących wiarę. Egzemplifikacją tego mogą być wyniki przytaczanych badań CBOS, zrealizowanych przed ŚDM, zgodnie z którymi przedsięwzięcie to było nade wszystko traktowane jako element promujący Polskę i podnoszący jej prestiż oraz Krakowa, gdyż w kategoriach promocyjnych oceniło to przedsięwzięcie 88% badanych, 6% było przeciwnego zdania i analogiczny odsetek nie potrafił ocenić. ŚDM jako element oddziałujący na prestiż kraju i Krakowa uznało natomiast 84% respondentów, 9% odmienne traktowało to wydarzenie, a 7% nie miało zdania⁴⁷. Ponadto badani dostrzegali w inicjatywie tej potencjalne zagrożenie ewentualnym atakiem terrorystycznym (69%), a także źródło kosztów finansowych (47%) i utrudnienie dla mieszkańców Krakowa (48%)⁴⁸. Blisko połowa Polaków (49%) postrzegała natomiast ŚDM jako czynnik sprzyjający pogłębianiu wiary, w tym 12% badanych zdecydowanie opowiadało się za takim wpływem, 37% było odmiennego zdania, zaś 14% nie potrafiło się ustosunkować. Identyfikowanie ŚDM w kategoriach oddziałujących na wiarę Polaków występowało częściej wśród mężczyzn (51%) niż kobiet (48%), a także wśród osób powyżej 65. roku życia (56%). Ponadto ów witalizujący wpływ był bardziej charakterystyczny dla mieszkańców wsi (58%); osób z wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym (58%) oraz zasadniczym zawodowym (55%); rencistów (63%), rolników (60%) i emerytów (56%); osób praktykujących regularnie, bo raz w tygodniu (64%) lub częściej (74%), ale również nieregularnie podejmujących tę aktywność, bo 1-2 w miesiącu (52%)⁴⁹. Dla porównania w badaniach przeprowadzanych w sierpniu po ŚDM odsetek tych, którzy dostrzegali potencjał promocyjny w światowych spotkaniach młodych wzrósł o 3 p.p. i wyniósł 91%, przeciwnego zdania i niezdecydowanych było po 5%⁵⁰. Równie wysoki odsetek respondentów, bo 88%, pozytywnie oceniał wymiar organizacyjny tej inicjatywy, odmienne stanowisko prezentowało 2% badanych, zaś 9% nie miało w tej kwestii zdania⁵¹.

Jednocześnie zwiększyła się także grupa tych, którzy widzieli stymulujący wpływ światowych dni na wiarę Polaków, gdyż influencję taką dostrzegało 60% respondentów, czyli nastąpiło zwiększenie odsetka prezentującego taki pogląd o 11 p.p., 26% było odmiennego zdania, a 14% nie potrafiło się ustosunkować⁵². W nieco mniejszym stopniu badani traktowali ŚDM jako czynnik odnawiająco oddziałujący na Kościół, wszak opinię taką wyraziło 40% respondentów, choć analogiczny odsetek przeciwnie interpretował to przedsięwzięcie, zaś 20% było niezdecydowanych⁵³. Upatrywanie reforma-

⁴⁷ Polacy o Światowych Dniach..., cyt. wyd., s. 9.

⁴⁸ Tamże, s. 9.

⁴⁹ Aneks, w: Polacy o Światowych Dniach..., cyt. wyd., s. 14.

⁵⁰ Co pozostało po Światowych Dniach Młodzieży..., cyt. wyd., s. 8.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

torskiego oddziaływania ŚDM na Kościół był bardziej charakterystyczny dla kobiet (43%) niż mężczyzn (36%), osób starszych w wieku 65 lat i więcej (49%), z wykształceniem podstawowym/gimnazjalnym (49%) i zasadniczym zawodowym (44%), robotników niewykwalifikowanych i emerytów (po 51%), praktykujących raz w tygodniu (51%) oraz częściej (71%)⁵⁴. Dane te wyraźnie wskazują, że ŚDM jako inicjatywa osadzana na innowacyjnym instrumentarium dzisiejszej kultury bardziej pozytywnie, a przez to w aspektach rewitalizujących jest przychylnie oceniana przez starsze pokolenie niż to, do którego jest *de facto* adresowana. Ponadto efektywność tego rodzaju działań – potencjalnie implikujących zmiany religijne – budzi nadzieję w osobach o niższym poziomie wykształcenia oraz mieszkających poza dużymi miastami i aglomeracjami, wskazując tym samym, że uwodzicielska „magia” narracji marketingowych i wyszukanych strategii komunikacyjnych w kontekście narzędzi wykorzystywanych w obszarze religijnym jawi się jako skuteczna, lecz nade wszystko dla szczególnej części odbiorców, co więcej – niekoniecznie wśród tych, do których jest kierowana. W tym kontekście ŚDM wprawdzie jawią się jako znaczące przedsięwzięcie ewangelizacyjne, wypuklające otwartość Kościoła na współczesną kulturę oraz próbę rewitalizacji tradycyjnych metod duszpasterskich przez absorpcję czy asymilację kodów i narracji dzisiejszej kultury, a także są inicjatywą ważną z perspektywy jej uczestników⁵⁵, to jednak w wymiarze efektywności wyrażanej siłą upowszechniania i trwałości głoszonych idei, stanowiących podstawę krzewienia chrześcijańskiego *credo*, zdaje się mniej oczywista, a nawet nieco wątpliwa. Poza zintegrowaniem uczestników, głównie młodych – choć oczywiście nie tylko – wokół sakralności i zaoferowaniem im doświadczeń, pozwalających na poczucie bycia we wspólnocie, a dalej wspólnego przeżywania słów Ewangelii, nauki o Chrystusie i wytworzenia przekonania o wyjątkowości, która nie ma charakteru ekskluzywnego, lecz emanującego egalitarnością i uniwersalnością, *event* ten chyba pozostaje nieco ulotnym uniesieniem, silnie skonsolidowanym z danym miejscem i czasem, którego zbiorowe implikacje w przyszłości zogniskują się zapewne w kolejnej odsłonie festiwalu młodych, ale niekoniecznie w wymiarze globalnego ożywienia wiary.

Zamiast podsumowania

Eventy stają się współcześnie jednym z podstawowych narzędzi komunikacyjnych i instrumentów kulturowych wspomagających upowszechnienie określonych idei, treści, lecz także wartości. Ich siła osadzona jest na wyjąt-

⁵⁴ Aneks, w: *Co pozostało po Światowych Dniach Młodzieży...*, cyt. wyd., s. 13.

⁵⁵ Szerzej na temat odbioru ŚDM przez uczestników por. *Odbiór Światowych Dni Młodzieży i jego konteksty. Raport z badania uczestników Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, cyt. wyd.

kowości, przekroczeniu prozy codzienności, konsolidacji emocji i przeżyć, wzbudzających zbiorowe uniesienia, które rozbudzają poczucie integracji i jedności doświadczeń oraz przekonań. Stają się one spektakularnym orężem budowania przewagi konkurencyjnej pomiędzy różnymi podmiotami niezależnie od ich proveniencji, które permanentnie zabiegają o uwagę klienta przez odwołanie się do sztucznych, bo wykreowanych świąt i *quasi*-celebracji, uwodzących odbiorców magią przedstawień i wymyślnych choreografii, gdzie afirmuje się idee, przedsięwzięcia, marki, towary i ikony wokół jakich wytwarza się aurę spektakularności, skoncentrowaną pod emblematem rozrywki czy raczej zabawy i ludyczności. Wykorzystywanie przez Kościół tego szczególnego modelu oddziaływań wpisuje się w ów *eventowy* mainstream dzisiejszej kultury, która skłania do egzaltacji i stale stymuluje doznania, budując napięcie od zapowiedzi do finału danego wydarzenia. W tym kontekście *eventy* religijne są egemplifikacją nieustannych prób poszukiwań przez Kościół względnie adekwatnej do współczesnych warunków formuły kontaktu i komunikacji z wiernymi, która emanuje atrakcjami, szczególną postacią ekspresji, oprawy estetycznej, ferrie przeżyć i duchowych doznań, uwypuklających wyjątkowość *sacrum*. Lecz otwarte pozostaje pytanie, czy naprawdę Bóg, Absolut, transcendencja i sakralność, wymagają popkulturowych stylizacji i wytworzonych specjalnych wydarzeń, by zmanifestować i utrwalić w społecznej świadomości ich wyjątkowość? Przecież ta stanowi – jak się wydaje – wartość autoteliczną sfery religijnej. Wspomniane inicjatywy wprawdzie dodatkowo podkreślają istniejącą doniosłość sakralności, ale ich siła opiera się nade wszystko na celebracji chwili, której zasadniczym atrybutem jest efemeryczne apogeum doznań, kończące się z reguły wraz z *eventem*. Podejmowanie wysiłków ewentualnego replikowania tego rodzaju inicjatyw – czy to w skali lokalnej, czy międzynarodowej – skraca jedynie okres wyczekiwania dla zainteresowanych, lecz czy spełnia ewangelizacyjną rolę, zmierzającą do rozbudzenia zainteresowania duchowością wśród dotychczas zdystansowanych wobec *sacrum*? Czy potencjał *eventów* poza ich coraz powszechniejszą obecnością zaowocuje analogiczną bądź zbliżoną rewitalizacją religijną? Wydaje się, że tak jak sfera religijna i jej ingredencje starają się podążać za dominującymi w kulturze trendami, by niejako na nowo określić skuteczną formułę kontaktu i proklamowania określonych idei, tak nurty w kulturze coraz wyraźniej czerpią z arsenału sakralności, skutecznie wykorzystując sprawdzone w sferze religijnej narzędzia. *Event* kreuje, a przez to substytuuje odświętność, wytwarza *imaginarium* i nastrój odróżniający ową celebrację od dnia powszedniego, a dalej: kusi, przyciąga, zachęca, proponuje niezwykle doznania i doświadczenia, sprawiając, że współczesny człowiek i konsument stale świętuje, gdzie owo *eventowanie* stało się niemal stylem życia, w którym jednak jest chyba coraz mniej miejsca i czasu na faktyczną afirmację i kult *sacrum*.

Ewa Stachowska – THE EVENT OF THE SACRED AND YOUTH, THAT IS, THE WORLD YOUTH DAY IN POLAND

The Catholic Church continually searches for innovative formulas of promoting sacred messages, which would be an effective answer to the contemporary trends of distancing from the religious sphere. WYD can be included in these initiatives, since it consolidates young people around special values and ideas, offered and presented in attractive forms, which on the outside resemble events organized within the spectrum of commerce and pop culture. In this article an attempt will be made to present the role and meaning of this undertaking both for the pilgrims as well as for its social response on the basis of youth meetings in Krakow. In this analysis, firstly, data collected by the WYD Organizing Committee concerning the community structure of pilgrims will be discussed; secondly, a part of the results of the survey of pilgrims conducted by the Institute for Catholic Church Statistics as well as the National Centre for Culture are discussed; and thirdly, research conducted by the Centre for Public Opinion Research (CBOS).

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Relacje religii i polityki we współczesnym świecie

We współczesnym świecie obserwuje się związki religii i polityki, które wzajemnie się warunkują, określając kierunki i charakter zachodzących w społeczeństwie zmian. Celem niniejszego artykułu jest zatem zaprezentowanie wybranych relacji religii i polityki w życiu społeczno-politycznym państw, ujętych w literaturze przedmiotu, w której są one prezentowane. W swoich rozważaniach odnoszę się m.in. do takich zagadnień, jak fundamentalizm religijny, religia w państwie demokratycznym i obywatelskim czy prawo do ochrony wolności wyznania. W podsumowaniu wskazuję się, że współczesne relacje religii i polityki są ważnym elementem w życiu społeczno-politycznym państw i zarazem istotnym obszarem naukowych dociekań i dyskusji.

* * *

Religia i polityka to pojęcia pojemne i rozumiane na wiele sposobów. Wzajemne ich relacje na różnych płaszczyznach można rozpatrywać jako dwustronne lub jednostronne¹. W literaturze przedmiotu religia to zjawisko różnorodnie definiowane i opisywane z wielu perspektyw, najczęściej jako relacja człowieka do *sacrum*². Z kolei polityka w ujęciu klasycznym u Arystotelesa to rodzaj sztuki rządzenia państwem, której celem jest dobro wspólne. Natomiast dla Maksa Webera polityka to dążenie do udziału we władzy lub też do wywierania wpływu na podział władzy między państwami oraz grupami ludzi wewnątrz danego państwa³.

¹ L. Buczek, *Religia a polityka w Korei*, w: W. Gizicki (red.), *Religia w polityce światowej. Dylematy narodowe i międzynarodowe*, Lublin 2013, s. 139.

² „Religia” (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religia;3966983.html> [24.10.2016].

³ „Polityka” (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/polityka;3959606.html> [24.10.2016]. Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002; M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Kraków – Warszawa 1998.

sko pochodzenia boskiego, stanowi objawienie Absolutu czy też odpowiedź człowieka na manifestację boskości”⁹.

Na istotę zjawiska religii w życiu publicznym zwraca uwagę Adam Jan Karpiński. Jego zdaniem religia w życiu publicznym jest narzędziem władzy właścicieli nad wywłaszczonymi, natomiast jej miejsce w społeczeństwie wyznacza pojęcie dopełnienia, które zastępuje filozoficzne zadanie umieszczenia jednostki ludzkiej, w całości poznania świata i uzasadnienia w nim jego działania¹⁰. Pogląd ten zakłada, że religie są podstawą działalności, w której przyjmuję się – *a priori* – sfery *sacrum* i *profanum* oraz pewne relacje między tymi światami. Jak wskazuje filozof, sferom tym nadaje się sens ontologiczny, a pomiędzy nimi bytuje jednostka ludzka jako osoba¹¹. W tak pojmowanej działalności instytucjonalno-organizacyjnej religii Karpiński nawiązuje do Antonia Gramsciego, który zaznacza podstawowy, nieustannie pojawiający się i rozwiązywany problem zachowania jej siły oddziaływania, którą tworzy stale odbudowywana jedność ideologiczna w całym społeczeństwie¹².

Odnosząc się do obecności religii i Kościoła w społeczeństwie demokratycznym, Jose Casanova jako efekt jej powrotu do przestrzeni publicznej akcentuje jej znaczny wpływ w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego. W jego interpretacji religia w ustroju demokratycznym, w którym występuje prawo do wolności wyznania i oddzielenia państwa i Kościoła, pomaga w moralnej odbudowie społeczeństwa obywatelskiego. Oddzielenie religii i polityki, państwa i Kościoła nie stanowi więc o izolacji i prywatyzacji sfery religii, ale o jej ważnej roli w budowaniu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego¹³.

W podobny sposób zjawisko religii w społeczeństwie obywatelskim ukazuje Wioleta Szymczak. Zauważa ona, że społeczeństwo obywatelskie i religia znajdują się w obszarze badań naukowych jako zjawiska determinujące współczesne przemiany globalne, uwarunkowane przez modernizację i globalizację. Jak twierdzi, zmiany te odzwierciedlają się zarówno w dziejach jednostek i społeczności, jak i w sferze relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem i kulturą. Skutkiem tych zmian, jak pisze, są nowe zjawiska, które pobudzają do namysłu nad siłą, charakterem, dynamiką, kierunkami i zasięgiem religii w procesach modernizacji i globalizacji¹⁴.

Biorąc zatem pod uwagę studia związane z umiejscowieniem religii i polityki we współczesnym świecie, odnosi się je najczęściej do analizy stosunków

⁹ Tamże.

¹⁰ A. J. Karpiński, *Religia a życie publiczne*, „Przegląd Religioznawczy” 3(253)/2014, s. 24.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Tamże.

¹³ Za: J. Baniak, *Wstęp*, w: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, Poznań 2012, ss. 13-14.

¹⁴ W. Szymczak, *Spółczesność obywatelska a religia. Typy relacji w perspektywie wiodących teorii socjologii religii*, „Rocznik Nauk Społecznych” 2(43)/2015, Lublin, s. 49.

państwo – Kościół, idei politycznych, społecznych i cywilizacyjnych formułowanych na bazie zagadnień religijnych, problemów społeczno-polityczno-religijnych, problematyki wyznaniowej w polityce i stosunkach międzynarodowych czy funkcji i roli religii w procesie edukacji i wychowania społecznego¹⁵.

Spoglądając krytycznie na związki między religią i polityką, wspomniana Maria Marczevska-Rytko twierdzi, że w XXI wieku uwidoczniają się one zwłaszcza we wzroście znaczenia fundamentalizmu religijnego oraz rosnącej ważności czynnika religijnego w globalizującym się świecie, np.: problem płaszczyzny kulturowo-religijnej, poszukiwanie miejsca dla religii w integrującej się Europie czy wzrost znaczenia ruchów i ugrupowań odwołujących się w warstwie ideowej do fundamentalizmu religijnego, zwłaszcza fundamentalizmu muzułmańskiego. Jej zdaniem fundamentalizm religijny przybiera m.in. postać filozofii politycznej, a proponowane przez niego metody działania przekształcają się w metody waliki politycznej. W ten sposób sięga on podstaw i funkcjonowania porządku społecznego i politycznego¹⁶.

W świetle definicji fundamentalizmu religijnego w analizach politologicznych za najbardziej powszechną i popularną przyjmuje się definicję autorstwa Bassama Tibi, w której oznacza on powrót do źródeł religii, do jej zapomnianych fundamentów¹⁷. W swoich rozważaniach Bassama Tibi uznaje fundamentalizm religijny, zwłaszcza fundamentalizm muzułmański, za niebezpieczne i groźne narzędzie wykorzystywane do prowadzenia polityki. Twierdzi, że fundamentaliści zajmują się wyłącznie polityką, za pośrednictwem której realizują swoje cele i interesy, w konsekwencji czego siłowo narzucają swoje ideologie i zasady.

Rozpatrując zjawisko fundamentalizmu religijnego w społeczeństwach demokratycznych, ks. Zdzisław Kunicki uważa, że ich struktura społeczno-polityczna i prawna jest przeciwieństwem fundamentalistycznych tendencji. W jego opinii sprzyja temu zagwarantowanie w porządku prawno-instytucjonalnym praw obywatelskich, otwartość dla uczestnictwa w kształtowaniu życia społecznego oraz formalne przyzwolenie na manifestację wielości punktów widzenia, również w obszarze wierzeń religijnych¹⁸.

¹⁵ Zob. A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, Warszawa 2015; G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2007; G. Dutkiewicz, *Processes of recruitment and selection of political elites as a theoretical concept*, „Colloquium” 3/2014, Gdynia; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005; A. Ostolski (red.), *Kościół, państwo i polityka ptci*, Warszawa 2010; M. Wojciechowski, *Miedzy polityką a religią*, Warszawa 2010; P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 2000; Z. Karpus, K. Kącka, P. Tomaszewski (red.), *Polityka, religia, edukacja: studia z dziejów XX i XXI wieku dedykowane profesorowi Ryszardowi Michalskiemu*, Warszawa 2010; B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.

¹⁶ M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, cyt. wyd., ss. 79, 99.

¹⁷ J. Danecki, *Od tłumacza*, w: B. Tibi (red.), *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995, s. 5.

¹⁸ Ks. Z. Kunicki, *Religia, fundamentalizm religijny i liberalne wyzwania. Od doktryny do postawy*, „Forum Politologiczne” t. 2, Olsztyn 2005, s. 142.

W odpowiedzi na pytanie, czy współczesne zagrożenia fundamentalizmu religijnego występują w ustrojach demokratycznych, ks. Zdzisław Kunicki odpowiada: trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, iż religijna odmiana fundamentalizmu, zwłaszcza w jego politycznych aspiracjach, nie jest problemem znamionym dla zachodniej kultury, nie wyznacza też współcześnie linii sporów przebiegających poprzez liberalną demokrację¹⁹. Co więcej, chcąc zrozumieć jego problemy, prezentuje pogląd o nieodnoszeniu ich wyłącznie do aspektu zachodniej kultury oddziaływania islamu, ale także do obecności w państwach demokratycznych. Wnioski płynące z tej analizy ujmuje on tak: obecny nurt konserwatywny powraca do założycielskich korzeni demokracji oraz wskazywania na braki i błędy pojawiające się w trakcie jej rozwoju, w czym przypomina fundamentalistyczny zwrot ku źródłom. Co za tym idzie, ujawniające się uwagi krytyczne nie dotyczą liberalizmu rozumianego jako wolność, własność prywatna i polityczne uczestnictwo we wspólnocie obywatelskiej, tylko braku zaufania, który powstaje w następstwie usiłowania wykorzystania porządku prawnego oraz stosowania praktyk politycznych w celu dokonania legitymizacji różnych przemian obyczajowych, które skutkują jednokierunkowym poszerzeniem moralnego permisywizmu²⁰.

Związki religii i polityki obserwuje się również w wykorzystaniu religii jako środka do legitymizacji władzy elit politycznych oraz przywództwa politycznego. Jak pisze Zbigniew Stachowski „Polska jest szczególnym europejskim przypadkiem państwa, gdzie religijna legitymizacja jest nadal niezbędnym, a nawet koniecznym warunkiem sprawowania władzy”²¹.

W takim znaczeniu religia może dostarczać legitymizacji władzy państwowej w postaci moralnych podstaw do jej wykonywania oraz tworzyć instytucjonalną i metafizyczną strukturę w stosunkach społecznych. Z kolei na religię mogą mieć wpływ decyzje polityczne podejmowane przez zmieniające się ekipy władzy oraz ulegające zmianie normy społeczne²².

Na istotę znaczenia religii we współczesnym świecie zwraca też uwagę Bogusław Bednarczyk. Prezentuje on stanowisko Philipa Jenkinsa, w opinii którego „religia zastąpi ideologie jako zasadnicza siła budująca i niszcząca życie ludzkie, kierująca postawami wobec politycznej wolności, koncepcji państwa oraz konfliktów i wojen”²³.

Można zatem dostrzec, że w globalizującym się świecie religia powraca, w jej różnych przejawach, do głównego nurtu polityki i życia społecznego²⁴,

¹⁹ Tamże, ss. 142-143.

²⁰ Tamże, ss. 143-144.

²¹ Z. Stachowski, *Dwa wymiary religijności*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XXIII, Poznań 2004, s. 72, cyt. za: M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka...*, cyt. wyd., s. 99.

²² Tamże, s. 13.

²³ Cyt. za: B. Bednarczyk, *Wstęp*, w: B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, Kraków 2010, s. 8.

²⁴ G. Cimek, *Miejsce mesjanizmu w myśli Mariana Żdziechowskiego jako przykład religijnych uwarunkowań polityki*, „Przegląd Religioznawczy” 3(253)/2104, s. 54.

zwłaszcza państw Europy. Z pewnością ta obecność religii w życiu publicznym wyraża się w relacjach religia – polityka. Niewątpliwie w przypadku państw Unii Europejskiej sprzyja temu wolność wyznania i praktykowania dowolnej religii oraz wolność myśli i tolerancji dla poszanowania światopoglądu w ramach funkcjonowania europejskiego systemu ochrony wolności sumienia i wyznania.

Zdaniem Bogusława Bednarczyka w budowie idei współczesnej integracji i wspólnej tożsamości europejskiej bardzo ważne jest usprawnianie i ujednolicanie norm prawnych, zawierających poszanowanie i uznanie różnic, brak wykluczenia i miejsca na separatyzm oraz odejście od konfrontacji międzykulturowych²⁵.

* * *

Dla badaczy związków religii i polityki we współczesnym świecie powyższe kwestie stanowią ważny obszar dociekań i dyskusji nad ich obecnością w życiu społeczno-politycznym państw i ich społeczeństw oraz w ich wzajemnych stosunkach na arenie międzynarodowej²⁶.

Trudno nie zgodzić się z opinią Jerzego Kojkoła, że żyjemy w czasach, które charakteryzują się dużymi przemianami w sferze społecznej, kulturowej, politycznej i ekonomicznej. Jak pisze filozof i politolog, coraz bardziej zdajemy sobie sprawę z faktu, że ich tempo jest bardzo szybkie. W granicach istnienia jednego pokolenia dokonują się istotne zmiany w warunkach życia, strukturze społecznej, polityce, teoriach naukowych, obyczajach, szeroko rozumianej kulturze materialnej i duchowej współczesnego społeczeństwa. Jego zdaniem sytuacja ta stwarza wiele dylematów teoretycznych i praktycznych, zaostrza przeciwieństwa międzypokoleniowe oraz w szczególnie sposób zmienia życie jednostek²⁷.

W tej rzeczywistości współczesna Europa cechuje się dużym zróżnicowaniem religijnym, co wynika poniekąd z zagwarantowania wolności wyznania, tolerancji dla różnych religii i wierzeń religijnych oraz zakazu prześladowania z przyczyn religijnych. Kwestie te chronione są przede wszystkim przez europejski system ochrony wolności wyznania, w którym niemożliwe jest kultywowanie i poszanowanie wyłącznie jednej religii powszechnej. Podstawę tego systemu tworzą dyrektywy unijnego prawa wyznaniowego,

²⁵ B. Bednarczyk, *Wstęp*, w: B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki...*, cyt. wyd., s. 15.

²⁶ Zob. V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźni, Warszawa 2005; P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014; T. Sikorski, A. Wątor (red.), *Religia jako źródło inspiracji w polskiej myśli politycznej XIX-XXI wieku*, Szczecin 2007; B. Grott (red.), *Religia, kościół, państwo*, Kraków 2002; R. Łętochy (red.), *Religia, polityka, naród. Studia nad współczesną myślą polityczną*, Kraków 2010.

²⁷ J. Kojkoł, *Polska myśl społeczna o wychowaniu w latach 1900-1950*, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 31.

Traktat Lizboński oraz Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. System ten opiera się na wolności wyznania, poszanowania i uznania religijnej, moralnej i duchowej tożsamości oraz jedności, spójności i nieingerencji w sprawy wewnętrzne innych państw. Odgrywa on istotną rolę w rozwoju i kształtowaniu pozycji oraz wartości religijnych w nowoczesnej demokracji. W świetle jego prawa, w każdym państwie Unii Europejskiej wolność do wyznawania swojej religii posiada każdy obywatel.

Tak rozumiany pluralizm religijny określa, że wolność religii i wyznania musi być poszanowana, zarówno we wzajemnych stosunkach państw, jak i w odniesieniu do każdego narodu i człowieka. Oznacza to akceptację i tolerancję dla różnorodnych wartości, wierzeń religijnych, światopoglądów czy odrębności religijnych.

Standardy te pozwalają m.in. unikać konfliktów międzynarodowych oraz wewnętrznych napięć na tle religijnym i wyznaniowym. Umożliwiają także wyznawcom odmiennych religii bezpieczne funkcjonowanie w codziennym życiu społeczno-politycznym określonego społeczeństwa.

W świetle tej problematyki niewątpliwie ważne wydaje się być pojęcie wolności religijnej, które ks. Tadeusz Ślipko opisuje jako moralne uprawnienie poszczególnych osób do nieskrępowanego zewnętrznymi naciskami wyboru i życiowej akceptacji religii wraz z jej praktycznymi konsekwencjami²⁸.

Z kolei Tadeusz Jacek Zieliński pojęcie wolności religijnej rozumie jako najszerze określenie swobód dotyczących przekonań, w tym przekonań religijnych, i to we wszystkich aspektach, łącznie z przejawianiem (praktykowaniem) tych przekonań. Jego zdaniem wolność religijna w takim ujęciu jest elementem wolności światopoglądowej, względnie wolności sumienia i wyzwania, oraz jawi się ona jako wolność wyznania wiary religijnej (wolność religii), jak i wolność niewyznawania takiej wiary (wolność od religii)²⁹.

W wielokulturowej i zróżnicowanej przestrzeni Europy, pod względem religijnym, światopoglądowym i etnicznym, najliczniejsze mniejszości religijne stanowią obecnie muzułmanie, hindusi i żydzi. W związku z tym koncepcja wspólnoty europejskiej i powszechnego pokoju nie może być tylko abstrakcją, ale niezbędnym elementem rzeczywistości XXI wieku³⁰. Przyjmując ten punkt widzenia, państwa europejskie po burzliwych wydarzeniach z przeszłości, jak: średniowieczny konflikt o zwierzchnictwo władzy między papieżem a cesarstwem, rozłam Kościoła na prawosławny i katolicki, schizma papieska, wojna trzydziestoletnia, I i II wojna światowa czy zimna wojna, powinny podlegać stałej integracji na rzecz tolerancji religijnej oraz europejskiej idei

²⁸ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 181.

²⁹ T.J. Zieliński, *Trzy systemy prawnej ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym*, w: B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki...*, cyt. wyd., s. 23.

³⁰ P. Ibek, *Problem tolerancji religijnej we współczesnej Europie*, w: B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki...*, cyt. wyd., ss. 82-83.

wspólnoty i poszanowania pokoju celem uniknięcia podobnych wydarzeń na tle religijnym w przyszłości³¹.

Uzupełniając powyższe treści, w dzisiejszym porządku społeczno-politycznym według ks. Józefa Tischnera „pewne wartości mogą być więc w religiach wspólne i ich wyznawcy mogą się wzajemnie ubogacać. Dotychczas mieliśmy zasadę, że zachowujemy tożsamość poprzez podkreślanie różnic. Ale tożsamość można zachować także przez podkreślenie podobieństw. Odkrywając, że inny wyznaje wartości, które ja noszę w sobie, zaczynam je sobie lepiej uświadamiać i głębiej je sobie przyswajam”³².

Wydaje się zatem, że w dobie globalizacji sprawy religii i religijności stają się ważną dziedziną w życiu społeczno-politycznym człowieka, określającą i wpływającą na jego tożsamość. W tej rzeczywistości najważniejszym zadaniem współczesnych państw jest zagwarantowanie wolności wyznania i tolerancji.

Konkluzje

Na początku XXI wieku obserwujemy powrót religii i religijności, w ich różnych przejawach, do głównego nurtu polityki oraz życia społeczno-politycznego państw. Związki religii i polityki wzajemnie się warunkują, określając kierunki i charakter zachodzących w społeczeństwie zmian.

Wzajemne relacje religii i polityki stają się ważną dziedziną w przestrzeni publicznej państw. W tej perspektywie najważniejszym ich zadaniem jest zagwarantowanie wolności wyznania i tolerancji dla światopoglądów.

Religia jest jednym z podstawowych czynników określających idee, zjawiska i procesy polityczne zarówno w przestrzeni państw, jak i w przestrzeni globalnej. Odzwierciedla ich złożoność i zmienność, co wpływa na konieczność interpretacji relacji religia – polityka.

Związki religii i polityki uznaje się za ważne ze względu na wpływ, jaki religia wywiera na formułowanie myśli politycznej, zjawisk politycznych, stosunków i systemów politycznych, instytucji politycznych, dziedzin i form działalności politycznej państw oraz uwarunkowań procesów politycznych. Związki te występują również w wykorzystaniu religii jako środka do legitymizacji władzy elit politycznych i przywództwa politycznego.

Wzajemne relacje religii i polityki znajdują się w obszarze badań naukowych jako zjawiska determinujące współczesne przemiany globalne, uwarunkowane przez modernizację i globalizację. Zmiany te mają miejsce

³¹ Tamże, s. 86.

³² *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 2000, s. 43.

w dziejach jednostek i społeczności oraz w sferze stosunków pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Relacje między religią i polityką uwidoczniają się m.in. we wzroście znaczenia fundamentalizmu religijnego oraz rosnącego znaczenia czynnika religijnego w globalizującym się świecie.

Udział religii w życiu społeczno-politycznym regulują określone sfery stosunków międzynarodowych. Analizowanie tych kwestii w globalizującym się świecie jest potrzebne do jego zrozumienia, wyjaśnienia kierunków globalnej polityki, konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych, ataków terrorystycznych, masowych migracji oraz konfliktów i napięć międzykulturowych.

Analizy związane z oddziaływaniem religii na politykę odnoszą się najczęściej do badań stosunków państwo – Kościół, idei społecznych, politycznych i cywilizacyjnych kształtowanych na podstawie zagadnień religijnych, problemów społeczno-polityczno-religijnych, problematyki wyznaniowej w polityce i stosunkach międzynarodowych oraz funkcji i roli religii w procesie edukacji i wychowania społecznego.

Gracjana Dutkiewicz – RELATIONSHIPS RELIGION AND POLITICS IN THE MODERN WORLD

In the modern world we observe the relationships of religion and politics that affect each other in the directions, dynamics and character of changes occurring in society. The aim of this article is to present some relationships between religion and politics in socio-political life of countries included in the literature in which they are presented. Author of the article presents issues such as: religious fundamentalism, religion in a democratic state and civil society and the right to protection of freedom of religion. In summary, the author suggests that contemporary relationships of religion and politics are an important element in the social and political life of states and important area of scientific research and discussion.

GRACJAN CIMEK

Akademia Marynarki Wojennej

Elementy religijne w politycznych i ekonomicznych przejawach globalizacji

Wraz z rozwojem procesu globalizacji narasta refleksja nad jego istotą, obejmująca wszystkie nauki społeczne, czego efektem są liczne definicje¹. Często przywoływaną do opisu globalizacji jest formuła „zglobalizowany świat”. Wydaje się to jednak tautologią, czyli definiowaniem obiektu przy użyciu definicji tego obiektu. „Świat” jest globalny ze swojej istoty. Nie można świata globalizować, podobnie jak „uświatowiać” globu². Taka formuła wikła nas w Kantowskie argumenty przeciwko kosmologicznemu dowodowi na istnienie Boga. Pokazuje on, że nie można wychodzić poza przyczynowość wewnątrz świata, aby wskazywać na pojęcie, które istnieje poza nim i jest wobec niego przyczyną sprawczą. Świat jako określenie naturalno-kulturowej całości jest miejscem życia człowieka, którego wytworem jest globalizacja jako proces pojawiający się w określonej formie i w danym czasie historycznym. W badaniu stosunków międzynarodowych przyjmuję, że kategoria globalizacji związana jest z globalnym rozszerzaniem się systemu kapitalizmu. Stąd jej pierwsza odsłona miała miejsce w wieku XIX, a jej politycznym wyrazem była hegemonia Imperium Brytyjskiego. Współczesna globalizacja zaś rozwija się od lat 70. XX wieku, w okresie dominującej pozycji Stanów Zjednoczonych.

¹ G. Cimek, *W labiryncie pojęć – globalizacja jako kategoria teoretyczna*, „Zeszyty Naukowe AMW” 4/2011 (187); A. Wajda, *Globalizacja. Społeczeństwo i jego rozwój*, Warszawa 2011, ss. 11-22; W. Misiak, *Globalizacja. Więcej niż podręcznik*, Warszawa 2007, s. 24; Th.L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2001, s. 27; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, ss. 582-584; J. Symonides, *Państwo w procesie globalizacji*, w: M. Sułek, J. Symonides (red.), *Państwo w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2009, ss. 157-158; T. Kowalik, *www.polskatransformacja.pl*, Warszawa 2009, s. 228.

² Zob. G.W. Kołodko, *Wędrujący świat*, Warszawa 2008, s. 93. Zob. literaturę i polemiki na temat tego stwierdzenia: s. 135, przyp. 1.

Dzisiejsze zmiany międzynarodowe ujawniają także określone swoistości związane z postępowaniem technologicznym z jednej strony oraz zmianą świadomości społecznej z drugiej.

Według Petera Beyera globalizacja jest bezpośrednim skutkiem modernizacji, a więc konsekwencją transformacji struktur i idei społecznych, rozpoczętych w Europie Zachodniej, głównie poprzez globalne rozprzestrzenienie się kluczowych aspektów nowoczesności: gospodarki kapitalistycznej, politycznego systemu suwerennych państw, ogólnoswiatowych systemów: naukowo-technologicznego, zdrowotnego, edukacyjnego i przekazu informacji. Każdy z nich tworzy odrębny system reprodukujący się poprzez środki wyspecjalizowanej, instrumentalnej komunikacji, ujawniający silną skłonność do wchłaniania, podważania i kwestionowania istniejących wcześniej granic kulturowych, także tych reprezentowanych przez ich pierwotnych, europejskich użytkowników. Żaden z nowych dominujących podsystemów nie ogarniał wszystkich aspektów życia ludzkiego, ale nie czyniły tego nawet wszystkie te podsystemy rozpatrywane łącznie. Stąd znaczna część komunikacji społecznej pozostaje nieokreślona lub nietknięta, co opisują terminy: sfera prywatna, *Lebenswelt*, dziedzina działania ekspresywnego. Dlatego globalizacja oznacza jednoczesny wzrost indywidualizacji jednostek i bezosobowej władzy wszechobecnego systemu społecznego³, które jako nieskoordynowane warunkują chaos ogólny i jego nierozpoznawalność. Wbrew tej interpretacji wydaje się, że ich przewyższenie jest możliwe dzięki dostrzeżeniu zasadniczej roli ekonomii w stawianiu się cywilizacji⁴.

W sferze empirycznej strukturę globalnej gospodarki ukazały badania przeprowadzone (od 2007 r.) przez Katedrę Projektowania Systemów Politechniki Federalnej w Zurychu. Przedmiotem analizy ustanowiono 43 tys. korporacji transnarodowych. Głównym wnioskiem jest wskazanie istnienia nadrzędnej jednostki kontroli sieciowej, którą są 737 korporacje sprawujące 80% kontroli nad wszystkimi. W innym aspekcie ustalono, że 40% kontroli jest w rękach 147 korporacji, podkreślając, iż 3/4 wśród nich to korporacje finansowe. Kolejne dane opisują sytuację, gdy 1% korporacji kontroluje 40%; są to głównie amerykańskie korporacje finansowe, np. JP Morgan, Chase, Goldman Sachs. Empiryczne badania negatywnie zweryfikowały założenie, że proces korporacjonizmu wiąże się z „apolitycznym” dążeniem do zysku, nie dotycząc kontroli, związanej z monopolem władzy i ideologii. Wyrazem tych ostatnich jest walka o wspólne interesy, np. obniżkę podatków dla najbogatszych, brak opodatkowania transakcji finansowych, brak kontroli nad rajami podatkowymi, możliwość transferów zysków za granicę⁵.

³ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, ss. 170-171.

⁴ K. Marzęda, *Proces globalizacji korporacyjnej*, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2007.

⁵ L. Dowbor, *Wielkie korporacje koncentrują władzę*, „Le MondeDiplomatique” 7(77) lipiec 2012, ss. 14-17.

Chociaż od lat 70. XX wieku rozpowszechniano pogląd o nastaniu wieku końca ideologii, których przykładem miała być także rosnąca konwergencja pomiędzy systemem socjalizmu i kapitalizmu⁶, to po upadku bloku państw opartych na tym pierwszym, drugi przywrócił rolę ideologii afirmującej własną reprodukcję. Podobnie jak liberalizm był podstawą rozwoju globalizacji w drugiej połowie XIX wieku, tak neoliberalizm pełni analogiczną funkcję dla współczesnej odsłony tego procesu, stanowiąc strategię ograniczającą rolę państwa w gospodarce i znoszącą regulację na rynkach.

Za naczelną ideę cywilizacji globalnej przyjęto rozwój dobra – bogactwa; „dobro” tworzy „dobro”. Bogactwo nie musi mieć żadnych realnych, materialnych właściwości. O jego istnieniu przesądzają znaki, symbole i mity. One wzmacniają przestrzeń, w której bogactwo staje się absolutnym „Dobrem”; absolutnym w tym sensie, że konkretnemu człowiekowi niedostępnym; a jeżeli już owe bogactwo pozostaje w związku z konkretnym życiem ludzkim, to tylko w takim, iż zmusza człowieka do adoracji samego siebie. Bogactwo – „Dobro” jest podmiotem, człowiek stał się narzędziem jego rozwoju. Uzasadnieniem tego procesu stało się religijno-eschatologiczne ujęcie kapitalizmu i rynku jako urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi. Stąd u Herberta Spencera, Ludwiga von Misesa czy Friedricha von Hayeka mamy do czynienia z ekonomią eschatologiczną, w której Rynek = Opatrzność⁷. Jak zauważa James Rickards: „ekonomiści stali się nowymi kapłanami dużej części ludzkiej aktywności: kreowania bogactwa, tworzenia miejsc pracy, oszczędzania i inwestowania. Byli dobrze przygotowani do pełnienia posługi i mieli do dyspozycji niezbędne równania, modele oraz komputery”⁸. Współczesne kryzysy finansowe przekonują, że wiara w samoregulujący się rynek stała się cechą decydentów pomimo jej empirycznej falsyfikacji⁹. Wybitny ekonomista John Kenneth Galbraith skonstatawał więc, że „zaangażowanie się ekonomii na rzecz klasycznego rynku, głęboko zakorzenione w świadomości społecznej i popularyzowanie go poprzez wykłady, skutecznie działają w jego interesie. Ma on również pewną cechę »teologiczną«, która sprawia, że nie wymaga on empirycznego dowodu”¹⁰.

⁶ Wpływowy ekonomista i socjolog John Kenneth Galbraith w 1968 r. opowiedział się za teorią konwergencji kapitalizmu i socjalizmu (modną w latach 60.), opartą na stosowaniu planowania. J.K. Galbraith, *The New Industrial State*, Signet Books 1968, s. 119.

⁷ T. Klementowicz, *Stawka większa niż rynek. U źródeł stagnacji kapitalizmu bez granic*, Warszawa 2015, s. 57.

⁸ J. Rickards, *Wojny walutowe. Nadejście kolejnego globalnego kryzysu*, Helion, Gliwice 2012, s. 153. Zob. także: L. Dowbor, *Demokracja ekonomiczna*, Warszawa 2009, s. 191.

⁹ Były prezes amerykańskiego FED (Rezerwy Federalnej), Alan Greenspan, przyznał przed komisją amerykańskiego Kongresu, że kryzys finansowy ujawnił błędy tkwiące w doktrynie wolnorynkowej, którą realizował przez 18 lat kierowania amerykańską polityką monetarną. Wiara w deregulację przyniosła negatywne skutki światowej gospodarce. Greenspan: myliłem się co do gospodarki. http://finanse.wp.pl/kat,7002,title,Greenspan-mylilem-sie-co-do-gospodarki,wid,10524976,wiadomosc_prasa.html?icaid=1a65a [16.06.2010].

¹⁰ T. Klementowicz, *Stawka większa niż rynek...*, s. 58.

Religijne artefakty kulturowe¹¹ leżące u podstaw neoliberalizmu najpełniej wyraża dogmat¹² TINA (The Is No Alternative), wedle którego nie istnieje jakakolwiek alternatywa wobec liberalizacji, prywatyzacji i deregulacji. W związku z tym przyjmuje się milczące lub otwarcie wyrażane przekonanie o konieczności dopasowania się wszystkich państw i społeczeństw do jednego modelu kapitalizmu (na ogół anglosaskiego). Jednocześnie neguje się możliwość, aby pośród różnorodnych form sprawowania władzy i życia gospodarczego, które ukazała nam historia, mogła istnieć wielość różnych nowych typów ustrojowych. Podobnie do wizji doskonałości bóstwa następuje odrzucenie możliwości istnienia wad immanentnych dla systemu gospodarki kapitalistycznej, co prowadzi do bierności, podporządkowania się i rezygnacji z aktywności politycznej rządu w celu ich korekty. Wielka orędowniczka neoliberalizmu, premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher, stwierdziła wprost: „ekonomia to metoda, której celem jest zmiana duszy człowieka”¹³.

Korporacje będąc osobami prawnymi, stają się współcześnie abstrakcyjnymi podmiotami transcendentnymi. Dla konkretnych jednostek ludzkich są one bytem – „Dobrem”. Dlatego tworzone przez nie bogactwo nie jest realną własnością pozwalającą „używać”, lecz jest środkiem do pomnażania siebie samego. Nominalizm zanegował realizm w myśleniu cywilizacyjnym Zachodu¹⁴, a więc zakorzenienie w uniwersaliach, w tym w wartościach. Podobnie w gospodarce oderwanie waluty amerykańskiej od realnej podstawy materialnej powoduje deformację realnych wartości gospodarczych. Stąd skrajny realizm Platona¹⁵, który oznacza oddzielanie idei od rzeczy i przenoszenie ich w odrębny świat idealny, w którym pędzą tam samodzielny żywot, umożliwia zrozumienie, dlaczego fundamentalizm religijny amerykańskiego neokonserwatyzmu funkcjonował jako dopełnienie procesu finansjeryzacji wyróżniającej globalizację gospodarczą.

¹¹ A. Karpiński, *Religijne artefakty kulturowe problemem metodologicznym analizy zjawisk społecznych*, „Zeszyty Naukowe Koszalińskiej Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych” z. 8: *Problemy nauk społecznych*, Koszalin 2011, ss. 59-69. Artefaktem jest „wyodrębniona przez człowieka część natury, w której uprzedmiotowione jest jego celowe dążenie do zaspokajania potrzeb lub wyrażenia myśli i uczuć”. K. Kwaśniewski, *Artefakt*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa – Poznań 1987, ss. 44-45.

¹² Dogmat „jest to (greckie dogma – sąd, orzeczenie) 1. Twierdzenie niewzruszone, religijna zasada obowiązująca wszystkich wierzących nie dopuszczająca krytyki i przyjmowana na wiarę. 2. Twierdzenie przyjmowane za pewnik tylko na zasadzie autorytetu, bez oceny krytycznej”. W. Pałubicki, *Ludzie. Obyczaje. Wierzenia. Zagadnienia wybrane z etnologii*, Gdynia 1987, s. 281.

¹³ J. Gray, *Margaret Thatcher's Unintended Legacies*, „New Republic” 23 August 2013, <http://www.newrepublic.com/article/114223/margaret-thatcher-reviewed-john-gray> [10.05.2015].

¹⁴ Ten przełom światopoglądowy towarzyszył rozwojowi kapitalizmu; „z formalizmu mitycznych nazw i reguł, które obojętnie, tak jak natura, chcą władać ludźmi i dziejami, wyłania się nominalizm – prototyp myślenia burżuazyjnego”. Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 2010, s. 67.

¹⁵ Por. J. Kloczkowski, J. Price (red.), *Platon na Wall Street*, Kraków 2011.

Na podobieństwo Feuerbachowskiej wizji bóstwa jako alienacji cech człowieka można mówić o procesie alienacji korporacji transnarodowych¹⁶. Formy organizacyjne stworzone w odpowiedzi na potrzeby społeczne wynikające z rozwoju gospodarki, dążą do realizacji interesów partykularnych kosztem dobra i interesu państwa¹⁷. Etyczna podstawa epoki konkurencji brzmi: kto zarabia, ten zasługuje na to, co zarobił, o ile uszanował reguły gry. W efekcie etyka epoki konkurencji ma być zawarta w samym procesie produkcji: ten, kto wygrywa w walce konkurencyjnej, naturalnie ma prawo do korzyści, a korzyść ta jest uprawniona – stanowi prawo tego, kto wygrał. Suma korzyści indywidualnych przynosi maksimum korzyści społecznej. Owe założenia nie poddają jednak namysłowi kwestii władzy ustalającej i zdolnej zmieniać reguły gry. Nie można mówić o grze, gdy najsilniejszy dyktuje również jej reguły¹⁸. „Dobro”, bogactwo jest zatem ostateczną podstawą, twórcą istniejącej „etyki kapitalizmu”. Usprawiedliwia ona oswobodzenie się kapitalizmu z powinności społecznych¹⁹. Miejsce sprawiedliwości zajęła maksymalizacja zysku i służące jej wartości, np.: efektywność, sukces, powodzenie gospodarcze. Życie społeczne, kreowane przez kapitał, odrzuciło oceny religijno-moralne. Miejsce tradycyjnych wartości chrześcijańskich, uniwersalnych, humanistycznych, zajęły antywartości²⁰. Dlatego sposoby,

¹⁶ Przez alienację struktury korporacyjnej należy rozumieć „proces, w którym człowiek tworzy »coś«, następnie ten wytwór usamodzielniając się, wyobcowuje się, podporządkowując sobie swego wytwórcę [...] Procesowi temu podlegają zarówno przedmioty materialne, rzeczy wytworzone przez człowieka, jak rezultaty jego wysiłku duchowego, czyli system pojęć, wartości, systemy ideologiczne”. A. J. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Wyd. Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2005, s. 21.

¹⁷ Założyciel korporacji, a jednocześnie ich badacz, Ted Nace, wskazuje: „Założenie spółki jest aktem głęboko osobistym. Przecież w powołanie jej inwestujesz lata swego życia i całą twórczą energię. I jak na ironię, jeśli wykonasz dobrą robotę, zbudujesz coś, co nabiera rozpędu, by ostatecznie móc funkcjonować bez udziału twojego lub jakiejkolwiek innej pojedynczej osoby. Jakby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki spółka rozpoczyna swój własny żywot”. Powstaje „wyrafinowany, złożony, elastyczny, wciąż ewoluujący system – coś na kształt nieczulej, choć inteligentnej istoty – kierowanej przez wielość wewnętrznych i zewnętrznych programów”. T. Nace, *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje a demokracja*, Warszawa 2004, ss. 17-18.

¹⁸ L. Dowbor, *Demokracja ekonomiczna*, Warszawa 2009, s. 190.

¹⁹ Przykładem alienacji jest aktywność jednej z największych światowych korporacji amerykańskich, Wal-Mart, która „przerosła” ograniczenia, jakie nakładały zarówno kultura korporacyjna, jak i państwo oraz rynek. Efekty jej działalności stają się standardem w formie: upowszechnienie rozwiązań służących wielkim korporacjom kosztem dostawców; wywyższanie konsumenta jako celu firmy, gdy tymczasem jest on środkiem do celu, którym jest zysk, a wreszcie uwodzenie, które czyni z konsumentów osoby nieustannie szukające podniety przez nabycie masy towarów po najniższej cenie. W imię dążeń konsumentów uzasadnia się wyzyskanie siły roboczej dostępnej na całym globie. Zob. Ch. Fishma, *Efekt Wal-Martu*, Warszawa 2009.

²⁰ „Nagi kapitalizm zakłada, że nie mamy absolutnie żadnych zobowiązań wobec innych ludzi, że możemy ich zostawić bez jedzenia i dachu nad głową. I tak np. korporacja nie tylko nie ma żadnego obowiązku dawać pieniędzy na cele społeczne, ale nie ma też żadnych obowiązków wobec swoich pracowników. Co z tego, że pracowali w niej 20 czy 30 lat – i tak można ich wyrzucić z pracy z dnia na dzień. W nagim kapitalizmie korporacja ma jedynie obowiązki

w jaki korporacje uzyskują dominację, bada się przy użyciu tych samych kryteriów, stosowanych w ochronie zdrowia do klasyfikacji psychopatów, których charakteryzuje brak zainteresowania dla społeczeństwa i brak uczuć etycznych²¹. Krytyczni badacze stosunków międzynarodowych nazywają korporacje „nowymi barbarzyńcami systemu międzynarodowego”²².

W swoich politycznych odniesieniach neoliberalna globalizacja aktualizuje manicheizm²³ wyznaczający skrajne podziały, a zarazem uzasadniający ekspansję. Jego historyczne przykłady stanowił podział na świat chrześcijański i pogański, świat cywilizacji i barbarzyńców, świat komunizmu i kapitalizmu, a obecnie ten religijny schemat ujawnia podział na świat demokracji i nie-demokracji²⁴. Włoski badacz geopolityki, Carlo Jean, zwraca uwagę, że „demokracje typu zachodniego, pluralistyczne i świeckie, są słabo przystosowane do użycia siły zbrojnej, przynajmniej we wzajemnych stosunkach. Ale, jak zauważał Alexis de Tocqueville odnośnie do Stanów Zjednoczonych, kiedy demokracje zaczęły wojnę, nie są następnie w stanie ograniczyć jej. Zmierzają raczej do jej przekształcenia w wojnę totalną, aż do całkowitej zagłady przeciwnika, wojnę, w której zatracą się każda proporcja między celami a środkami. Rzeczywiście, to właśnie z powodu ich demokratycznych podstaw mogą one mobilizować poparcie nie czym innym, jak tylko zaprzeczeniem geopolitycznej natury konfliktu i wypełnieniem tegoż poparcia nadwyżką motywacji ideologicznych, sięgającą aż po demonizację przeciwnika i przekształcenie każdej wojny w prawdziwą krucjatę”²⁵. Potwierdzeniem tej konstatacji jest implementacja rozwiązań opartych na kodzie geopolitycznym „walki z terroryzmem” w pierwszej dekadzie XXI wieku, zbudowane na manichejskim wezwaniu „kto nie z nami ten przeciwko nam”.

Religia staje się zarazem jedną z form reakcji na rozwój współczesnej globalizacji, jak i jej dopełnieniem. Radosław Zenderowski interpretuje liberalizm jako ideologię sekularystyczną, wywodzącą się od protestanckiej reformacji, która stanowi próbę desakralizacji tradycji judeochrześcijańskiej i uczynienia z niej kanonu wartości uniwersalnych dla globalizacji. Ta ukryta funkcja skutkuje formalnym odrzucaniem roli religii w sferze polityki jako zagrażającym pożądanym wartościom (demokratycznemu porządkowi,

wobec udziałowców – osób, które pojawiają się i znikają w mgnieniu oka, w poszukiwaniu jak najszybszych i jak największych zysków. Coraz częściej wydaje się nam, że takie podejście jest nie do przyjęcia. Tu także powraca kwestia etyczna”. D. Bell, *Wojna kultur zastąpiła walkę klas*, „Dziennik – Europa” z 7 lipca 2007 r.

²¹ Zob. L. Dowbor, *Demokracja...*, s. 58.

²² B. Buzan, R. Little, *Systemy międzynarodowe w historii świata*, Warszawa 2011, s. 458.

²³ Manicheizm – od imienia twórcy systemu religijno-filozoficznego: Manes (216-276) dotyczy zawartego w religii zaratustranizmu wyobrażeniu o ciągłej walce dwóch przeciwstawnych sobie pierwiastków dobra i zła, światła i ciemności. Zob. J. Bohdanowicz, *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk, 1999, ss. 108-119.

²⁴ Zob. Z. Rykiel, *Podstawy geografii politycznej*, Warszawa 2006, ss. 184-225.

²⁵ C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław 2003, s. 129

prawom człowieka itd.), która stanowi barierę uniemożliwiającą lub przynajmniej utrudniającą ogólnoswiatową kooperację, wymianę, porozumienie²⁶. Odmienne ukazują współistnienie religii i globalizacji Georges Corm, który podkreśla komplementarność narracji uzasadniającej powrót człowieka do prawdziwej religijnej istoty oraz narracji upadku interwencjonistycznych państwowych systemów gospodarczych, jako powrotu do wolności ekonomicznej. Te dwa aspekty mają stanowić warunek ludzkiej kreatywności, powrót do wrodzonej „pierwotnej natury” człowieka oraz pełne wykorzystanie jego możliwości. W ten sposób kształtuje się utopijna wizja systemu łączącego globalizację gospodarczą z powrotem do religii. Te połączenie moralności z polityką i religią ma stworzyć system przewyższający wszystko, czego do tej pory zaznała ludzkość. Zakłada więc harmonijne pogodzenie religijności z wolnością, którego nie potrafił osiągnąć nowoczesny humanizm ograniczający zarówno religijność ludzi, jak i ich potencjał gospodarczy. Taki właśnie postmodernistyczny esencjalizm stał się głównym założeniem amerykańskiej doktryny przejmowanej przez sojuszników USA w Europie i na całym świecie, szczególnie w okresie dominacji neokonserwatywnej ideologii okresu prezydentury George’a W. Busha²⁷. Za wyjątkiem Rosji i Iranu, które dziś wykorzystują religię do legitymizacji swojej polityki, wszystkie inne państwa o silnym zabarwieniu ideologii religijnej (Arabia Saudyjska, Katar, Maroko, Pakistan, Izrael i do pewnego stopnia Turcja pod rządami AKP) są państwami silnie związanymi ze Stanami Zjednoczonymi, których neoprotestantyzm, nie kłóci się z formalną różnorodnością religijną, a przede wszystkim z ideologią rynku i konsumeryzmu²⁸.

Opisany esencjalizm religijny dąży do wyparcia oświeceniowych argumentacji roli i znaczenia systemu międzynarodowego. Prowadzi on do uzasadnienia odejścia od modelu, którego gwarantem były suwerenne państwa-narody. System ten wznosić się ma ponad narodowościowe i cywilizacyjne antagonizmy (choć myśl o wojnie i walce nie jest mu wcale obca), zastępując je wielokulturowością, która rozkwita właśnie dzięki globalizacji oraz uznaniu prymatu religii i gospodarki. Dlatego w narracji amerykańskiej obecne są nieustanne odwołania do wolności, którą trzeba promować na całym świecie, zwalczając siedliska jej fanatycznych wrogów, za jedyną broń mających terror i przemoc. Główną ideą owego dyskursu staje się mesjanizm, charakterystyczny rys amerykańskiego nacjonalizmu, który w odróżnieniu od nacjonalizmu europejskiego, zawsze nacechowany był silnie pierwiastkiem religijnym²⁹.

²⁶ R. Zenderowski, *Religia w teoriach stosunków międzynarodowych*, w: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014, s. 567.

²⁷ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2007, ss. 40-42.

²⁸ B. Drwęski, *Religia i laicyzm jako obszary walki politycznej wielkich mocarstw*, „Przegląd Religioznawczy” 3(257)/2015, s. 16.

²⁹ G. Corm, *Religia...*, s. 42.

Formą antyświeceniowej reakcji na globalizację jest dżihad, który w alternatywnym ujęciu Benjamina Barbera pozycjonowany jest jako przeciwnik McŚwiata³⁰. Istotą takiej aktywności jest wpływ zmian ekonomicznych i technologicznych oraz wzrastających współzależności, które nie pozostawiają wspólnotom czasu na adaptację kulturową. Stąd dwie sprzeczne tendencje. Z jednej strony laicyzacja, standaryzacja i pewna korozja samoidentyfikacji wobec intensywności interakcji kulturalnych, wzrastającej komercjalizacji dóbr i usług kulturalnych, a także powielanie wzorów ograniczające kreatywność i innowacyjność kulturalną, a z drugiej – proces indygenizacji (urdzennienia), tzn. pojawiania się programów polityczno-kulturowych wśród ludności rdzennej, regionalnej, emigrantów i grup narodowościowych, potwierdzających ich tożsamość na arenie globalnej. Neoliberalna globalizacja tworzy rzesze bezrobotnych, bez przydziału, zbędnych, zasilających slumsy i getta wielkich metropolii. Zamiast pomocy następuje polityka kryminalizacji biedy, która często koreluje z etnosem, prowokując tendencje rewitalizacji partykularyzmów narodowych, etnicznych, religijnych, niekiedy regionalnych³¹. Jednak, podobnie do fundamentalizmu religijnego państw zachodnich, terroryzm islamski nie rozwija wizji alternatywnej wobec procesów neoliberalnej globalizacji. Cechą Al-Kaidy i jej następców jest brak jakiejkolwiek refleksji nad kwestią imperium, imperializmu czy choćby rewolucji. Dlatego „wydaje się, że bardziej niż alternatywą dla imperium amerykańskiego Al-Kaida jest jego dopełnieniem: ze swoją nihilistyczną, estetyczną i mistyczną koncepcją oporu poprzez »propagandę aktów« Al-Kaida żywi swojego przeciwnika o formie nieograniczonej, wszechobecnej, manichejskiej „wojny z terroryzmem”³². Jej współczesną kontynuacją ideologiczno-polityczną jest tzw. Państwo Islamskie³³.

* * *

³⁰ B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2001.

³¹ Zob. G. Michałowska, *Dyferencjacja cywilizacyjno – kulturowa świata a jedność porządku międzynarodowego*, w: J. Symonides (red.), *Świat wobec współczesnych wyzwań i zagrożeń*, Warszawa 2010, s. 52.

³² A. Colás, *Imperium*, Warszawa 2008, ss. 233-234.

³³ Postmoderniści wymiar tego bytu politycznego opisuje Slavoj Žižek: „Znane zdjęcie przywódcy ISIS Bagdadiego [Abu Bakra al-Baghdadiego – G.C.] z dobrym szwajcarskim zegarkiem na ręku jest symbolem tego państwa: ISIS doskonale orientuje się w propagandzie internetowej, transakcjach finansowych itd., chociaż jego ultranowoczesne praktyki stosowane są do propagowania ideologiczno-politycznej wizji, która nie tyle jest konserwatywna, ile desperacko próbuje wyznaczyć ściśle, hierarchiczne ograniczenia – głównie w sferze religii, edukacji i seksualności”. http://wyborcza.pl/magazyn/1,143550,17367937,Zizek_Nadchodzi_nowe_sredniowiecze.html (12.06.2016). Zob. B. Hall, *ISIS. Państwo Islamskie*, Warszawa 2015; H. Benjamin, *ISIS. Państwo Islamskie. Brutalne początki armii terrorystów*, Warszawa 2015; H. Olivier, F. de La Neuville Thomas, *Państwo Islamskie. Geneza nowego kalifatu*, Warszawa 2015; A. Wejkszner, *Państwo Islamskie. Narodziny nowego kalifatu?*, Warszawa 2016.

We współczesnej globalizacji elementy religijne są obecne w formie schematów poznawczych inkorporowanych do ideologii, polityki i ekonomii. Pomimo świeckiego czynnika, leżącego u podstaw globalizacji, wpisanej w niej racjonalizacji, indywidualizacji i odrzucenia dominacji tradycyjnych instytucji religijnych w kształtowaniu życia społecznego, elementy religijne są wykorzystywane dla uzasadniania nowych hierarchii, nierówności społecznych oraz podziałów geopolitycznych w przestrzeni międzynarodowej. Ich podstawą jest alienacja ekonomii w stawaniu się cywilizacji, której unaocznieniem jest działalność korporacji transnarodowych.

Gracjan Cimek – RELIGIOUS ELEMENTS IN THE POLITICAL AND ECONOMIC ASPECTS OF GLOBALIZATION

In contemporary globalization religious elements are present in the form of cognitive schemas incorporated into ideology, politics and economics. Despite the secular factor underlying globalization, entered in the rationalization, individualization and the rejection of the domination of traditional religious institutions in shaping social life, religious elements are used to justify the new hierarchy, inequality, social and geopolitical divisions in the international sphere. Their base is the alienation of the economy in becoming a civilization, which illustrate the activities of transnational corporations.

PAWEŁ KUSIAK

Akademia Marynarki Wojennej

Ideowo-polityczne oblicze X Zjazdu Gnieźnieńskiego

Współczesne Zjazdy Gnieźnieńskie to organizowane pod patronatem Kościoła katolickiego w Polsce kongresy międzynarodowe. Nawiązują one do tradycji Zjazdu Gnieźnieńskiego z roku 1000¹. W założeniu stanowić mają miejsce spotkań chrześcijan (głównie z Europy Środkowo-Wschodniej) oraz forum ekumenicznego i międzyreligijnego dialogu (oficjalnie adresowane są jednak także do osób niewierzących). Częstymi gośćmi Zjazdów są hierarchowie Kościoła katolickiego i innych wyznań, głowy państw oraz wybitni przedstawiciele życia publicznego². Wydarzenie odbywa się w nieregular-

¹ Współczesna historiografia uznaje, że Zjazd Gnieźnieński z roku 1000 miał doniosłe znaczenie dla historii Polski. Doszło wtedy do spotkania władcy niemieckiego, cesarza Ottona III (980-1002) i władcy Polski, księcia Bolesława Chrobrego (967-1025). Cesarz przybył do Gniezna w ramach pielgrzymki do grobu św. Wojciecha (ok. 956-997). Politycznym celem Ottona III było utworzenie uniwersalistycznego cesarstwa, którego część stanowiłaby słowiańszczyzna. Efektem Zjazdu było utworzenie w Gnieźnie pierwszej metropolii oraz nowych podległych jej biskupstw w Krakowie, Kołobrzegu i Wrocławiu (wcześniej istniało tylko biskupstwo w Poznaniu). Zob. J. Kłoczowski, C. Pest, W. Polak (red.), *Milenium synodu-zjazdu gnieźnieńskiego*, Lublin 2001; R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 455; A. W. Mikołajczak, *Myśli europejskie*, Poznań 2001, s. 179.

² Od chwili odnowienia odbyło się dziewięć Zjazdów Gnieźnieńskich, odpowiednio w latach: 1997, 2000, 2003, 2004, 2005, 2007, 2010, 2012, 2016. Gościem Zjazdu w 1997 r. był papież Jan Paweł II. Ponadto w różnych latach uświetniły go swoją obecnością głowy takich państw, jak: Czechy, Litwa, Niemcy, Polska, Słowacja, Ukraina, Węgry. Spośród polskich prezydentów, w różnych latach, udział w Zjazdach wzięli: Aleksander Kwaśniewski, Lech Kaczyński, Bronisław Komorowski i Andrzej Duda. Por. II-IX Zjazd Gnieźnieński, Oficjalna strona internetowa Zjazdów Gnieźnieńskich: <http://zjazd.org/zjazd/idea-zjazdu/> [16.05.2016]. Na temat poszczególnych Zjazdów Gnieźnieńskich w latach 1997-2012. Zob. A. Boniecki, *Świadectwo obecności. Piąty Zjazd Gnieźnieński*, „Tygodnik Powszechny” 12/2004, s. 2; K. Boruń (red.), *Europa dialogu: być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński*, Gniezno, 16-18 września 2005, Gniezno 2005, 266 s.; N. Jackowska, *IV Zjazd Gnieźnieński*, „Przegląd Zachodni” 3/2003, ss. 256-258; N. Jackowska, *Odrodzenie chrześcijaństwa w zjednoczonej Europie? V Zjazd Gnieźnieński*, „Europa Ducha”,

nych, rocznych lub kilkuletnich odstępach. Pierwszy współczesny Zjazd Gnieźnieński (symbolicznie nazwany drugim) odbył się w roku 1997 z okazji tysięcznej rocznicy śmierci św. Wojciecha (ur. ok. 956, zm. 997). Głównym podejmowanym w ramach odnowionych Zjazdów Gnieźnieńskich tematem jest przyszłość Kościoła katolickiego oraz Europy i państw europejskich.

X Zjazd Gnieźnieński trwał od 11 do 13 marca 2016 r. Podmiotem organizującym wydarzenie była działająca przy Archidiecezji Gnieźnieńskiej Fundacja św. Wojciecha Adalberta. W gronie współorganizatorów znalazło się zaś: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Narodowe Centrum Kultury oraz portal internetowy Chrzest966.pl. Zjazd Odbył się pod hasłem „Europa nowych początków. Wyzwalająca moc chrześcijaństwa”. Spośród hierarchów Kościoła katolickiego w Polsce, w wydarzeniu wzięli udział m.in.: abp Wojciech Polak (Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński i Prymas Polski), abp Stanisław Gądecki (Arcybiskup Metropolita Poznański i Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski), kard. Kazimierz Nycz (Arcybiskup Metropolita Warszawski), abp Henryk Muszyński (Prymas Polski w latach 2009–2010, Arcybiskup Senior Archidiecezji Gnieźnieńskiej), bp Michał Janocha (Biskup Pomocniczy Warszawski), bp Grzegorz Ryś (Biskup Pomocniczy Krakowski) oraz bp Krzysztof Zadarko (Biskup pomocniczy koszalińsko-kołobrzeski). Ponadto, w Zjeździe wzięli udział: abp Celestino Migliore (Nuncjusz Apostolski w Polsce), kard. Luis Antonio Tagle (Arcybiskup Manili) oraz abp Matteo Maria Zuppi (Arcybiskup Bolonii). Do najważniejszych reprezentantów pozostałych Kościołów chrześcijańskich należeli: bp Marcin Hintz (Kościół EwangelickoAugsburski), abp Jeremiasz (Prawosławny Arcybiskup Wrocławski i Szczeciński, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej) oraz abp Światosław Szewczuk (Arcybiskup Większy Kijowsko-Halicki, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego).

Każdy z odnowionych Zjazdów Gnieźnieńskich odbywał się w atmosferze pod wieloma względami szczególnej, zwykle stanowiąc uświetnienie obchodów wyjątkowo ważnej dla Kościoła rocznicy tudzież wydarzenia międzynarodowego. Nie inaczej było w roku 2016. X Zjazd Gnieźnieński był

„Przegląd Zachodni” 3/2004, ss. 292-295; G. Koczorowska, *Drugi Zjazd Gnieźnieński – Gniezno 2000*, „Kronika Wielkopolski” 3/2000, ss. 5-11; G. Koczorowska, *V Zjazd Gnieźnieński*, „Kronika Wielkopolski” 3/2004, ss. 144-148; G. Koczorowska, *VII Zjazd Gnieźnieński*, „Kronika Wielkopolska” 3/2007, ss. 155-160; M. Kindziuk, *Przywróćmy ducha Europie. V Zjazd Gnieźnieński*, „Niedziela” 13/2004, s. 12; A.W. Mikołajczak (red.), *Gniezno na europejskim szlaku milenijnym 1997 i 2000 (studia i materiały)*, Gniezno 2002, s. 179; G. Pac, *VI Zjazd Gnieźnieński. Europa dialogu: być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie*, 16-18 września 2005, „Paedagogia Christiana” 2(16)/2005, ss. 233-237; G. Pac, *Wciąż do przodu. VI Zjazd Gnieźnieński*, 16-18 września 2005, „Tygodnik Powszechny” 40/2005, s. 11; S. Pamuła, *Drugi Zjazd Gnieźnieński w polskiej prasie*, „Prace Naukowe. Pedagogika” t. 8/10, 1999/2001, ss. 225-240; J. Pękała (red.), „*Europa Ducha. Chrześcijaństwo w procesie integracji europejskiej*”. Gniezno 12-14 marca 2004, Gniezno 2004, s. 65; G. Polak, *VII Zjazd Gnieźnieński*. Gniezno, 15-17 czerwca 2007, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1/2/2007, ss. 183-186; *Quo vadis Europa?* IV Zjazd Gnieźnieński, Gniezno 15 i 16 marca 2003 roku, „Znaki Nowych Czasów” 4/2003, ss. 50-66.

pierwszym z cyklu dużych organizowanych przez Kościół (lub pod jego patronatem) wydarzeń wpisujących się w obchody 1050. rocznicy chrztu Polski. Niewątpliwy wpływ na jego przebieg, interpretację podejmowanych w trakcie obrad tematów oraz atmosferę dyskusji miały także sytuacja w Polsce, w Unii Europejskiej oraz na świecie. W chwili gdy niniejszy tekst jest pisany, trudno jest określić historyczne znaczenie poszczególnych wydarzeń, gdyż wiele procesów ciągle trwa. Niemniej należy zauważyć, że poza celebrowaną przy okazji Zjazdu rocznicą, na jego intelektualną atmosferę wpływ miały następujące czynniki: (1) kryzys migracyjny w Europie, (2) wojna na Ukrainie, (3) wojna w Syrii, (4) wybory prezydenckie i parlamentarne w Polsce.

Deklaracja programowa

Pierwszym z grona ważnych dokumentów związanych z X Zjazdem Gnieźnieńskim jest dotycząca wydarzenia Deklaracja programowa. Została ona opublikowana na kilka miesięcy przed samym Zjazdem. Stanowi ona komunikat na temat głównych kierunków ideowych Zjazdu.

Autorzy Deklaracji Programowej X Zjazdu Gnieźnieńskiego uzasadniali wybór tytułu wydarzenia, odwołując się do dwóch argumentów, które odpowiednio określić można jako historyczny i współczesny. Pierwszy – historyczny – mówi o tym, że Chrzest Polski w istocie należy interpretować jako początek jej historii oraz członkostwa w rodzinie narodów europejskich. Autorzy Deklaracji odrzucili stanowisko, jakoby chrzest dotyczyć miał tylko księcia Mieszka (ur. 922-945 – zm. 992) oraz jego dworu. Nie wdając się w historyczny spór o bezpośrednie skutki tego wydarzenia, stanęli na stanowisku, że był to rzeczywisty początek rozwoju chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Drugi uzasadniający wybór tematu argument – współczesny – zakłada, że dzisiejszy Kościół, Polska oraz Europa znalazły się w kryzysie i potrzebują duchowej odnowy. Odnośnie do Kościoła, preludium do wspomnianej odnowy stanowić ma rachunek sumienia i powrót do chrześcijańskich źródeł. W praktyce przejawiać ma się to rozwojem Kościoła misyjnego, wychodzącego na egzystencjalne peryferia współczesnego świata. Autorzy Deklaracji podkreślają, że jest to jedna z głównych idei pontyfikatu papieża Franciszka³. W kontekście polskim zwrócono natomiast uwagę na kryzys społeczny, związany z wyczerpaniem potencjału modernizacyjnego, który

³ Dokumentem papieskim, do którego można odwoływać się, poszukując sposobu rozumienia przez papieża Franciszka idei Kościoła misyjnego, jest np. *adhortacja Evangelii gaudium*. Zob. Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie*, Oficjalny Serwis Stolicy Apostolskiej, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [12.03.2016].

warunkował rozwój naszego kraju przez ostatnie 26 lat. Odnośnie do Europy, ale wyraźnie rozumianej jako Unia Europejska, Autorzy Deklaracji zauważyli, że nie posiada ona obecnie wizji, która umożliwiłaby rozwiązanie jej wewnętrznych i zewnętrznych problemów. W tym kontekście jako przejaw kryzysu wskazano obawy przed przybywającymi do Europy przybyszami. Mówiąc o krajach Europy znajdujących się poza UE, konkretnie w Europie Wschodniej, podkreślono, że od chwili rozpadu Związku Radzieckiego ciągle trwa tam proces zdobywania wolności. Jako argument potwierdzający tą tezę przywołano wydarzenia, które miały miejsce w roku 2014 na Ukrainie („kijowski Majdan”)⁴.

Odnosząc się do argumentacji uzasadniającej wybór tytułu X Zjazdu Gnieźnieńskiego, należy zauważyć, że w sposób ogólnikowy dotyka ona wielu kwestii. Nie należy dziwić się Autorom, że rozpoczęli od przytoczenia tezy mówiącej o tym, że wraz z chrztem rozpoczyna się historia Polski oraz jej bytność w rodzinie narodów europejskich. Przyjęcie takiego założenia prowadzi do niewątpliwie pożądanego z punktu widzenia Kościoła konkluzji, że chrześcijaństwo i Polska (czy też polskość) stanowią fenomeny trwale ze sobą związane. Kolejny argument przytoczony w Deklaracji odnosi się do współczesnego kryzysu Kościoła, Polski i Europy. Odwołanie do tego typu perspektywy wydaje się również zrozumiałe. Sytuuje ono Kościół w roli aktywnego uczestnika wielkiej dyskusji wokół problemu kryzysu kulturowo-cywilizacyjnej tożsamości⁵.

W powyższym kontekście należy także odnieść się do szczegółowych argumentów uzasadniających zawartą w Deklaracji tezę mówiącą o tym, że Kościół, Polska i Europa potrzebują nowego początku. Zauważyć należy, iż mają one bardzo różny stopień ogólności. Odnośnie do Kościoła zwrócono uwagę, że potrzebuje on odnowy przede wszystkim w obszarze duszpasterskim, na co lekarstwem ma być realizacja idei papieża Franciszka. Niewątpliwie trudno zgodzić się, że jest to jedyna słabość tej instytucji, choć na pewno jest to problem często podnoszony i dyskutowany. W kontekście Polski i Europy autorzy Deklaracji uciekli się do analizy dużo bardziej całościowej. Odnośnie do Polski Dokument mówi o problemie związanym z brakiem potencjału

⁴ Por. Deklaracja programowa X Zjazdu Gnieźnieńskiego, w: Przewodnik Uczestnika. X Zjazd Gnieźnieński, b.m.w., b.d.w., s. 5-7, <http://zjazd.org/wp-content/uploads/2015/08/przewodnik-srodek-pl-www-1.pdf> [22.04.2016].

⁵ Dyskusja dotycząca kryzysu cywilizacji zachodniej toczna jest od dziesięcioleci. Za jej symboliczny początek uznaje się publikację w 1917 r. książki Oswalda Spenglera pt. *Der Untergang des Abendlandes* tłumaczoną zazwyczaj jako *Zmierzch Zachodu*. Do innych głośniejszych prac na ten temat zaliczyć można książki m.in. José Ortega y Gasset, Samuela P. Huntingtona czy Francisca Fukuyamy. Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2014, s. 450; J. Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Zakrzewo 2016, s. 285; S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2005, s. 571; F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków, s. 319.

rozwojowego, wspomniana odnowa najbardziej potrzebna ma być właśnie w tym obszarze. W kontekście Europy wspomniano zaś o szeroko pojętym kryzysie idei zjednoczeniowych. Niewątpliwą historyczną słuszość doboru tego argumentu potwierdził mający miejsce kilka miesięcy później Brexit⁶. Warto zwrócić uwagę, że przywołano także jeden bardzo konkrety europejski problem, jakim jest zjawisko wielkich ruchów migracyjnych. Temat powracał również później, w trakcie obrad zjazdowych, co dowodzi, jak bardzo dużo uwagi przywiązuje do tego zjawiska współczesny Kościół.

Podsumowując, Deklaracja Programowa X Zjazdu Gnieźnieńskiego jest dokumentem bogatym w idee i polityczne przesłania. W jednoznaczny sposób sugeruje ona, że chrześcijaństwo jako religia a Kościół jako reprezentująca je instytucja są we współczesnej Polsce i Europie niezbędne do przezwyciężenia istniejących problemów politycznych. Niewątpliwie jednak, dla pełniejszego odczytania Deklaracji, konieczna jest lektura jej w korespondencji z dokumentem Przesłania X Zjazdu Gnieźnieńskiego, które zostały ogłoszone ostatniego dnia Kongresu.

Wystąpienie Prymasa Polski abp Wojciecha Polaka

Kolejnym godnym uwagi źródłem rzucającym światło na problem ideowo-politycznego oblicza X Zjazdu Gnieźnieńskiego jest wystąpienie abp Polaka. Było to pierwsze spośród ważnych przemówień hierarchów Kościoła katolickiego wygłoszonych przy okazji Zjazdu. Wystąpienie Prymasa zostało wygłoszone, rzecz jasna, przy okazji otwarcia wydarzenia.

W swoim przemówieniu abp W. Polak skupił się na dwóch kwestiach: związku chrześcijaństwa z wolnością oraz jego wpływie na kształt tożsamości europejskiej⁷. W kontekście pierwszego problemu Prymas przedstawił pogląd, że chrzest jest fundamentem wolności. Przekaz dodatkowo wzmocnił odwołaniem do Karola Wojtyły i cytatem z jego listu do „Tygodnika Powszechnego”. Odnosnie do drugiego zagadnienia podkreślił, że chrzest stanowi wciąż zasadniczy, choć często zapomniany, element tożsamości europejskiej. Arcybiskup Polak w tym kontekście ponownie odwołał się do autorytetu Jana Pawła II, przywołując jego słowa z 1997 r., wygłoszone w trakcie pierwszego z odnowionych Zjazdów Gnieźnieńskich. Papież zauważył wtedy, że brak

⁶ „Brexit” to potoczna nazwa procesu opuszczania przez Wielką Brytanię struktur Unii Europejskiej, zapoczątkowanego przez referendum w czerwcu 2016 r. W referendum, które nie miało formy wiążącej dla brytyjskiego rządu, głosowało 72,2% uprawnionych, spośród których 51,89% opowiedziało się za opuszczeniem Unii Europejskiej przez Wielką Brytanię.

⁷ W. Polak, *X Zjazd Gnieźnieński – słowo powitania Prymasa Polski abp. Wojciecha Polaka*, Oficjalny serwis Konferencji Episkopatu Polski, <http://episkopat.pl/x-zjazd-gnieznienski-slowo-powitania-prymasa-polski-abp-wojciecha-polaka> [23.11.2016].

duchowej jedności Europy spowodowany jest kryzysem chrześcijańskiej samoświadomości. Jako zadanie dla chrześcijan wskazał zaś odbudowanie tej więzi w dialogu z innymi tradycjami i kulturami⁸. W tym kontekście Prymas stwierdził, że właśnie do wspomnianego procesu odbudowy więzi Europy z jej chrześcijańską tradycją nawiązuje postulat odnowy ujęty w hasle obecnego Zjazdu – „Europa nowych początków. Wyzwalająca moc chrześcijaństwa”. Początek apb Polak interpretuje tu w sensie ewangelicznym. Wyraźnie zaznacza, że nie chodzi tu o tworzenie nowych projektów politycznych, ekonomicznych czy społecznych. Celem Zjazdu Gnieźnieńskiego ma być zainicjowanie, mającego swe źródło w chrzcie, odrodzenia indywidualnej wiary.

Odnosząc się do wystąpienia Prymasa należy zauważyć, że duża jego część utrzymana była w tonie podobnym do dokumentów Deklaracji Programowej. Przyczyn przyjętego jako aksjomat faktu, że Europa znajduje się w kryzysie, Prymas upatruje w odejściu jej od chrześcijańskich korzeni. Diagnoza ta nie jest nowa. Prawdopodobnie najszerzej tezę tę rozwinął w swoich pracach kard. Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI⁹. Niewątpliwie konkluzja taka jest z punktu widzenia Kościoła korzystna, gdyż legitymizuje jego rolę jako najważniejszej instytucji, która jest w stanie pomóc Europie przezwyciężyć jej problemy. Nie można się jednak zgodzić z tezą Prymasa, że celem Zjazdu nie jest tworzenie nowych projektów politycznych, ekonomicznych lub społecznych. Kluczem w tym kontekście jest sposób definiowania pojęcia „polityka”. Jeśli ująć je redukcjonistycznie, np. jedynie jako bezpośrednie sprawowanie władzy, to oczywiście w takim sensie X Zjazd Gnieźnieński nie ma wymiaru politycznego lub jest on bardzo niewielki. Tego rodzaju sposób definiowania znany i obecny jest w dyskursie naukowym¹⁰. Niemniej autor niniejszego artykułu zgadza się z jego krytykami, którzy akcentują, że tego rodzaju definicje mają charakter niepełny, gdyż władza ma w stosunkach społecznych wieloraki, w tym niepolityczny charakter. Ponadto, ujęcia takie ignorują odpowiedź na pytanie, czym jest sama władza¹¹. Jeśli przyjąć definicję polityki jako dziedziny ludzkiej aktywności, której celem jest znoszenie sprzeczności i uzgadnianie zachowań współzależnych, nieuchronną jest również konkluzja, że X Zjazd Gnieźnieński miał wymiar polityczny.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha*, Gnieźno, 3.06.1997, Portal Opoka, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/gniezno_03061997.html [11.05.2016].

⁹ Zob. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001; J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 120; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 141.

¹⁰ Zob. M. Kolczyński, J. Sztumski, *Marketing polityczny*, Katowice 2003, s. 88; E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 2001, s. 208.

¹¹ M. Gulczyński, *Nauka o polityce*, Warszawa 2007, ss. 30-31.

Wystąpienie kard. Kazimierza Nycza

Jednym z najważniejszych, z punktu widzenia problematyki społeczno-politycznej, wystąpień plenarnych w trakcie X Zjazdu Gnieźnieńskiego, był referat kard. Nycza pt. *Otwarte drzwi Kościoła*. Znaczną jego część Hierarcha poświęcił dotyczącemu Europę problemowi wielkich ruchów migracyjnych. Wygłoszone przez niego wystąpienie należy uważać za ważne, gdyż nie ogranicza się ono jedynie do ogólnych sformułowań i moralnych apeli. Metropolita Warszawski nie uciekł w nim od refleksji o charakterze systemowym. Rozważania należy uznać za ważną próbę ustosunkowania się przez Kościół w Polsce do problemu związanego z poszukiwaniem politycznej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Unia Europejska ma zmierzyć się z wielkim cywilizacyjnym wyzwaniem, jakie stanowi bezprecedensowy z punktu widzenia ostatnich stuleci napływ uchodźców i emigrantów ekonomicznych¹².

Refleksję na temat wielkich ruchów migracyjnych kard. Nycz rozpoczął od uwag teologicznych odnośnie do stosunku chrześcijan do obcych. Biskup podkreślił wpisany w nauczanie Kościoła katolickiego wymóg życzliwości wobec drugiego człowieka. Zauważył także, że zasada ta nie traci na ważności niezależnie od pochodzenia i religii ludzi, wobec których ma być stosowana. Zdaniem Kardynała należy ponadto pamiętać, że poza bezdyskusyjną chrześcijańską koniecznością udzielenia pomocy będącemu w potrzebie bliźniemu, należy mieć również na uwadze sposób, w jaki pomoc ta zostaje udzielona. W tym kontekście metropolita warszawski przywołuje ewangeliczną figurę Samarytanina, którego nauczanie Kościoła nakazuje traktować jako symbol człowieka pomagającego obcemu w potrzebie. Rozważania swe, dotyczące minimalnych moralnych obowiązków chrześcijanina, kard. Nycz kończy praktycznym, adresowanym do wiernych nakazem, mówiącym o tym, że w razie potrzeby winni oni udzielić pomocy uchodźcom: „Jeśli więc pewnego dnia biskup zadzwoni i powie, że nie ma gdzie ulokować rodziny uchodźców, nie powinniśmy się targować”¹³.

Ważnym, wspomnianym już wcześniej aspektem omawianego wystąpienia kard. Nycza jest to, że hierarcha nie ogranicza się jedynie do apelu o cha-

¹² Według instytucji Frontex (Europejska Agencja Zarządzania Współpracą Operacyjną na Zewnętrznych Granicach Państw Członkowskich Unii Europejskiej), która zajmuje się zbieraniem danych dotyczących liczby nielegalnych przekroczeń granicy zewnętrznej Unii Europejskiej, do października 2015 r. odnotowano 1 236 887 takich przypadków; dla porównania w roku 2014 odnotowano ich 282 000. Por. *Dane na temat migrantów i uchodźców w Europie*, „Biuletyn Migracyjny”, <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/53-grudzien-2015/dane-na-temat-migrantow-i-uchodzcow-w-europie> [12.10.2016].

¹³ K. Nycz, *Otwarte drzwi Kościoła. Referatu kard. Kazimierza Nycza, wygłoszonego podczas X Zjazdu Gnieźnieńskiego*, Portal wiara.pl, <http://kosciol.wiara.pl/doc/3027319.Otwarte-drzwi-Kosciola> [22.11.2016].

rakterze moralnym i propozycji prostych, jedynie reaktywnych rozwiązań kryzysu migracyjnego. Metropolita warszawski wyraźnie próbuje również zainicjować szerszą dyskusję systemową, dotyczącą wypracowania modelu radzenia sobie z problemem wielkich ruchów migracyjnych. Zastanawia się on nad możliwością i ewentualną użytecznością zastosowania w podejściu do uchodźców i migrantów starotestamentowego rozróżnienia na przybyszów chwilowych i osiadłych¹⁴. Biskup proponuje, żeby w przypadku emigrantów, którzy uznani zostali za osiadłych, ustalone były minimalne warunki integracyjne i asymilacyjne. W praktyce oznaczałoby to, że społeczność przyjmująca określałaby katalog zasad, które przybysze musieliby bezwarunkowo uznać, aby móc funkcjonować w danej wspólnocie. Zdaniem Arcybiskupa przyjęcie tego rodzaju stanowiska wobec problemu wielkich ruchów migracyjnych jest konieczne, gdyż tylko na takim gruncie możliwa jest realizacja wskazań papieża Franciszka¹⁵. Pozostawienie kwestii zasad przysposabiania migrantów do funkcjonowania w ramach społeczeństw przyjmujących niedoprecyzowaną, zdaniem kard. Nycza, grozi instrumentalnym wypaczaniem nauki Papieża oraz praktycznym odejściem od Ewangelii.

Obok nakreślonej przez siebie wizji, wokół której można budować konkretny system radzenia sobie przez społeczeństwa europejskie z problemem uchodźców i emigrantów, kard. Nycz wskazał także, kto jego zdaniem za realizację takiego projektu jest politycznie odpowiedzialny. Uważa on, że to na barkach rządów poszczególnych państw Unii Europejskiej oraz administracji Wspólnoty spoczywa zadanie wypracowania rozwiązania kryzysu migracyjnego. Metropolita warszawski podkreśla przy tym, że budowanie narracji sugerującej, iż główną przyczyną trudności związanych z rozwiązaniem kryzysu jest nieczułość zwykłych obywateli, jest formą emocjonalnego szantażu. Hierarcha podkreśla, że to politycy są odpowiedzialni za wypracowanie rozwiązań omawianych problemów i to oni powinni być z tego później rozliczani¹⁶.

W kontekście rozważań nad problematyką imigrantów i uchodźców we współczesnej Europie kard. Nycz poruszył także zagadnienie wolności religijnej i kwestii łączenia rodzin. Hierarcha przypominał, że prawa te są szczególnie dla Kościoła ważne oraz że będzie on ich bronił również odnośnie do uchodźców i migrantów. Metropolita Warszawski wyraźnie zaznaczył, że oczekiwanie od kogoś zmiany religii tudzież odstąpienia od przestrzegania

¹⁴ Kard. K. Nycz mówi o fragmencie Księgi Kapłańskiej, który brzmi: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysze, nie będziecie go uciskać. Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003, Kpł 19,32-34.

¹⁵ Stosunek do problemu wielkich ruchów migracyjnych papież Franciszek wyartykułował m.in. w Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy w 2014 roku, w którym mówił: <http://papiez.wiara.pl/doc/1718564.Migranci-i-uchodzcy-ku-lepszemu-swiatu> [13.10.2016].

¹⁶ Por. K. Nycz, *Otwarte drzwi Kościoła...*, cyt. wyd.

swych obyczajów jest czymś niestosownym. Stwierdzenie to Kardynał uzupełnił jednak sugestią, że prawa te nie mają charakteru absolutnego i w sytuacji, kiedy naruszany jest porządek publiczny, mogą one podlegać pewnym ograniczeniom. W podobnym legalistycznym tonie Biskup przypomina też, że wszelkie formy różnicowania obywatelstwa są niedopuszczalne. Uważa on, że uchodźca czy też imigrant z chwilą otrzymania obywatelstwa danego kraju ma prawo dążyć do przebudowy jego porządku politycznego zgodnie z wyznawanymi przez siebie wartościami. Niemniej musi robić to w zgodzie z obowiązującym prawem¹⁷.

Kolejnym aspektem związanym z problemem wielkich ruchów migracyjnych, jaki podjął kard. Nycz jest zagadnienie ich wpływu na kulturę. Zauważa on, że w mikroskali, oddziaływanie migrantów na kulturę przyjmującą jest minimalne. Inaczej jest w przypadku ruchów masowych, gdyż każda kultura ma ograniczone zdolności absorpcji. Metropolita warszawski jest zdania, że współczesna, znajdująca się w kryzysie Europa, posiada bardzo ograniczone możliwości przyjmowania przedstawicieli innych kultur i religii. Jako dowód przedstawionej przez siebie tezy przytacza on argument, że największa radykalizacja wyznawców islamu w Europie ma miejsce w drugim lub trzecim pokoleniu. W tym kontekście Kardynał podkreśla, że o ile niechęć do migrantów powodowaną ksenofobią czy też związaną z ignorancją oraz strachem należy potępić, o tyle nie można zignorować głosów zgłaszających zastrzeżenia do bieżącej polityki migracyjnej Unii Europejskiej. Swoje stanowisko w omawianej kwestii kard. Nycz podsumowuje słowami, które prezentuje jako głos krytyków obecnej polityki europejskiej: „[...] czym innym jest niechęć, a czym innym rozsądek, czym innym współczucie, a czym innym zwykła naiwność”¹⁸.

Podsumowując swe rozważania dotyczące dręczącego Europę kryzysu migracyjnego, kard. Nycz zarysował dwa bieguny, wokół których formułowane są zasadnicze obecne w dyskusji stanowiska. Pierwszy wiąże się z ideą zamknięcia na przybyszów z zewnątrz, obojętnością na ich problemy a czasem nawet nienawiścią; drugi dotyczy zaś krytycznej refleksji wobec potencjalnie nieodpowiedzialnej polityki nieodpowiedzialnego otwarcia się na migrantów, która może zaowocować w przyszłości konfliktami społecznymi. Metropolita Warszawski jest zdania, że obecnie dotkliwie odczuwamy brak opartej na miłosierdziu, ale jednocześnie odpowiedzialnej europejskiej polityki migracyjnej¹⁹.

Analizując główne elementy refleksji dotyczącej wielkich ruchów migracyjnych, jakie kard. Nycz zawarł w swoim referacie, należy zwrócić uwagę

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

na następujące kwestie: (1) przypomnienie moralnych minimów, które obowiązują każdego chrześcijanina; (2) propozycja systemowego rozróżnienia na przybyszów chwilowych i osiadłych, których celem jest integracja; (3) idea utworzenia przez wspólnoty przyjmujące katalogów zasad, których muszą przestrzegać przybysze chcący stać się ich częścią; (4) propozycję stworzenie kompleksowej polityki wobec uchodźców i emigrantów, za którą odpowiedzialne będą rządy poszczególnych państw UE oraz administracja Wspólnoty; (5) idea dopuszczająca ograniczenie praw przybyszów w sytuacji, gdy zagrożony jest porządek publiczny; (6) uwaga, że UE wyczerpała swój potencjał absorpcji reprezentantów innych kultur; (7) wyróżnienie dwóch przeciwstawnych biegunów, wokół których formułowane są różne stanowiska dotyczące wielkich ruchów migracyjnych.

Odnosząc się do głównych tez wystąpienia kard. Nycza, zauważyć należy, że fakt rozpoczęcia przez hierarchę rozważań od kwestii chrześcijańskich minimów moralnych można uznać za przesłankę wskazującą na to, jak współczesny Kościół widzi swoją rolę w polityce. Kościół instytucjonalny pragnie przede wszystkim oddziaływać w sferze metaopolityki, a samą politykę recenzować i oceniać. Potwierdza to także wskazanie przez Kardynała na państwa UE oraz na jej administrację jako na odpowiedzialnych za stworzenie polityki optymalnej z punktu widzenia rozwiązania kryzysu migracyjnego. Niemniej propozycję, aby uchodźcy dzieleni byli na tych, którzy przybyli czasowo i docelowo chcą powrócić do swego kraju, oraz na tych, którzy pragną stać się częścią europejskich społeczeństw, uznać można za *stricte* polityczną, gdyż rekomendującą konkretne rozwiązania prawne. W tym kontekście bardzo odważna i kontrowersyjna wydaje się idea, aby stworzyć katalogi zasad, które powinny być przez uchodźców i emigrantów zaakceptowane, jeśli ci chcą mieć możliwość integracji. Niewątpliwie, propozycja ta mogłaby być uznana za niezgodną z niektórymi standardami tolerancji, które wykluczają możliwość narzucania systemu wartości, postulując pozytywne odnoszenie się do cudzych poglądów, upodobań i czynów. Niemniej, rozważania takie nieuchronnie muszą prowadzić do pytania o granicę przejawów postaw tolerancyjnych. W tym kontekście pogląd kard. Nycza koresponduje z interpretacją, że granice tolerancji kończą się wraz z naruszeniem obowiązujących norm prawnych²⁰. Podobnie za kontrowersyjną może być uznana uwaga metropolity warszawskiego dotycząca wyczerpania kulturowego potencjału Europy. Bezsprzecznie jest ona nie do zaakceptowania dla zwolenników tezy, że emigracja przyczynia się do ubogacenia kultury europejskiej.

²⁰ Por. B. Sztumska, *Wychowawcze aspekty tolerancji*, w: S. Folaron (red.), *Humanistyczne podstawy tolerancji*, Częstochowa 1992, ss. 74-79.

Przesłanie X Zjazdu Gnieźnieńskiego

Ostatnim analizowanym w niniejszym artykule źródłem jest Przesłanie X Zjazdu Gnieźnieńskiego. Jak zauważono wcześniej, dokument ten stanowi w dużym stopniu dopełnienie Deklaracji Programowej. Widać, że w zamyśle autorów mają one stanowić jakby pytanie i odpowiedź, gdzie pytaniem jest Deklaracja, a odpowiedzią Przesłanie. Jeśli dokonamy analizy Przesłania X Zjazdu Gnieźnieńskiego według schematu problemowego zarysowanego w Deklaracji programowej, czyli w odniesieniu do pytań o historiozoficzne znaczenie chrztu Polski, role i zadania współczesnego Kościoła oraz znaczenie chrześcijaństwa we współczesnej Polsce i Europie, z jednej strony zyskamy ostateczne potwierdzenie tezy o synergii obydwu dokumentów, z drugiej zaś zauważymy subtelne różnice pomiędzy niektórymi poruszonymi w dokumentach wątkami.

W Przesłaniu X Zjazdu Gnieźnieńskiego, podobnie jak w Deklaracji programowej, już na początku wyraźnie zaakcentowane zostało szczególne historyczno-kulturowe znaczenie Chrztu Polski. Autorzy ponownie przypominają, że wydarzenie to włączyło nasz kraj do wspólnoty *Christianitas*. Stwierdzono ponadto, że istotą tej formacji cywilizacyjno-kulturowej był humanizm oparty na kontemplacji Boga. Wyraźnie przytoczono także słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Gnieźnie w 1997 r., mówiące o tym, że istota tożsamości europejskiej jest zakorzeniona w chrześcijaństwie²¹. Dodatkowo, w kontekście Polski, w Przesłaniu postawiono tezę, że chrzest oraz trwanie w wierze pozwoliło na budowę Rzeczypospolitej jako państwa promującego ekumenizm, tolerancyjnego i szanującego wolność. Zwrócono uwagę, że kulturę Rzeczypospolitej przez wieki rozwijali przedstawiciele różnych nurtów chrześcijaństwa ale także żydzi, muzułmanie oraz niewierzący²².

Dalsza część Przesłania X Zjazdu Gnieźnieńskiego nie stanowi już jednak prostego rozwinięcia akapitów Deklaracji programowej. Autorzy dokumentu zrezygnowali z poruszania w Przesłaniu takiej kwestii, jak wyczerpanie się potencjału rozwojowego Polski. Zdecydowali się oni na ujęcie kondycji Kościoła oraz roli chrześcijaństwa w Polsce i Europie z trzech perspektyw, które w uproszczeniu możemy określić jako: filozoficzną, ekonomiczną i polityczną.

W sensie filozoficznym Kościół za pośrednictwem Przesłania usiłuje polemizować z tezą, że postęp cywilizacyjny jest równoznaczny z sekularyzacją. Jako alternatywa dla tej prawidłowości proponowana jest wizja mówiąca o tym, że nowoczesność budowana musi być na duchowych fundamentach.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia...* cyt. wyd.

²² Por. Przesłanie X Zjazdu Gnieźnieńskiego, Oficjalny serwis X Zjazdu Gnieźnieńskiego, <http://zjazd.org/przeslanie-x-zjazdu-gnieznienskiego/> [22.10.2016].

Odejsie od tej drogi ma owocować wieloma kryzysami i napięciami. O jakie konkretnie zjawiska chodzi, Przesłanie nie precyzuje, można jednak domniemywać, że mowa tu np. o konsumpcjonizmie, dekadencji oraz różnego rodzaju kryzysach tożsamościowych. W kontekście odrzucenia tezy o nieuchronności postępu sekularyzacji, w Przesłaniu przypomniano także o nieakceptowaniu przez Kościół idei determinizmu historycznego. Zauważono, że koncepcja ta sprzyja postępowi kontrkulturowej rewolucji przejawiającej się osłabieniem rodziny, relatywizacją płci oraz odejściem od trwałych wartości, które interpretowane są jako ograniczające. Warto także odnotować, że osobny fragment Przesłania został poświęcony rodzinie. Powtarza on stanowiącą trwały element nauczania Kościoła tezę dotyczącą jej obrony. Podkreślono w nim, że stanowi ona pierwotne środowisko, w którym człowiek uczy się relacji z innymi. Wystosowano ponadto apel o przekazanie Europie świadectwa dotyczącego małżeństwa i rodziny rozumianych jako fundamenty Kościoła i społeczeństwa.

Aspekt ekonomiczny rozwinięty został w przesłaniu za pośrednictwem odwołania do społecznych konsekwencji kryzysu finansowego. Zauważono, że nie można lekceważyć tego wydarzenia oraz unikać dyskusji na temat idei sprawiedliwego podziału dóbr. W tym kontekście przywołano fragment encykliki papieża Franciszka *Laudato si'* mówiący o tym, że w żaden sposób nie można usprawiedliwiać obojętności wobec spraw społecznych²³.

Ostatni, polityczny, a ściślej dotyczący polityki wymiar Przesłania, przejawia się w apelu do Kościołów oraz wspólnot chrześcijańskich o to, aby nie dały się one wciągnąć w bieżące spory polityczne. Podkreślono, że należy dążyć do tego, aby różnice zdań w obszarach polityki, ekonomii oraz kwestii społecznych nie były przeszkodą w realizacji idei dobra wspólnego. Stwierdzono także, że należy poszukiwać dialogu z osobami reprezentującymi odmienne poglądy, kierując się zasadą szacunku.

Na osobne omówienie, niejako poza zarysowaną perspektywą, zasługują dwa elementy Przesłania dotyczące problemu wielkich ruchów migracyjnych oraz sytuacji politycznej na Ukrainie. Obydwa fenomeny stanowią niewątpliwie jedno z największych wyzwań stojących przed współczesną Europą. Fakt, że pojawiają się one zarówno w Deklaracji programowej, jak i w Przesłaniu X Zjazdu Gnieźnieńskiego, dowodzi powagi, z jaką problemy te traktuje Kościół w Polsce.

²³ Mowa tu o słowach: „Trzeba umocnić świadomość, że jesteśmy jedną rodziną ludzką. Nie ma granic ani barier politycznych lub społecznych, które pozwalają nam na izolowanie się, i właśnie dlatego nie ma miejsca na globalizację obojętności”. Encyklika *Laudato si'* Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, Oficjalny serwis Stolicy Apostolskiej, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [11.06.2016].

Odnosnie do problemu wielkich ruchów migracyjnych autorzy dokumentu Przesłania X Zjazdu stwierdzają m.in., że należy dążyć do tego, aby spontanicznie okazywane uchodźcom czy emigrantom chrześcijańskie miłosierdzie nie stało się przedmiotem politycznych przetargów i kłótni. Na kartach dokumentu zaapelowano ponadto o wyzbycie się obojętności wobec cierpienia, niesprawiedliwości i krzywdy. Należy jednak zauważyć, że żadnego konkretnego apelu do władz Polski, innych państw czy też organów ponadpaństwowych nie sformułowano.

W kontekście sytuacji na Ukrainie w dokumencie Przesłania zaakcentowany zostaje punkt widzenia oparty na założeniu, że obywatele tego kraju toczą obecnie walkę o włączenie się do wspólnoty europejskiej. Autorzy dokumentu odwołują się ponadto do obecnej w dyskursie tezy, że wolność Polski jest trwale związana z wolnością Ukrainy²⁴. Dodatkowo, jako warunek budowy pokoju i rozwoju w Europie Wschodniej, wskazana zostaje konieczność współpracy katolików, grekokatolików, prawosławnych i wiernych Kościołów ewangelickich.

Podsumowanie

Uświatniający 1050. rocznicę chrztu Polski X Zjazd Gnieźnieński, z ideowo-politycznego punktu widzenia stanowił wydarzenie doniosłe. W wygłoszonych przy jego okazji wystąpieniach odbija się toczona w polskim Kościele dyskusja dotycząca przyszłości Polski i Europy. Z tez wypowiedzianych przez poszczególnych hierarchów wyłania się obraz opinii, jakie najważniejsi przedstawiciele Kościoła wyrażają wobec węzłowych kwestii społeczno-politycznych. Na ich podstawie można próbować oceniać i prognozować stosunek tej jednej z najważniejszych instytucji w Polsce do wielu, dotyczących nas wszystkich, zjawisk. W świetle przyjętej na potrzeby niniejszych rozważań definicji polityki stwierdzić także należy, że polityka i problemy polityczne stanowiły ważną część obrad zjazdowych.

Pierwsza spośród wyraźnie wyartykułowanych, mających swój wymiar polityczny tez zjazdowych dotyczy podkreślenia chrześcijańskiej tożsamości kultury polskiej (swoistej symbiozy państwa i Kościoła), chrześcijańskiej tożsamości Europy i apelu o powrót do chrześcijańskich wartości w życiu publicznym. Polityczność tych założeń przejawia się poprzez fakt wpisania w nie szczególnej historiozoficznej i moralnej legitymizacji Kościoła katolickiego do

²⁴ Powszechnie za autorów założenia, iż suwerenność Ukrainy, Litwy i Białorusi jest czynnikiem sprzyjającym niepodległości Rzeczypospolitej, natomiast zdominowanie tych krajów przez Rosję działa na rzecz ograniczenia polskiej suwerenności, uważani są Jerzy Giedroyc oraz Juliusz Mieroszewski. Zob. J. Mieroszewski, *Rosyjski „kompleks polski” i obszar ULB*, „Kultura” 9(324)/1973, ss. 3-14.

pełnienia roli arbitra konfliktów wewnętrznych oraz w procesie uzgadniania współzależnych zachowań. Można nawet pokusić się o interpretację, że sytuuje ona Kościół jako instytucję symetryczną względem instytucji państwa.

Kolejna z tez zjazdowych dotyczyła nierozzerwalnie związanej z polityką ekonomii. W kontekście polskim wygłoszono słowa krytyki dotyczące obowiązującego w naszym kraju paradygmatu ekonomicznego. W perspektywie międzynarodowej zaakcentowano zaś potrzebę przebudowy globalnej ekonomii w kierunku bardziej zrównoważonego podziału dóbr. Zauważyć jednak należy, że nie przywołano w tym kontekście żadnych konkretnych propozycji alternatywnych modeli rozwoju.

Trzecim ważnym (szczególnie szeroko rozwiniętym przez kard. Nycza) problemem podnoszonym w trakcie Zjazdu, było zagadnienie wielkich ruchów migracyjnych. Dokumenty i wystąpienia zjazdowe jednoznacznie skrytykowały politykę Unii Europejskiej oraz poszczególnych jej państw dotyczącą tego problemu. Niemniej widoczne jest to, że Kościół w Polsce dąży w tej kwestii do wypracowania stanowiska, które byłoby kompromisowe pomiędzy moralnym apelem o pomoc dla potrzebujących a akcentowaniem zagrożeń kulturowych. Na podstawie analizowanych źródeł można postawić tezę, że Kościół pragnąłby pełnić rolę arbitra wskazującego i recenzującego politykę migracyjną Unii Europejskiej. Zapewne dążyłby on także do stworzenia wokół niej ram, korzystnych z punktu widzenia ochrony kultury i wartości chrześcijańskich.

Ostatnią istotną kwestią jest fakt zwrócenia uwagi na konieczność wspomagania przez Unię Europejską politycznych przemian na Ukrainie. Pokazuje to, że Kościół nie lekceważy kwestii sytuacji politycznej w Europie Wschodniej. W tym kontekście dziwi jednak fakt, że w głównych wystąpieniach zjazdowych nie padło żadne stwierdzenie dotyczące relacji z Rosją. Stoi to niejako w sprzeczności z zainicjowaną w Polsce w 2012 r. ideą zbliżenia Kościoła katolickiego z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, która zmateriałizowała się w formie Wspólnego Przesłania do Narodów Polski i Rosji oraz z podpisaną w 2016 r. Wspólną Deklaracją papieża Franciszka i patriarchy Cyryla.

Paweł Kusiak – THE IDEOLOGICAL-POLITICAL FACE OF THE 10TH GNIEZNO CONVENT

The subject of this article are the official documents of the 10th Gniezno Convention as well as plenary speeches of selected hierarchs of the Catholic Church presented during this event. The author analyses and interprets the following documents: Program Declaration of the 10th Gniezno Convention; Vision of the 10th Gniezno Convention; plenary speech of the Primate of Poland archbishop Wojciech Polak; and plenary speech of Archbishop of Warsaw, Cardinal Kazimierz Nycz. On the basis of this research, the author provides answers to the question about the main political ideas of the 10th Gniezno Convention. By the term 'politics' the author means a human

activity which consists in compromising of conflicting interests and coordinating interdependent behaviors (without using violence or with the use of violence). Politics takes place between social groups and inside them. It is used for shaping and protecting the social order which is advantageous from the point of view of the individuals participating in it.

KONRAD SZOCIK

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

Zakład Filozofii i Kognitywistyki

Religia jako biologiczna adaptacja

Wprowadzenie

Przekonania religijne i religie spełniały w historii ludzkości różne funkcje. Spełniają je także współcześnie, chociaż wydaje się, że pewne funkcje historyczne albo w ogóle zaniknęły, albo straciły na intensywności, przynajmniej w niektórych, dawniej silnie religijnych, regionach. Dotyczy to szczególnie Europy Zachodniej i jednej z najważniejszych funkcji religii, którą jest gwarantowanie jedności społecznej i solidarności wewnątrzgrupowej. Niektóre religie, jak wyznanie rzymskokatolickie, utraciły funkcję adaptacji grupowej. Inne, jak islam, nie utraciły tej funkcji aż do dzisiaj i nadal są podstawowym czynnikiem kształtującym wewnątrzgrupową dynamikę.

Wśród najważniejszych funkcji spełnianych przez religię i komponenty religijne wymienić można funkcje psychologiczną i psychoterapeutyczną, stanowienie wzorca czy wzmocnienia dla moralności i etyki, a także funkcje społeczne i prospołeczne. Istotną biologicznie funkcją jest motywowanie do reprodukcji, które łączy konteksty społeczne i etyczne z biologicznymi. W tekście używam wyrażenia „komponenty religijne”, ponieważ tylko niektóre elementy religii i religijności można uznać za adaptacje bądź cechy, które gwarantują adaptacyjność, ale nie są adaptacjami. Nie każda cecha, która spełnia określoną funkcję, jest adaptacją¹. Zastrzeżenie to dotyczy także komponentów religijnych, które spełniały i spełniają nadal te same, powtarzane z pokolenia na pokolenie, funkcje, ale nie są adaptacjami. Ten element jest przedmiotem sporu między zwolennikami wyjaśniania religii w terminach adaptacji biologicznej a przedstawicielami koncepcji uznającej religię za produkt uboczny innych adaptacji. To ostatnie stanowisko odwołuje się zazwy-

¹ D.J. Futuyma, *Evolution*, Massachusetts 2009.

czaj do pierwotnego ewolucyjnie poznania (mówi się tu czasem o architekturze poznawczej bądź o poznawczych modułach czy mechanizmach). Sposób rozumowania jest następujący: komponenty religijne, nawet jeżeli spełniają użyteczne funkcje, są przypadkowym produktem ubocznym poznania. To na poznanie, a nie na komponenty religijne (przede wszystkim przekonania) działała presja selekcyjna². Stanowisko odrzucające adaptacjonistyczne wyjaśnianie religii jest domeną kognitywnych nauk o religii (Cognitive Science of Religion – CSR). Stanowisko opozycyjne, adaptacjonistyczne, zakłada, że przynajmniej niektóre komponenty religijne w niektórych okresach i regionach były bądź są adaptacjami biologicznymi³.

W artykule opowiadam się za podejściem adaptacjonistycznym i przynajmniej niektóre komponenty religijne uznaję za adaptacje biologiczne. Wskażę na wybrane przykłady takich komponentów, jak i na kryteria uznania cechy za adaptację.

Jak rozumieć użyteczność religii i przekonań religijnych?

Terminy „przekonania religijne” i „religia” oznaczają tutaj treści i zachowania związane z podzieleniem przekonań o istnieniu istot nadprzyrodzonych, które mogą wpływać na ludzkie życie i z którymi wierzący mogą nawiązywać relacje. Dotyczy to przede wszystkim religii monoteistycznych i takiego sposobu rozumienia religijności, który można opisać w terminach relacji wymiany, zgodnie z koncepcją Rodneya Starka⁴. Nie będę odwoływać się do teorii racjonalnego wyboru Starka, która, jak podkreślił Dawid Sloan Wilson, nie spełnia kryterium ewolucyjnego rozumienia religii⁵. Warto natomiast wspomnieć o tym podejściu, ponieważ rozumienie religii i religijności w terminach relacji wymiany zakłada instrumentalne traktowanie obrzędów religijnych i postaci nadprzyrodzonych, i w tym sensie pozostaje zgodne z jednym z kryteriów podejścia adaptacjonistycznego, którym jest zagwarantowanie korzyści jednostce religijnej. W odróżnieniu od koncepcji racjonalnego wyboru perspektywa ewolucyjna nie zakłada celowości i świadomości w odniesieniu do jednostek

² P. Boyer, *Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function*, „Trends in Cognitive Sciences” vol. 7, 3/2003.

³ K. Szocik, *Religion and religious belief as evolutionary adaptations*, „Zygon: Journal of Religion and Science” vol. 52, 1/2017, March (wkrótce); K. Szocik, *Reliability and Adaptability of Religious Beliefs in the Light of Cognitive Science of Religion*, „Studia Humana” vol. 5, 4/2016, ss. 64-73; K. Szocik, *Wars and Conflicts are Only Randomly Connected with Religion and Religious Beliefs. An Outline of Historical, Cognitive, and Evolutionary Approach*, „Studia Humana” vol. 5, 2/2016, ss. 37-46.

⁴ R. Stark, *Economics of Religion*, w: R.A. Segal (red.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Wiley 2006, ss. 47-67.

⁵ D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago – London 2002.

religijnych. Jednym z przykładów jest sposób funkcjonowania najbardziej zgodnej z kryteriami adaptacji biologicznej funkcji religii/religijności, którą jest motywowanie do reprodukcji i wyższy stopień dzietności wśród populacji religijnych. Można założyć, że jednostki religijne reprodukują się nie dlatego, że zdają sobie sprawę z tego, że stanowi to o ich interesie biologicznym, ale zapewne pod wpływem popędu płciowego, który może być zaspokojony w ramach systemu religijnego. Spełnienie pewnych warunków sprzyja wzrostowi reprodukcji. W tym kontekście niektóre komponenty religijne można uznać za adaptacje, ponieważ chronią życie i skłaniają do reprodukcji poprzez zakaz antykoncepcji, cudzołóstwa, aborcji, eutanazji oraz promowanie przekonań i wartości broniących życia. W konsekwencji, wartość religijna przyjmująca świętość życia może zostać uznana za adaptację, ponieważ grupy respektujące tę wartość mogą mieć wyższy stopień reprodukcji niż grupy o odmiennym stosunku do życia i polityki seksualnej. Motywowanie do reprodukcji i wyższy poziom dzietności były jednymi z cech adaptacyjnych wczesnego chrześcijaństwa, które, zdaniem Wilsona, zadecydowały o jego przewadze nad populacją niechrześcijańską w imperium rzymskim⁶.

Użyteczność komponentów religijnych związana jest zatem ze społeczną funkcją religii. Jedną z najważniejszych funkcji religii mogło być symboliczne oznaczanie i wyróżnianie grupy spośród innych grup rywalizujących. Przynależność do grupy religijnej związana z podzieleniem przekonań, realizowaniem rytuałów, wspólnymi spotkaniami łączyła wyznawców w jednostkę adaptacyjną. Dla realizacji tej funkcji nie mają znaczenia treści i rytuały religijne, ich znaczenie ani ewentualna prawdziwość, ale sama obecność i podzielenie tych komponentów w danej grupy.

Warto w tym kontekście wspomnieć o zagadnieniu prawdziwości przekonań religijnych, które nie jest głównym przedmiotem ani podejścia adaptacjonistycznego, ani kognitywnego. Dla CSR punktem wyjścia są mechanizmy poznawcze, które wyewoluowały uprzednio wobec komponentów religijnych na potrzeby spełniania funkcji niereligijnych. W konsekwencji treści religijne, które wtórnie i przypadkowo na nich interferują, być może nie są prawdziwe, chociaż CSR poza wyjątkami nie rozstrzyga tej kwestii. Uważam jednak, że perspektywa kognitywna sprzyja bardziej ateizmowi niż teizmowi. Takie odczytanie potencjalnych implikacji CSR nie wyklucza możliwości teistycznego interpretowania CSR. Justin Barrett⁷, Aku Visala⁸ czy Helen de Cruz⁹ wyprowadzają teistyczne konkluzje z perspektywy kognitywnej, interpretując

⁶ Tamże.

⁷ J.L. Barrett, M.J. Jarvinen, *Evolutionary Byproducts and Imago Dei*, w: M. Jeeves (red.), *The Emergence of Personhood: A Quantum Leap?*, Grand Rapids, MN 2015, ss. 163-183.

⁸ A. Visala, *The Evolution of Divine and Human Minds: Evolutionary Psychology, the Cognitive Study of Religion and Theism*, w: F. Watts, L. Turner (red.), *Evolution, Religion, and Cognitive Science. Critical and Constructive Essays*, Oxford 2014.

⁹ H. de Cruz, J. de Smedt. *A Natural History of Natural Theology*, MIT 2015.

mechanizmy i intuicje poznawcze jako rodzaj biologicznego, wrodzonego *sensus divinitatis*. W perspektywie adaptacjonistycznej potencjalna prawdziwość treści religijnych nie jest istotna ze względu na wyjaśnianie religii w terminach przeżycia i reprodukcji, a nie w terminach epistemicznych. Funkcje adaptacyjne nie wymagają prawdziwości treści, ale ich skuteczności. Twierdzenia: „Jezus Chrystus zmartwychwstał”, „Maryja jest niepokalanie poczęta” czy „Bóg obejmuje trzy osoby boskie” może być z punktu widzenia ewolucyjnego zarówno prawdziwe, jak i fałszywe, i w obu przypadkach pozostaje to bez znaczenia. Znaczenie ma informacja o wyznawcach i przeciwnikach tych twierdzeń, którzy ich nie uznają bądź uznają twierdzenia odmienne. Na tym polega jedna z adaptacyjnych funkcji religii, czyli oznaczanie symboliczne grupy w ramach dynamiki ewolucji przez rywalizację międzygrupową. Niektóre elementy systemów religijnych odgrywały bardziej istotną rolę niż inne. Niektóre być może nigdy nie odgrywały żadnej roli adaptacyjnej, inne natomiast, mimo pozornej nieużyteczności związanej z ich nonsensownością i irracjonalnością, mogły funkcjonować jako wewnątrzgrupowy znacznik. Brak odniesienia do prawdziwości sprawia, że wierzenia i praktyki dziwne, nienaturalne, irracjonalne, a nawet szkodzące jednostkom, są racjonalne z punktu widzenia ich potencjału do wewnątrzgrupowego jednoczenia.

Użyteczność i funkcjonalność przekonań religijnych i religii może mieć co najmniej dwa znaczenia i konteksty zastosowania. Jednym z nich jest odniesienie bliższe, przyczynowe, które wskazuje na bezpośrednie, krótkoterminowe korzyści związane z podzieleniem i praktykowaniem komponentów religijnych. Rozumienie to dotyczy bezpośrednich przyczyn nabywania i praktykowania przekonań religijnych, szczególnie w odniesieniu do bezpośrednio uzyskiwanych korzyści. Drugie rozumienie związane jest z perspektywą dalszą, ewolucyjną. Podejście to umożliwia postrzeganie przekonań religijnych jako adaptacji bądź cech adaptacyjnych, które są wyjaśniane w ewolucyjnych terminach przeżycia i reprodukcji. Oba elementy mogą występować równocześnie, ale mechanizmy i motywacje istotne dla perspektywy bliższej nie muszą być skorelowane z motywacją i korzyściami właściwymi perspektywie dalszej. Podzielanie przekonań religijnych czy realizowanie praktyk motywowane dążeniem do osiągnięcia krótkoterminowej korzyści jednostkowej (potrzeba psychologiczna, np. pocieszenia czy nadziei, bądź psychologiczna i społeczna potrzeba wsparcia grupowego i poczucia wspólnoty) nie jest tożsama z korzyściami długoterminowymi nieuświadamianymi przez wierzących (motywowanie do reprodukcji i wyższy stopień dzietności właściwy społecznościom religijnym). Adaptacyjny status psychologicznych funkcji komponentów religijnych jest kwestią dyskusyjną. Z jednej strony można założyć, że domeną adaptacji jest reprodukcja, a nie przeżycie¹⁰, zatem psychologiczna (psychoterapeutyczna) funkcja religii nie mogłaby zostać uznana

¹⁰ L. A. Kirkpatrick, *Religion is Not an Adaptation*, w: P. McNamara, *Where God and Science Meet*, vol. 1, London 2006.

za adaptację. Z drugiej strony, jeżeli przyjmiemy, że jedną z cech adaptacji jest gwarantowanie korzyści jednostce i uznamy, że niekoniecznie bezpośrednio cecha ta musi odnosić się do sukcesu reprodukcyjnego (choć być może w sposób pośredni składa się na ten sukces), to wówczas moglibyśmy uznać psychologicznie pozytywny wpływ komponentów religijnych za adaptację.

Jednym ze sposobów łączonego biologicznego i kulturowego rozumienia adaptacyjnej funkcji religii jest podejście proponowane przez Josepha Bulbulię, który wskazuje na istnienie jednej uniwersalnej religii zakorzenionej w ewolucyjnie ukształtowanych strukturach poznawczych, które spełniały funkcję adaptacyjną. Bulbulia zakłada, że istnieje ograniczona liczba elementów religijnych, która została zdeterminowana przez ewolucyjnie ukształtowane mechanizmy. Religia jest rozumiana jako właściwa ludzkości cecha, która mimo różnorodności kulturowej zachowuje tę samą podstawę ze względu na spełnianie tych samych funkcji¹¹. Nie wyklucza to adaptacyjnej roli ewolucji kulturowej, która generuje, kumuluje, a następnie umożliwia dziedziczenie wiedzy, która zwiększa szanse na przeżycie. Podejście to stanowi kompromis między podejściem kognitywnym, które nie jest zainteresowane kwestią możliwej użyteczności komponentów religijnych i wyjaśnia je jako ewolucyjny produkt uboczny, a podejściem adaptacjonistycznym, które punktem wyjścia czyni powszechność praktycznego zastosowania komponentów religijnych.

Czy religia i przekonania religijne mogą być adaptacją w sensie biologicznym?

Odpowiedź na to pytanie w niniejszym tekście jest twierdząca, ale warto podkreślić, że przyznanie elementom religijnym statusu adaptacji biologicznej wymaga ostrożności terminologicznej. Przekonanie o adaptacyjnym biologicznie charakterze komponentów religijnych stanowi raczej mniejszościowo podzielane stanowisko. Elementy religijne mogą być uznane za adaptacje w sensie biologicznym, ale nie spełniają podstawowego kryterium, którym jest dziedziczenie genetyczne. Brak struktur genetycznych odpowiadających za treści religijne zmusza do zastosowania szerszego kryterium adaptacji, które zachowuje kryterium dziedziczności, ale niekoniecznie wyłącznie genetycznej. Poza brakiem cechy dziedziczenia genetycznego, ale przy spełnieniu kryterium jakiegokolwiek dziedziczenia z pokolenia na pokolenie, komponenty religijne mogą spełniać wszystkie inne kryteria adaptacji. Wśród warunków, które powinna spełniać cecha uznana za adaptację, wymienić można:

- dziedziczenie genetyczne bądź epigenetyczne,
- produkt historycznego procesu selekcji,

¹¹ J. Bulbulia, *Are there any religions? An evolutionary exploration*, „Method and Theory in the Study of Religion” 17/2005, ss. 72-73.

- specjalne zaprojektowanie przez selekcję naturalną na potrzeby spełniania określonej funkcji,
- gwarantowanie korzyści jednostce,
- maksymalizacja dostosowania,
- specjalnie zaprojektowana cecha strukturalna,
- gwarantowanie przewagi reprodukcyjnej¹².

Dziedziczenie genetyczne bądź epigenetyczne

Komponenty religijne nie są dziedziczone genetycznie. Można wyobrazić sobie sytuację, w której mutacja genetyczna odpowiadałaby za większe skłonności religijne, które zwiększałyby dostosowanie jednostek religijnych. Być może istnieją podstawy poznawcze (mechanizmy czy moduły), które mogłyby generować bądź sprzyjać powstawaniu, nabywaniu i przekazywaniu treści religijnych. Ich istnienie postuluje CSR. Gdyby nawet moduły te istniały, nie spełniałyby kryterium dziedziczenia genetycznego ze względu na ich niereligijną funkcję. Wydaje się, że poznanie nie jest adaptacją, która mogłaby być dziedziczona. Adaptacją i przedmiotem selekcji naturalnej jest mózg i struktury neuronalne, których produktem ubocznym jest poznanie¹³. Raczej niemożliwe jest wskazanie na dziedziczenie genetyczne komponentów religijnych, które mogą być dziedziczone epigenetycznie. Treści religijne są nabywane w ramach ewolucji kulturowej, zazwyczaj poprzez społeczne uczenie się. Jedną z form jest religijne wychowanie dzieci przez rodziców, wspierane w niektórych państwach przez nauczanie religii w szkołach publicznych. Treści religijne, podobnie jak adaptacje biologiczne, są przekazywane w niezmienionej formie z pokolenia na pokolenie i – w przeciwieństwie do innych fenomenów kulturowych, takich jak język czy prawo – albo w ogóle nie ewoluują, albo ewoluują wolniej niż fenomeny niereligijne. Zagadnienie modyfikowania treści kulturowych jest złożone i również niereligijne fenomeny mogą być w niezmienionej formie dziedziczone z pokolenia na pokolenie. Tak jest w przypadku języka, który ulega modyfikacjom (np. język polski sprzed kilku stuleci, język współczesny, a język współcześnie stosowany przez sporą część młodzieży używającej zapożyczeń z języka angielskiego czy innych form łączących język angielski, polski i skrócone formy komunikacji elektronicznej), ale zasadniczo jest w niezmienionej formie przekazywany przez rodziców potomstwu. W przeciwieństwie do religii język jest otwarty na spontaniczne i przypadkowe zmiany, takie jak wspomniane powyżej czy

¹² D.J. Futuyma, *Evolution*, cyt. wyd.; G. Williams, *Adaptation and natural selection. A critique of some current evolutionary thought*, Princeton, NJ 1966; G. Bell, *The Evolution of Life*, Oxford 2015.

¹³ K. Szocik, *Religion and religious belief...*, cyt. wyd.

regionalne modyfikacje związane ze stosowaniem dialektów, żargonów itd. Treści religijne odporne są na takie modyfikacje, jakkolwiek ulegają modyfikacjom innego rodzaju, jak procesy opisywane przez koncepcję poprawności i niepoprawności teologicznej czy łączenia oficjalnie wyznawanych treści religijnych z zabronionymi przez nie zabobonami i przesadami.

Komponenty religijne, które moglibyśmy uznać za adaptacje, nie spełniają kryterium dziedziczenia genetycznego. Spełniają kryterium adaptacji w sensie szerokim, która wymaga dziedziczenia z pokolenia na pokolenie, ale niekoniecznie na drodze genetycznej. Przekazywane z pokolenia na pokolenie mogą ewoluować i dopasowywać się do zmieniających się warunków środowiskowych. Przykładem ewoluowania przekonań religijnych jest zmiana sposobu interpretacji tych samych treści bądź eksponowanie znaczenia innych treści w poszczególnych okresach i populacjach wierzących. Wczesne chrześcijaństwo eksponowało w większym stopniu praktyczne miłosierdzie i dobroczynność niż późniejsze chrześcijaństwo zinstytucjonalizowane. Obie strategie były adaptacyjne w poszczególnych epokach i być może zastosowanie innych niż dominująca w danym okresie strategii nie gwarantowałoby sukcesu. Zagadnienie to dotyczy ewolucji religii i interpretowania historii religii w terminach ewolucyjnych i jest odmienne od zagadnienia adaptacyjności komponentów religijnych w kontekście ich użyteczności dla jednostek w sensie biologicznym, a nie w sensie efektywności dla historii i utrzymania religii. Inne strategie mogą być użyteczne dla jednostek, inne dla popularności i ważności religii czy komponentów religijnych.

Różnicę tę ilustruje przypadek Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce. Wyznanie to nie jest adaptacją biologiczną, ponieważ katolicy nie reprodukuja się efektywnie, a to właśnie sukces reprodukcyjny jest najważniejszą cechą adaptacji (to jest też celem adaptacji, aby jednostce/jednostkom, które ją posiadają, zapewnić największy sukces reprodukcyjny). Stopień dzietności w Polsce wynosi 1.34 dziecka na kobietę i stanowi jeden z najniższych na świecie (215. miejsce na 224)¹⁴. Być może katolicy w Polsce reprodukuja się liczniej niż ateści, jednak nie wydaje się, aby komponenty religijne wpływały na politykę seksualną w sposób istotny, mimo że to właśnie polityka seksualna wydaje się być najbardziej akcentowanym przez Kościół elementem jego polityki kulturowej¹⁵. Niektóre elementy polityki seksualnej Kościoła wywarły istotne piętno szczególnie na kobietach, które – nie tylko z powodów religijnych, ale przede wszystkim ewolucyjnych¹⁶ – ponoszą większe koszty związane z reprodukcją i być może dlatego są bardziej podatne na kościelne treści dotyczące kwestii

¹⁴ *The world factbook* (2016), <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2127rank.html> [8.12.2016].

¹⁵ K. Szocik, A. Szyja, *Poland: A Dark Side of Church Cultural Policy*, „*Studia Humana*” vol. 4, 4/2015, December, ss. 13-22.

¹⁶ G. Arnqvist, L. Rowe, *Sexual conflict*, Princeton 2005.

selekcji seksualnej, poszukiwania partnera, relacji seksualnych z partnerem, konieczności i ważności ślubu itp. W tym kontekście treści religijne, w tym przypadku rzymskokatolickie, spełniały funkcje adaptacyjne i interferują z wymaganiami biologicznymi. Wyznaniu rzymskokatolickiemu we współczesnej Polsce nie udaje się, mimo częściowego, zarysowanego powyżej wpływu przynajmniej na część wierzących, przekonać ich do zwiększonej reprodukcji. Gdyby tak się stało, wyznawanie katolicyzmu można by uznać za adaptację grupową, jeżeli katolicy reprodukowaliby się liczniej niż niewierzący bądź wyznawcy innych religii. Zatem, religia ta nie jest adaptacyjna dla grupy, jeżeli nie zwiększa jej reprodukcji. Może natomiast cieszyć się dużą popularnością, szczególnie w przypadku zastosowania odpowiednich strategii, które uczyniłyby jej wyznawanie atrakcyjnym. Nie przekłada się to na ewolucyjne, adaptacyjne zastosowanie religii dla życia grupy. Natomiast, powracając do głównego tematu niniejszego podpunktu, dziedziczenie na drodze społecznego uczenia się spełnia kryteria adaptacji, ponieważ uczenie się jest formą selekcji. W trakcie społecznego uczenia się jednostka/jednostki wybierają określone wzorce zachowań spośród wielu innych, i w ten sposób selekcja działa nie na drodze genetycznej, ale na drodze wyboru preferowanych treści, które następnie – jako gwarantujące sukces – są przyswajane¹⁷.

Adaptacja powinna być produktem historycznego procesu selekcji

Przekonania religijne i inne komponenty religijne uznane za adaptacje mogą być traktowane jako produkty historycznego procesu selekcji. Główną ideę tego kryterium można wyrazić następująco: cecha spełnia swoją funkcję, ponieważ w przeszłości wyewoluowała na potrzeby jej spełniania oraz funkcja ta gwarantowała przewagę. Wskazać można na co najmniej trzy możliwe konteksty spełniania tego kryterium przez fenomeny religijne.

Jednym z nich jest dostosowanie treści religijnych do aktualnych odbiorców bądź na potrzeby twórców tych treści czy innych podmiotów, dla których treści te mogą być adaptacyjne. Teksty religijne były skierowane do określonych grup aktualnie żyjących odbiorców. Uwzględniały uwarunkowania ich życia i miały na celu wspólne dobro danej populacji, korzyści osób tworzących teksty religijne bądź duchownych. Jeżeli teksty religijne są korzystne dla duchownych bądź władz świeckich, są adaptacjami służącymi tym grupom. Jest to wówczas adaptacja na poziomie jednostkowym bądź grupowym, jeżeli przyjmimy, że cała grupa duchownych bądź władz świec-

¹⁷ M. Pelman. 2010. *Traits Have Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage*, w: F.J. Ayala, R. Arp (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Wiley – Blackwell, s. 59.

kich uzyskuje korzyści z tych treści bądź ze sposobu ich interpretacji. Treści religijne są zatem produktem historycznego procesu selekcji, jeżeli powstały w oparciu o obserwacje i doświadczenia życia danej grupy. Odpowiadają zatem zamysłowi zwiększenia korzyści tej grupy bądź innych stron, które na podstawie obserwacji i znajomości specyfiki grupy kreują odpowiednie treści, a następnie modyfikują je bądź dodają nowe, które mają mieć charakter adaptacyjny. Historyczność procesu selekcji polega też na tym, że aktualnie istniejące różne komponenty religijne składają się na religijną różnorodność (różnorodność jako punkt wyjścia dla selekcji naturalnej), a presja selekcyjna faworyzuje jednostki dzielące wybrane komponenty. W konsekwencji, współcześnie podzielane, dominujące komponenty religijne są rezultatem oddziałującej w przeszłości presji selekcyjnej i stały się dominujące wskutek jej efektywności i większego sukcesu jednostek, które je podzielały, w porównaniu z jednostkami dzielącymi inne przekonania.

Innym kontekstem, który ukazuje spełnianie tego kryterium, jest odmienność treści poszczególnych tekstów, które powstawały w niewielkim odstępie czasowym. Przykładem mogą być Ewangelie bądź Listy Apostolskie. Różnice między nimi można interpretować jako rezultat przekonania autora bądź autorów o konieczności zaproponowania odmiennych rozwiązań, które w różnych okresach dla różnych grup żyjących w odmiennych środowiskach zostaną uznane za odpowiednie i lepsze od rozwiązań alternatywnych, a zatem jako adaptacyjne. Różnice dostrzec można w obrębie tych samych tekstów, które obok koncepcji postulujących miłosierdzie i altruizm zawierają wypowiedzi, które można interpretować jako aprobatę dla wojny czy przemocy.

Trzecim przykładem funkcjonowania komponentów religijnych jako produktów historycznego procesu selekcji jest powstawanie dogmatów i innych oficjalnych treści, które są przedstawiane jako powszechnie obowiązujące wszystkich wyznawców. W chrześcijaństwie przykładem takim są sobory i synody, które w kolejnych wiekach ogłaszały ostateczną wersję pewnych przekonań, które wcześniej były przedmiotem dyskusji, sporów, a także konfliktów. Treści te są produktem historycznego procesu selekcji, ponieważ zostały zaakceptowane wskutek długotrwałej rywalizacji odmiennych stronnictw, interpretacji, teorii, a być może także opinii na temat tego, co może zostać uznane za najbardziej odpowiednie czy korzystne dla wyznawców, dla władzy (duchownej bądź/i świeckiej) bądź za łatwiejsze do zaakceptowania. W ten sam sposób można interpretować zmianę stanowiska Kościoła Rzymskokatolickiego w drugiej połowie XX wieku z postawy apologetycznej na postawę bardziej pedagogiczną i moralną. Zmiana warunków środowiskowych spowodowana sekularyzacją doprowadziła do wyewoluowania nowego modelu, który, jak się wydaje, jest bardziej adaptacyjny w nowym dla Kościoła, zsekularyzowanym i indyferentnym religijnie środowisku niż

model apologetyczny. Takim produktem historycznego procesu selekcji był Sobór Watykański II i wprowadzane reformy. Przypadek Soboru nie jest prosty, ponieważ, zgodnie ze statystykami szczególnie eksponowanymi przez przedstawicieli nieprzychylnego Soborowi Bractwa Piusa X, w okresie posoborowym istotnie zmalała liczba wyznawców i seminarzystów. W tym przypadku, jak wspomniałem, dyskusja dotyczy różnicy między tym, co jest adaptacyjne dla instytucji (np. duchowieństwa), a tym, co umożliwia funkcjonowanie religii jako jednostki adaptacyjnej w sensie grupowym – czyli adaptacyjnego wpływu komponentów religijnych na życie wyznawców. W interesującym nas drugim przypadku wydaje się, że żaden z wariantów, ani apologetyczny, ani moralny i pedagogiczny zaimplementowany w czasie Soboru, nie funkcjonowały i być może nie mogły już funkcjonować jako adaptacje grupowe w takim sensie, w jakim chrześcijaństwo w ogóle czy katolicyzm rzymski w przeszłości mógł gwarantować przewagę grupie podzielającej to wyznanie nad grupami rywalizującymi. W tym przypadku, jak się wydaje, zadziałało zjawisko opisane przez Arę Norenzayaną jako odrzucenie drabiny, którą w rozwoju społecznym i kulturowym była religia, i która, po osiągnięciu odpowiednio wysokiego pułapu, jest odrzucana jako już więcej nieużyteczna¹⁸. W przypadku rozwoju państw/społeczeństw europejskich możemy powiedzieć, że co najmniej od okresu Oświecenia to niereligijne koncepcje filozoficzne i świeckie systemy prawne, wsparte coraz bardziej wzrastającą rolą odgrywaną przez naukę i technikę, zastąpiły miejsce religii w ewolucji grupowej i międzygrupowej dynamice rozwoju ludzkości. W konsekwencji, rola Kościoła Rzymskokatolickiego skończyła się ze względu na nową alternatywę świecką (prawną, kulturową, naukową) i Kościół nie mógł dłużej determinować dynamiki ewolucyjnej niezależnie od możliwych strategii (np. wspomnianych modeli przed- i posoborowych). Można powiedzieć, że jedyne możliwe rozwiązania adaptacyjne mogły dotyczyć przetrwania instytucji i społecznego oraz ekonomicznego sukcesu i powodzenia duchownych. Duchowieństwo również może być rozumiane tutaj jako jednostka selekcji naturalnej w sensie analizowania możliwości przeżycia tej grupy w różnych warunkach. Nie jest to przedmiotem niniejszego artykułu, ale w odniesieniu do Kościoła w Polsce można zauważyć, że aktualna strategia – raczej bliższa modelowi apologetycznemu, przedsoborowemu niż modelowi moralnemu i pedagogicznemu reprezentowanemu przez papieża Franciszka – jest skuteczna dla sukcesu przeżycia duchowieństwa. Terminologia ewolucyjna jest tutaj stosowana w wersji zmodyfikowanej i nie dotyczy ani reprodukcji, ani replikacji, a jedynie zdolności adaptowania się do środowiska, i w tym kontekście dyskutowana może być zgodność z selekcją naturalną.

¹⁸ A. Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton 2013.

Adaptacja powinna być specjalnie zaprojektowana przez selekcję naturalną na potrzeby spełniania określonej funkcji

Warunek ten, podobnie jak warunek pierwszy dotyczący dziedziczenia, w odniesieniu do ewolucji kulturowej funkcjonuje inaczej niż w przypadku ewolucji biologicznej. Fenomeny ewolucji kulturowej mogą w sposób wtórny i pośredni znajdować się pod wpływem presji selekcyjnej ewolucji biologicznej. Selekcja naturalna promuje cechy, które zwiększają szanse na przeżycie. Selekcja naturalna funkcjonuje na drodze dziedziczenia cech zwiększających dostosowanie, którego kryterium jest ilość wydanego potomstwa. W sposób bezpośredni oddziałuje na cechy biologiczne, które mogą zwiększyć te szanse. Ewolucja kulturowa, której domeną jest religia, jest produktem ewolucji biologicznej, która wymusiła pojawienie się nowych form, które ułatwiały czy w ogóle umożliwiały przetrwanie coraz liczniejszym populacjom. Wymagana była zarówno możliwość kontroli nad zasobami, jak i możliwość ich pozyskiwania. Ewolucja kulturowa z jednej strony zwiększała szanse na przeżycie coraz liczniejszym populacjom, ale z drugiej strony być może sprzeciwiała się selekcji naturalnej, która wyrasta z nadprodukcji potomstwa i ograniczonych zasobów. Warto zapytać, czy pojawienie się ewolucji kulturowej może być interpretowane jako rezultat działania selekcji naturalnej, czy jako zjawisko sprzeczne z nim.

Jeżeli przyjmiemy, że ewolucja kulturowa jest rezultatem działania selekcji naturalnej, to wówczas zarówno religia i przekonania religijne, jak i inne fenomeny, takie jak systemy ekonomiczne czy polityczne, także są produktem działania selekcji naturalnej. Wydaje się, że przekonania religijne mogły znajdować się pod pozytywną presją selekcyjną ewolucji biologicznej. Motywowanie do reprodukcji i wyższy poziom dzietności, który zazwyczaj wyróżnia populacje religijne od niereligijnych czy mniej religijnych, są cechami faworyzowanymi przez selekcję naturalną. Przekonania religijne, które motywują do zachowań zwiększających szanse na przeżycie i reprodukcję, uzyskują przewagę nad przekonaniami alternatywnymi. Uzyskują to w sposób w pewnym sensie banalny, ponieważ liczebność jednostek reprodukcujących się liczniej jest po prostu większa niż jednostek niereprodukcujących się czy też reprodukcujących się mniej efektywnie. W konsekwencji, jednostki religijne, które statystycznie mają więcej potomstwa, w kolejnych pokoleniach zdominują liczebnie daną populację. Następnie treści religijne są dziedziczone z pokolenia na pokolenie na drodze ewolucji kulturowej, zazwyczaj przez społeczne uczenie się. Warto pamiętać, że adaptacja spełnia zazwyczaj więcej niż jedną funkcję. Przekonania religijne i inne komponenty religijne,

które można uznać za adaptacje bądź cechy adaptacyjne, także spełniają różne funkcje. I to często te dodatkowe funkcje w przypadku religii stanowiły i stanowią o jej atrakcyjności.

Warto pamiętać, że przekonania religijne, które są interpretowane w terminach adaptacyjnych, rozwinęły się jako cechy, które prawdopodobnie nie były ukierunkowane na spełnianie takich funkcji adaptacyjnych. Były raczej kooaptacjami niż adaptacjami. Ewolucyjna użyteczność tych treści uczyniła z nich przedmiot presji selekcyjnej, który był faworyzowany w porównaniu z niereligijnymi fenomenami. Kooptacja (zwana także egzaptacją) w przypadku komponentów religijnych polega na tym, że mechanizmy czy moduły poznawcze, które pierwotnie wyewoluowały na potrzeby spełniania funkcji innych niż religijne, w pewnym momencie zostały dokooptowane do komponentów religijnych, ponieważ stało się to selekcyjnie korzystne.

Adaptacja powinna gwarantować korzyści

Przekonania religijne doskonale wypełniają to kryterium i wiele artykułów i książek, przede wszystkim z zakresu psychologii religii, ale i medycyny, podkreśla pozytywny wpływ afiliacji i praktyk religijnych na zdrowie psychiczne i fizyczne. Ten pozytywny wpływ jest tak mocny, że, jak się wydaje, znacznie trudniej jest wskazać na negatywne skutki podzielenia przekonań religijnych. Można oczywiście podać takie przykłady oddziaływań negatywnych, jak nerwice religijne czy, na poziomie społecznym i politycznym, możliwość wykorzystania przekonań religijnych do uzasadniania przemocy i konfliktów. Niezależnie od tego, czy przemoc inspirowana odniesieniami religijnymi jest jedynie rezultatem niewłaściwego wykorzystania religii, manipulacji i ideologizacji, czy może być wyprowadzana z natury poszczególnych systemów religijnych, nie ulega wątpliwości, że takie odniesienia mają miejsce i powodują bardzo negatywne konsekwencje, m.in. w przypadku zamachów terrorystycznych¹⁹. Korzystne skutki podzielenia przekonań religijnych niewątpliwie przeważają nad niekorzystnymi. Szamanizm miał korzystny wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne²⁰. Wpływ taki cechuje nie tylko szamanizm, ale wiele przekonań i praktyk religijnych. Pozytywne oddziaływanie dotyczy motywowania do bądź umacniania inspiracji altruistycznych i czynów miłosiernych. Często również w społeczeństwach zsekularyzowanych

¹⁹ K. Szocik, *Wars and Conflicts are Only Randomly Connected with Religion and Religious Beliefs. An Outline of Historical, Cognitive, and Evolutionary Approach*, „Studia Humana” vol. 5, 2/2016, ss. 37-46; tenże, *Czy uzasadnione jest wiązanie wojny z religią?*, „Studia Polityczne” 3(39)/2015, ss. 167-181, tenże, *An Axiological Aspect of Terrorism: Remarks on Scott Atran's Perspective*, „Journal of Applied Security Research” vol. 11, 2/2016, ss. 1-13.

²⁰ S. K. Sanderson, *Adaptation, Evolution, and Religion*, „Religion” 38/2008.

działania charytatywne są przeprowadzane i organizowane przez instytucje religijne. Wreszcie, najważniejszą korzyścią jest motywowanie do reprodukcji i większy stopień dzietności wśród populacji religijnych niż niereligijnych. Nie ulega zatem wątpliwości, że afiliacja religijna może maksymalizować dostosowanie, które jest jedną z najistotniejszych cech adaptacji. Kryterium dla maksymalizacji dostosowania jest liczba wydanego na świat potomstwa, które jest w stanie dożyć do wieku dojrzałego. Korelacja między afiliacją religijną a wzrostem dzietności nie jest jednak prosta, ponieważ wysoki stopień dzietności cechuje społeczeństwa ubogie, a podzielenie przekonań religijnych często skorelowane jest z niższym poziomem bezpieczeństwa egzystencjalnego. Jeżeli jednak uznamy istotną rolę afiliacji religijnej, to wówczas religia spełnia zarazem kolejne kryterium bycia adaptacją, którym jest gwarantowanie przewagi reprodukcyjnej jednostce i grupie. Widoczne jest to we współczesnej Polsce, w której tradycyjny model rodziny z wyższą liczbą potomstwa i mniejszym wskaźnikiem rozwodów jest domeną bardziej środowisk wiejskich niż miejskich²¹.

Adaptacja powinna zawierać specjalnie zaprojektowaną cechę strukturalną

Adaptacja powinna odznaczać się odpowiednim poziomem złożoności, czyli posiadać złożoną strukturę. Powinna być także zaprojektowana na potrzeby spełniania określonej funkcji, co możliwe jest wskutek długotrwałej presji selekcyjnej. Przykładem takiej struktury są zachowania i rytuały religijne, szczególnie kosztowne systemy sygnalizacji. Kosztowne sygnały mają świadczyć o prawdziwości deklarowanych zamiarów o działaniu prospołecznym i prokooperacyjnym, a emitowany sygnał – w tym przypadku określony rytuał religijny – jest tak kosztowny, że świadczy o szczerości intencji jednostki. Jay Feerman jako przykład struktury, która jest adaptacją, podaje jedno z zachowań reprezentujące zachowania typu I: LSV behavior („the make oneself lower or smaller or more vulnerable behavior”)²². Feerman wskazuje na trzy rodzaje komponentów religijnych, które, jego zdaniem, mogą spełniać kryterium specjalnie zaprojektowanej cechy strukturalnej, jak wspomniane zachowania typu I, przekonania i wartości religijne.

²¹ Demographic yearbook of Poland, 2015.

²² J. Feerman, *How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?*, w: E. Voland, W. Schiefenhovel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Berlin – Heidelberg 2009.

Adaptacja jako wypadkowa pochodzenia i funkcji

Warto pamiętać, że adaptacja zazwyczaj nie jest ergonomiczna i efektywna w najwyższym możliwym stopniu i gdyby miała zostać celowo zaprojektowana przez świadomego projektanta (np. Boga), to powinna być znacznie efektywniejsza i doskonalsza niż jest w przypadku pochodzenia przez selekcję naturalną. Niedoskonałość ta wynika z tego, że adaptacja obok aktualnie spełnianej funkcji determinowana jest przez pochodzenie. Pochodzenie może negatywnie wpływać na wydajność. W przypadku religii negatywne obciążenie pochodzeniem funkcjonuje inaczej niż w przypadku adaptacji biologicznych. Dostrzec można jednak pewne paralele. Wierność tradycji może zmniejszać efektywność i zdolność adaptacyjną religii.

Wiele współcześnie spotykanych komponentów religijnych może nie spełniać funkcji adaptacyjnej. Zdarza się, że współczesne przekonania i praktyki religijne już nie funkcjonują jako adaptacje grupowe, ponieważ nie wpływają na zachowanie grupy w sposób gwarantujący jej przewagę (być może w ogóle nie wpływają, jak w przypadku współczesnych społeczeństw zsekularyzowanych). Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej część spośród komponentów religijnych spełniała funkcje adaptacyjne w przeszłości.

Konkluzje

Większość badaczy i teoretyków religii odrzuca interpretowanie religii jako adaptacji. W ramach podejścia ewolucyjnego dominuje perspektywa kognitywna, która wyjaśnia religię w terminach produktu ubocznego innych adaptacji – w tym przypadku, poznania (bądź mechanizmów/modułów poznawczych, niezależnie od możliwości ich istnienia i sposobu ich rozumienia). Zwolennicy rozumienia religii jako produktu ubocznego nie odmawiają jej funkcji praktycznych, eksponują jej użyteczność w ewolucji kooperacji, moralności, etyki. Zazwyczaj wskazuje się jednak na wtórność i przypadkowość tych funkcji. Innym zarzutem wobec koncepcji adaptacjonistycznej jest perspektywa metodologiczna. W jej ramach podważa się możliwość spełniania kryteriów właściwych procesom biologicznym przez procesy kulturowe, wskazuje się na brak cech ewolucji biologicznej w ewolucji kulturowej²³, na to, że nawet jeżeli uznamy prawomocność poszukiwania cech adaptacji biologicznej w fenomenach kulturowych, to religia po prostu nie jest w stanie spełnić tych kryteriów²⁴.

²³ R. Kundt, *Contemporary Evolutionary Theories of Culture and the Study of Religion*, London New York 2015.

²⁴ L. A. Kirkpatrick, *Religion is Not an Adaptation*, cyt. wyd.

Mimo tych zarzutów i dominującego podejścia uważam, że interpretowanie przynajmniej niektórych komponentów religijnych jako adaptacji jest uprawnione. Konieczne jest precyzyjne wskazanie na konkretne komponenty oraz na miejsce i czas ich potencjalnego, adaptacyjnego funkcjonowania. Chrześcijaństwo było adaptacją grupową w starożytności i wydaje się, że można je zaklasyfikować w taki sam sposób także w średniowieczu, mimo że – zdaniem D.S. Wilsona – było adaptacją grupową jedynie w starożytności. Po reformacji poszczególne wyznania rywalizowały ze sobą i można przyjąć, że dzielenie przekonań protestanckich zagwarantowało przewagę ich wyznawcom nad społeczeństwami rzymskokatolickimi. Ideę tę ilustruje zarówno Max Weber²⁵, jak i D.S. Wilson, który podkreśla adaptacyjną funkcję kalwinizmu²⁶. Współcześnie tylko niektóre wyznania chrześcijańskie w odniesieniu do niektórych grup mogą funkcjonować jako adaptacje grupowe. Przekonania i praktyki chrześcijańskie mogą funkcjonować z powodzeniem jako adaptacje jednostkowe, jeżeli będą wywierać pozytywny wpływ na życie swoich wyznawców, szczególnie w terminach zwiększania szans na przeżycie, a przede wszystkim zwiększania stopnia reprodukcji. Perspektywa adaptacjonistyczna pozwala postrzegać religię jako jeden z etapów w rozwoju ludzkości, który był użyteczny (adaptacyjny właśnie), ale który wyczerpał swoją funkcję.

Konrad Szocik – RELIGION AS A BIOLOGICAL ADAPTATION

Religions, religious beliefs, and other religious components had and have various functions. This approach is commonly shared in the current study of religion. The point of debate lies in the status of that usefulness. The domain approach points out that religious usefulness is random and secondary, and religious beliefs are explained as by-product of other adaptations, specifically cognition. However, it is worth considering an approach that interprets religious components as adaptations. In that paper I discuss religious components as cultural phenomena that can fit criteria of biological adaptation.

²⁵ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Lublin 1994.

²⁶ D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral*, cyt. wyd.

HENRYK HOFFMANN

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Religioznawstwa

Claas Jouco Bleeker w sporze o fenomenologię religii

Holenderski religioznawca Claas Jouco Bleeker (1898-1983)¹ był jednym z najwybitniejszych religioznawców XX wieku, zaliczanych do nurtu fenomenologii religii. Fenomenologia to jedna z najbardziej wpływowych orientacji metodologicznych, a zarazem metoda badań w filozofii XX wieku, której głównymi twórcami i reprezentantami byli Edmund Husserl (1859-1938) oraz (po części niezależny odeń) Max Scheler (1874-1928), a którzy wraz z licznymi następcami zakładali w teorii poznania (gnoseologii) możliwość dotarcia do istoty rzeczy poprzez analizę zjawisk (fenomenów). Postulowali przy tym „powrót do rzeczy samych” przy jednoczesnej fenomenologicznej redukcji (*epoché*), zawieszającej naszą dotychczasową wiedzę o otaczającym nas świecie².

Nie należy jednak (co często błędnie się czyni) utożsamiać filozoficznej fenomenologii z fenomenologią religii lub przyjmować, że ta druga jest prostym aplikowaniem w badaniach religioznawczych zasad tej pierwszej. Pierwsza jest pewnym nurtem (także metodą) w filozofii³, natomiast termin „fenomenologia religii” występuje na terenie religioznawstwa i używany bywa w różnych znaczeniach, których nie powinno się mylić.

Najczęściej przez fenomenologię religii rozumie się: 1) szkołę/nurt/kierunek/podejście w religioznawstwie; 2) metodę badań religioznawczych lub ich 3) dziedzinę (subdyscyplinę). We wszystkich tych znaczeniach – co

¹ Poglądom na religię J.C. Bleekera poświęciłem wcześniej krótki referat: H. Hoffmann, *Феноменология религии в творчестве Клааса Юко Блеекера*, „Вісник СевНТУ. Філософія” 103/2010, ss. 172-174.

² S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” t. 1, 1993, ss. 25-38.

³ O tym, że dzisiaj same pojęcia „fenomenologia”, „fenomenologiczny” nie są jednoznaczne, zob. tamże, s. 25, przyp. 5.

należy mocno podkreślić – nie zawsze odwołuje się ona do filozoficznej fenomenologii (czasem programowo ją ignorując), jednakże podobnie jak ta posiada często ahistoryczny i (pominąwszy w przypadku fenomenologii filozoficznej postulat redukcji fenomenologicznej – *epoché*) antyredukcjonistyczny charakter. Często również wskazuje się na jej irracjonalne (a często wprost teologiczne) korzenie⁴.

Jako pierwszy terminem „fenomenologia religii” (*Phänomenologie der Religion*) posłużył się w 1887 r. w swoim podręczniku (*Lehrbuch*) historii religii profesor historii religii uniwersytetu w Amsterdamie Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920)⁵, którego idee kontynuowali następnie Duńczyk Edvard Lehmann (1862-1930) i Norweg (działający w Lejdzie w Holandii) William Brede Kristensen (1867-1953)⁶. Wybitny polski historyk religioznawstwa Zygmunt Poniąkowski (1923-1994) tę fazę rozwoju fenomenologii religii proponuje nazywać fazą protofenomenologiczną⁷.

⁴ O tym jak rozmaicie bywa rozumiana fenomenologia religii zob.: E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologische Methode“ in der Religionswissenschaft*, Würzburg-Aumühle 1940; Å. Hultkrantz, *The Phenomenology of Religion, Aims and Methods*, „Temenos” t. 6, 1970, ss. 68-88; J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, t. 1, The Hague – Paris 1973, ss. 72-73 i 637-642; tenże, *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 3/1974, ss. 73-87; E.J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London 1975, ss. 220-250; U. King, *Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion*, w: F. Whaling (red.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, t. 1, Berlin – New York, 1983-1984, ss. 29-164; D. Allen, *Phenomenology of Religion*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 10, red. L. Jones, Denver i in. 2005, ss. 7086-7101; O. Pettersson, H. Akerberg, *Interpreting Religious Phenomena: Studies with Reference to the Phenomenology of Religion*, New York 1981. W ostatnim okresie fenomenologia religii stała się przedmiotem zainteresowań wielu rosyjskich badaczy. Z ich najciekawszych opracowań zob.: M. M. Шахнович, *Феноменологическое религиоведение: история и метод*, w: *Miscellanea humanitarian philosophiae. Очерки по философии и культурологии. Серия „Мыслитель”*, Санкт-Петербург 2001, ss. 301-308; tenże, *Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении*, w: *Компаративистика. Альманах сравнительных социогуманитарных исследований*, Санкт-Петербург 2001, ss. 92-103; tenże, *Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии»*, „Вестник С.-Петербургского университета” 4(30)/2001, Seria 6, ss. 3-12; M. A. Пылаев, *Западная феноменология религии*, Moskwa 2006; i najpełniejsza z nich: A. H. Красников, *Методологические проблемы религиоведения*, Moskwa 2007 (zwłaszcza rozdz. II, § 2: *Методология классической феноменологии религии*, ss. 96-125 oraz rozdz. III, § 2: *Кризис классической феноменологии религии. Неофеноменология религии*, ss. 165-179).

⁵ W klasycznym już dziś dwutomowym podręczniku historii religii *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg (t. 1-2, 1887-1889, skrócone wyd. pol. *Historia religii*, Warszawa [1918]), użył on terminu „Phänomenologie der Religion” (t. 1, s. 48), a także zamieścił za „częścią ogólną” (*Allgemeiner Theill*) – jako drugą – „część fenomenologiczną” (*Phänomenologischer Theill* – t. 1, ss. 48-170), czym zainicjował (jest to w istocie pierwszy całościowy wykład z zakresu fenomenologii religii) nową dziedzinę i metodę badań religioznawczych, zwaną właśnie „fenomenologią religii”, którą pojmował jako komplementarną do badań historycznych (i z nich się wywodzącą) próbę systematycznego wyjaśniania i klasyfikacji „obiektywnych” faktów religijnych.

⁶ O W. B. Kristensenie zob. C. J. Bleeker, *In memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen*, „Numen. International Review for the History of Religions” 3/1954, ss. 235-236.

⁷ Z. Poniąkowski, *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii*, wstęp do: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 30, przyp. 20.

C.J. Bleeker⁸ – podobnie zresztą jak nieco starszy odeń czołowy przedstawiciel klasycznej fenomenologii religii Gerardus van der Leeuw (1890-1950) – był uczniem Kristensena. Urodził się w Beneden Knijpe w 1898 r. Po ukończeniu szkoły w Leeuwarden podjął studia teologiczne na Uniwersytecie w Lejdzie, gdzie Kristensen wykładał historię religii.

Podobnie jak Van der Leeuw, po ukończeniu studiów teologicznych w 1925 r. został duchownym (pastorem) Holenderskiego Kościoła Reformowanego (kalwińskiego) w Apeldoorn, a następnie w Culemborgu i w Enschede. Obaj – u Kristensena (w różnym okresie) studiowali historię religii i (przede wszystkim) religie starożytnego Egiptu, co w przypadku Bleekera, po uzupełniających studiach w Berlinie, uwieńczone zostało obronionym na Uniwersytecie w Lejdzie w 1929 r. doktoratem, na podstawie pracy *Van de beteekenis do godin Egyptische Ma-a-t*, wyjaśniającej znaczenie egipskiej bogini Maat.

Obok prowadzonej działalności duszpasterskiej Bleeker kontynuował również swoje zainteresowania naukowe. W 1946 r. został mianowany profesorem historii i fenomenologii religii uniwersytetu w Amsterdamie, gdzie wykładał aż do emerytury w 1969 r. W latach 1950-1955 był Sekretarzem generalnym International Association for the Study of the History of Religions (IASHR), a w latach 1955-1970 (po Kongresie w Rzymie i zmianie nazwy) pełnił tę samą funkcję w International Association for the History of Religions (IAHR). Ponadto w latach 1960-1977 był redaktorem naczelnym międzynarodowego czasopisma religioznawczego (organu IAHR) „*Numen. International Review for the History of Religions*”.

Do najważniejszych jego prac należą: *Die Geburt eines Gottes: Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (Leiden 1956); studium świąt egipskich *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal* (Leiden 1967) oraz monografia *Hathor and Thoth: Two Key Figures in Ancient Egyptian Religion* (Leiden 1973). Razem z Geo Widengrenem wydał także (w dwóch tomach) podręcznik *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions* (Leiden 1969-1971) przy opracowaniu którego udało im się zgromadzić wielu najlepszych specjalistów (z różnych krajów) od poszczególnych tradycji religijnych. Ponadto jego najważniejsze prace zostały wydane w języku angielskim w postaci dwóch zbiorów: *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion* (Leiden 1963) oraz *The Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion* (Leiden 1975)⁹.

⁸ Dane biograficzne, jak też część opisów dotyczących poglądów na religię i religioznawstwo C.J. Bleekera zaczerpnięto z: M. Heerma van Voss, Bleeker, C. Jouco (1898-1983), w: *Encyclopedia of Religion*, t. 2, red. L. Jones, T. Gale, Denver i in. 2005, ss. 978-979.

⁹ Więcej o działalności i poglądach na religię C.J. Bleekera zob. G. Widengren, *Professor C.J. Bleeker, A Personal Appreciation*, w: *Liber amicorum. Studies in honour of Professor Dr. C. J. Bleeker. Published on the occasion of his retirement from the chair of the history of religions and the phenomenology of religion at the University of Amsterdam*, Leiden 1969, ss. 5-7 (tamże też kompletna bibliografia do 1969 r., ss. 1-4); J.H. Kamstra, *In Memoriam Prof. Dr. C.J. Bleeker*, „*Nederlands Theologisch*

Na fenomenologiczne poglądy Bleekera duży wpływ (obok wspomnianego już Kristensena) wywarł oczywiście także sam Van der Leeuw¹⁰. Niemniej jednak są wyraźne różnice pomiędzy poglądami obu holenderskich religioznawców w sprawie zadań, celów i metod fenomenologii religii.

Bleeker pojmował fenomenologię religii jako odrębną dziedzinę religioznawstwa, której zadaniem jest badanie „istoty” zjawisk religijnych. Wyróżniał przy tym trzy główne typy fenomenologii religii: 1) opisową fenomenologię religii (jej głównym zadaniem jest systematyzacja zjawisk religijnych); 2) typologiczną fenomenologię religii (uporządkowanie faktów religijnych według typowych dla nich cech); 3) fenomenologię religii badającą podstawowe znaczenia i struktury zjawisk religijnych, poszukującą specyficznego dla nich „sensu”. W tym ostatnim znaczeniu fenomenologia religii występuje jako niezależna nauka oraz naukowa metoda, stosująca zasady fenomenologii filozoficznej (*epoché*, oglądu ejdetycznego itp.). Chociaż w tekstach Bleekera dość często spotykamy przy analizie zjawisk religijnych powyższe terminy „techniczne” fenomenologii filozoficznej i przyznaje on wprost ich zapożyczenie z filozofii Husserla, to jednak podkreśla, że używa ich wyłącznie w sensie „figuratywnym”¹¹. Dla Bleekera fundamentem religijnej wiary są: święta Istoty Najwyższej, święta ścieżka postępowania (umożliwiająca zbawienie od grzechu i cierpienia) oraz święte działanie w życiu codziennym¹².

Fenomenologia religii łączy krytyczne podejście w badaniach zjawisk religijnych ze zrozumieniem i empatią dla nich. Bleeker rozumiał fenomenologię religii jako naukę empiryczną wolną od filozoficznych aspiracji i to – jego zdaniem – właśnie powinno różnić fenomenologa religii od filozofa i antropologa odwołujących się do fenomenologii filozoficznej. Uważał, że fenomenologowie religii nie powinni w kwestii metod, grzęznąć/taplać (ang. *dabble*) się w filozoficznych spekulacjach, gdyż „fenomenologia religii nie jest dyscypliną filozoficzną, ale systematyzacją historycznych faktów w celu zrozumienia ich religijnego znaczenia”¹³. W malowniczy sposób odwołuje się

Tijdschrift” 1984 t. 38, ss. 65-69; M. Heerma van Voss, *Bleeker, C. Jouko (1898-1983)*, cyt. wyd., ss. 978-979.

¹⁰ Szerzej o poglądach Van der Leeuwa na religię zob.: J.B. Carman, *The Theology of a Phenomenologist. An Introduction to the Theology of Gerardus van der Leeuw*, „Harvard Divinity Bulletin” 29/1965, ss. 13-42; J. Hermelink, *Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der Phänomenologie der Religion von Gerardus van der Leeuw*, München 1966; Z. Poniatowski, *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii*, cyt. wyd., ss. 11-54; J. Waardenburg, *Leeuw, Gerardus van der*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 8, red. L. Jones, Denver i in. 2005, ss. 5390-5393; J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa*, „Theologická revue” t. 76, 2005, ss. 39-54; H. Hoffmann, *Religia w fenomenologicznym ujęciu Gerardusa van der Leeuwa (religioznawstwo czy teologia ?)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 71-72/2010, ss. 31-37.

¹¹ D. Allen, *Phenomenology of Religion*, cyt. wyd., s. 7092.

¹² C.J. Bleeker, *The Rainbow: A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975, s. 8.

¹³ C.J. Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions*, w: U. Bianchi, C. Jouco Bleeker, A. Bausani (red.) *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, ss. 39-41; D. Allen, *Phenomenology of Religion*, cyt. wyd.

tu do swego mistrza Kristensena i przypomina, że ten swoim uczniom wpajał zasadę, określającą ostateczny cel poszukiwań religioznawcy: „Man muss Nüsse knacken”¹⁴. Orzechy należy rozłupywać (a nie tylko zbierać). Zjawiska religijne należy wyjaśniać, a nie poprzestawać jedynie na ich inwentaryzacji.

Fenomenologia religii – zdaniem Bleekera – ma trzy główne cele: 1) zbieranie i zrozumienie poszczególnych zjawisk religijnych (np. modlitwy) występujących w różnych religiach (*theōria*); 2) zrozumienie wewnętrznych praw nimi rządzących (*logos*), 3) wyjaśnienie obserwowanych przemian religijnej świadomości (*entelecheia*)¹⁵. Fenomenolog religii musi zatem współpracować ściśle z historykiem religii przy badaniu dynamiki zjawisk religijnych. Poglądy Bleekera w tym zakresie są odmienne od tych, które głosił Van der Leeuw, twierdząc, że „Fenomenologia religii nie wie nic o historycznym rozwoju religii [...]”¹⁶. Bliskie są natomiast tym, jaki głosili w tym samym czasie Raffaele Pettazzoni (1883-1959) i Geo Widengren (1907-1996). Bleeker bardzo wysoko cenił (dedykowane mu zresztą przez autora jako dziekanowi wydziału teologicznego Uniwersytetu w Amsterdamie) kompendium Widengrena *Religionsphänomenologie*, a do czołowych fenomenologów religii (oprócz już wyżej wymienionych) zaliczał takich religioznawców, jak: Edwin Oliver James (1888-1972), Mircea Eliade (1907-1986), Kurt Goldammer (1916-1997) i Friedrich Heiler (1892-1967)¹⁷.

Fenomenologię religii uznawał za najbardziej wpływową orientację metodologiczną w religioznawstwie i bronił jej fundamentalnych podstaw przed atakami licznych krytyków w okresie, kiedy zaczęły się ujawniać oznaki jej kryzysu.

Religioznawstwo postrzegał jako osobną naukę – bezstronną i obiektywną, która powinna być wolna od światopoglądowych uwarunkowań, sądów wartościujących i filozoficznych spekulacji. Składa się ona z czterech podstawowych (empirycznych!) dyscyplin: fenomenologii religii, historii religii, psychologii religii i socjologii religii. Dyscypliny te uzupełniają się nawzajem i razem przeciwstawne są filozofii religii, którą Bleeker nie uznaje za część religioznawstwa¹⁸. Wybitny rosyjski historyk religioznawstwa i badacz

¹⁴ C. J. Bleeker, *Wie steht es um die Religionsphänomenologie?* „Bibliotheca Orientalis” t. 28, 5-6/1971, s. 307. Artykuł ten jest w istocie najpełniejszą polemiką Bleekera z poglądami G. Widengrena wyrażonymi w *Religionsphänomenologie*.

¹⁵ C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963, s. 272; D. Allen, *Phenomenology of Religion*, cyt. wyd.

¹⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, cyt. wyd., s. 728. Należy jednakże pamiętać, że wcześniej Van der Leeuw przyznaje, że fenomenologia religii czerpie swój materiał z historii religii.

¹⁷ C. J. Bleeker, *Wie steht es um die Religionsphänomenologie?*, cyt. wyd., ss. 305-306. Artykuł ten to w istocie recenzja z *opus magnum* Widengrena. Por. też: H. Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, wstęp do: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, ss. IX-XXVIII oraz współczesną krytykę tej książki: W. Bator, *Fenomenologia religii Geo Widengrena. Blaski i cienie pewnej idei*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 75-76/2011, ss. 7-32.

¹⁸ A. H. Красников, *Методологические проблемы религиоведения*, cyt. wyd., s. 171.

dziesięć fenomenologii religii Alexandr Nikolayevič Krasnikow (1949-2009)¹⁹ słusznie podkreśla, że „wykluczając filozofię religii z liczby religioznawczych dyscyplin i włączając w nie fenomenologię religii, Bleeker ukrycie nazywa religioznawczym tylko jeden sposób filozofowania – fenomenologiczny, który najczęściej umożliwiał przenikanie idei teologicznych do nauki o religii i wypełniał funkcję ich filozoficznej apologii”²⁰. Taki sposób rozumienia religioznawstwa spotkał się oczywiście z licznymi głosami krytyki.

Owa krytyka ma w religioznawstwie swoją własną historię. Od początków istnienia nauki o religiach można zaobserwować spory toczone wokół problematyki istoty religii na trzech głównych płaszczyznach: 1) redukcjonizm – antyredukcjonizm; 2) historyzm – ahistoryzm; 3) racjonalizm – irracjonalizm. Często też przybierały one formę kontrowersji dotyczących wzajemnych relacji występujących pomiędzy teologią, filozofią religii i religioznawstwem, jako różnymi sposobami badania religii²¹. Tak jak II i III dekada XX wieku upłynęły pod znakiem reakcji antyewolucjonistycznej (m.in. pod szyldem fenomenologii religii, która wyrosła wówczas na jedną z najbardziej wpływowych orientacji metodologicznych w religioznawstwie), tak w jego drugiej połowie zarysowały się wyraźne symptomy jej kryzysu. Już na X Międzynarodowym Kongresie w Marburgu w 1960 r. zarysował się ostry spór pomiędzy zwolennikami włączenia do religioznawstwa filozofii religii. Usiłowano zmienić istniejącą (od 1955 r.) nazwę International Association for the History of Religions – IAHR na zaproponowaną: International Association for the Science of Religion. Wniosek nie uzyskał większości, gdyż obawiano się, że pod nową nazwą możliwe będzie przemycenie filozofii religii do religioznawstwa. Zasadniczą rolę odegrał tu wygłoszony referat *Marburg – and After?* profesora Uniwersytetu w Jerozolimie Raphaela Jehudy Zvi Werblowsky’ego, w którym autor postulował określenie „bazowego minimum podstaw” naukowego badania religii oraz podkreślił, że „religioznawstwo powinno nauczyć się bronić od dyletantyzmu, teologii i idealizmu”²².

W latach 70. ubiegłego wieku odbyły się dwie międzynarodowe metodologiczne konferencje IAHR w Turku w Finlandii (1973) i w Polsce w Warszawie (1979). To właśnie w Turku przyszło Bleekerowi bronić fenomenologii religii przed zmasowanym atakiem jej przeciwników. Chociaż podkreślał niepodważalne zasługi tej orientacji metodologicznej w rozwoju badań religioznaw-

¹⁹ Bliżej o jego poglądach na fenomenologię religii zob. H. Hoffmann, *The Methodology of Classical Religious Studies: A. N. Krasnikov's Evaluation*, „Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde” 1 (105)/2010, ss. 233-238.

²⁰ A. H. Красников, *Методологические проблемы религиоведения*, cyt. wyd., s. 172.

²¹ Szerzej o tym zob. X. Хоффманн, *Теология, религиоведение, философия и феноменология религии как различные области исследования религии*, w: XIX Ежегодная богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета: материалы. Т. 1, Москва 2009, ss. 58-63.

²² R. J. Zvi Werblowsky, *Marburg – and After?*, „Numen. International Review for the History of Religions” t. 7, 1960, ss. 215-220; A. H. Красников, *Методологические проблемы религиоведения*, cyt. wyd., s. 159.

czych oraz jej ścisły związek (wręcz zależność) z badaniami historycznymi, a także fakt, że poszerza ona znacznie historyczne analizy, to jednak nie znalazł zrozumienia u większości słuchaczy. Wybitny znawca religii Bałtów Harald Biezais (1909-1995) w referacie *The Typology of Religion and the Phenomenological Method*²³ skrytykował filozoficzną jednostronność fenomenologii, wskazując, że prowadzi to do abstrakcyjnych uogólnień, niezdolnych do wyjaśnienia historycznych (realnych) faktów religijnych. Inny wybitny religioznawca holenderski (następca Van der Leeuwa na katedrze w Groningen) Theodorus van Baaren (1912-1989) w trakcie dyskusji zaatakował centralny dla Bleekera postulat konieczności zachowania empatii w badaniach religioznawczych, uznając go za fundamentalny błąd fenomenologii religii. Liczni inni dyskutanci ostro zaatakowali najważniejsze kategorie fenomenologiczne, takie jak *epoché*, „intuicyjny ogląd istoty rzeczy”, „struktura”, wskazując, że są to pojęcia niejednoznaczne (także z filozoficznego punktu widzenia), zatem nieprzydatne przy naukowym badaniu religii²⁴.

R.J. Zwi Werblowsky na warszawskiej konferencji w 1979 r. wprost zadał pytanie: „Czy w nauce o religii istnieje fenomenologia religii? Wysunął przy tym cały szereg bardzo poważnych wątpliwości, zarzucając wprost fenomenologom brak własnego przedmiotu badań i posługiwanie się przestarzałymi bądź trywialnymi założeniami metodologicznymi (intuicjonizm, subiektywizm itp.)²⁵. W konkluzji stwierdził, że jego wywody nie dotyczą fenomenologii filozoficznej, a jedynie „miejsca fenomenologii religii w ramach religioznawstwa porównawczego, jako dyscypliny empiryczno-historycznej. Tak więc może pozwoliłem sobie dotychczas tylko ponownie przedstawić raczej dość banalny i bardzo subiektywny pogląd, że mnie osobiście o wiele bardziej odpowiadają terminy »morfologia religii« lub »systematyczne religioznawstwo porównawcze« niż fenomenologia religii. Jeśli tak jest, to wynika to z mojego szacunku – także semantycznego – dla specyficznej natury filozofii”²⁶.

Bleeker należał do tych fenomenologów, który rozumiał niedostatki klasycznej fenomenologii religii i próbował je przezwyciężyć. Czynił to jednak w sytuacji narastającego kryzysu tej orientacji metodologicznej i jej ewoluowania w kierunku nowszych jej wariantów. Niektóre jej idee są nadal podtrzymywane przez grono zwolenników. Ma ona także swoją kontynuację

²³ H. Biezais, *The Typology of Religion and the Phenomenological Method*, w: L. Honko (red.), *Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, The Hague – Paris – New York 1979, s. 148.

²⁴ A.Н. Красников, *Методологические проблемы религиоведения*, cyt. wyd., s. 174.

²⁵ R.J. Zwi Werblowsky, *Czy istnieje fenomenologia religii?* „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 2/1980, ss. 17-22. Por. też tegoż, *Is there a „Phenomenology of Religion” in the Study of Religion?*, w: W. Tyloch (red.) *Current Progress in the Methodology of the Science of Religion*, Warszawa 1984, ss. 291-296.

²⁶ R.J. Zwi Werblowsky, *Czy istnieje fenomenologia religii?*, cyt. wyd., s. 22.

w postaci neofenomenologii Jaques'a Waardenburga (1939-2015) postulującego „analizę intencji”²⁷. Wszystko to jednak są już objawy epigonizmu tego nurtu. Współcześnie fenomenologowie religii coraz częściej odwołują się do badań hermeneutycznych, analitycznych (analizy metafor), symbolicznych, semiotycznych (analiza języka religijnego) i kognitywistycznych, koncentrując się na poszukiwaniach elementów integrujących świat religijny oraz usiłujących zdeszyfrować jego symbolikę. Świadome rozróżnienie między znaczeniem „dla badacza” i „dla badanego”, „analiza intencji” itp. umożliwia ujmowanie różnorodności kulturowej, a badanie zmienności fenomenów religijnych w zależności od przemian środowiskowych, społecznych, ekonomicznych czy politycznych powoduje zacieśnienie związków fenomenologii religii z antropologicznymi (etnoreligioznawstwo) nurtami religioznawstwa oraz takimi jego dziedzinami, jak psychologia religii, socjologia religii, geografia i ekologia religii.

Henryk Hoffmann – CLAAS JOUCO BLEEKER AND HIS ATTEMPT TO DEFEND THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION

The Dutch religious studies scholar Claas Jouco Bleeker (1898-1983) was among the most eminent representatives of the phenomenology of religion movement in the 20th century. He understood the phenomenology of religion as a separate discipline of the study of religion whose aim was to study the ‘essence’ of religious phenomena. According to him, the phenomenology of religion combines a critical approach to the study of religious phenomena with empathy and understanding of them. Bleeker understood it as an empirical science, free from philosophical aspirations, and this was what, according to him, should have distinguished the phenomenologist of religion from the philosopher and the anthropologist who both refer to philosophical phenomenology. When it comes to method, he thought that phenomenologists of religion should not dabble in philosophical speculations because the phenomenology of religion is not a philosophical discipline, but a systematization of historical facts aiming at understanding of their religious meaning.

²⁷ J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, ss. 181-184. Por. też ciekawe Posłowie do tej pracy A. Bronka SVD, *Religie i religia w fenomenologicznej wizji Jacques'a Waardenburga* (ss. 192-203); M. Nowaczyk, *Neofenomenologia Jacques'a Waardenburga*, „Przegląd Religioznawczy” 3/1996, ss. 149-163; J. Gebelt, *Über die Intentionen der Intentionsforschung. Zur Neophänomenologie der Religion von J. Waardenburg*, w: *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Festschrift für Ugo Tworuschka*, Frankfurt am Main 2009, ss. 157-163; tenże, *Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství*, „Religio. Revue pro religionistiku” 1/2004, ss. 5-26; A. Książek, W. Żurek, *Neofenomenologia religii Jacques'a Waardenburga*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 75-76/2011, ss. 49-57.

ZBIGNIEW PASEK (POLSKA), NATALIA RATUSHNA (UKRAINA)
AGH w Krakowie

„Sakramenty” New Age – miejsca mocy w Polsce. Funkcje kulturowe wawelskiego czakramu i kamiennych kręgów w Węsiorach

W ruchu New Age ezoteryczna zasada korespondencji realizuje się poprzez wyobrażenia „miejsc mocy”. Są to punkty na ziemi, w których skupia się energia ziemi, w podobny sposób, jak w hinduskiej antropologii czakramy skupiają krążącą po ciele energię ludzką. Analogicznie do wyobrażenia o energetycznych centrach człowieka, w ruchu New Age rozpowszechnione jest wyobrażenie, że także na ziemi występują podobne skupiska energii, do której pielgrzymują osoby przekonane o pożytkach płynących z przebywania w tych miejscach. Niniejszy artykuł jest poświęcony dyskursom, jakie towarzyszą dwóm takim miejscom: kamiennym kręgom w Węsiorach na Kaszubach i czakramowi Wawelskiemu.

Literatura naukowa o New Age podejmuje się sporadycznie opisów pielgrzymowania i podejmowania rozmaitych praktyk w miejscach mocy. Autorem, który ma największy wkład w refleksję na ten temat, jest Adrian J. Ivakhiv¹. W Polsce podjęła ten interesujący temat Dorota Hall, która podjęła się zbadania Węsiorów jako miejsca pielgrzymowania środowisk New Age². Badając aktywność Stowarzyszenia Badaczy Kamiennych Kręgów³, podkreśla-

¹ Zob. m.in.: A.J. Ivakhiv, *Power trips: Making sacred space through New Age Pilgrimage*, w: *Handbook of New Age*, 2006, ss. 263-286; tenże, *Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona*, Bloomington 2001; tenże, *Nature and Self in New Age Pilgrimage*, „Culture and Religion” vol. 4, 1/2003, ss. 93-118. Zob. także interesujące stadium L. Zwissler, *Pagan Pilgrimage: New Religious Movements Research on Sacred Travel within Pagan and New Age Communities*, „Religion Compass” vol. 5, 7/2011, ss. 326-342;

² D. Hall, *New Age w Polsce*, Warszawa 2007, zwłaszcza rozdz. *Rekonceptualizacje przestrzeni*, ss. 211-289.

³ <http://www.kamienne.org.pl> [15.07.2015].

ła kluczowe znaczenie słowa „energia” i pseudonaukowy charakter tekstów, które pojawiają się wokół tych megalitów. Przywoływała religijne interpretacje i pisała o często pojawiającym się „numinotycznym charakterze obcowania z miejscem”⁴. Osobny artykuł poświęciła tematowi także Anna E. Kubiak⁵.

W dyskursie New Age termin „miejsca mocy” jest bardzo popularny. Literatura źródłowa, tak polska jak i światowa, wylicza wiele miejsc, w których energia ziemi skupia się w sposób szczególnie intensywny: Stonhenge, Giza, Mohendzo Daro w Indiach, Wyspa Wielkanocna, centrum kultowe Inków Machu Picchu w Peru i in. W Polsce autorem najszerzej podejmującym problematykę miejsc mocy jest Krzysztof Matela⁶. W swoich książkach wymienia zarówno miejsca związane z kultami przedchrześcijańskimi (Ślęza, Obry, Węsiory) jak i świątynie chrześcijańskie (Leżajsk, Częstochowa).

Historia obu polskich miejsc mocy, wawelskiego czakramu i kręgów w Wąsiorach, jest różna. Michał Rożek wskazuje na Wandę Dynowską (1888-1971) jako na główną moderatorkę legendy wawelskiej. To ona „w dwudziestolecie międzywojennym wawelski kamień rozsławiła”. Rożek pisze dalej, że to „wedle niej Apolloniusz z Tyany założył centrum duchowe Krakowa. [...] To zdaniem pani Wandy Wawel jest źródłem siły duchowej, a czakram daje aurę magnetyczną”⁷. To ona też rozpropagowała mit o wizycie dwójki hindusów na Wawelu w 20-lecie międzywojennym. Według tej legendy bóg Sziwa ukrył na ziemi 7 cennych kamieni, które emanują szczególnie pozytywną energią. Kolejnym etapem rozwoju tego mitu było ukazanie się w Londynie w roku 1966 książki Kazimierza Chodkiewicza pt. *The Cracow Occult Center*⁸. W 1975 r. w Turynie ukazał się jej włoski przekład pod tytułem *Il centro occulto di Cracovie*⁹. Warto zaznaczyć, że za umowny początek polskiego ruchu New Age często uważa się rok 1988, w którym Krzysztof Jasieński z Teatru STU zorganizował (25-30 kwietnia) właśnie w Krakowie Medytacje Wawelskie z udziałem mistrzów duchowych różnych tradycji religijnych (udział wzięli m.in. mistrz zen, kabalista, mistrzyni reiki, szaman i in.).

Kamienne kręgi w Węsiorach to kompleks kamiennych kręgów, położony 20 kilometrów na północ od Kościerzyny. Składa się on z kilku kręgów oraz kilkunastu kurhanów, położonych blisko malowniczego jeziora Długiego. Kręgi nie zaskakują wielkością głazów – najwyższe z nich sięgają 1,5 metra. Badania archeologiczne potwierdzają, że kamienne kręgi w Węsiorach zbudowali Goci, którzy przebywali na tych terenach od I do II/III wieku. Sam obiekt

⁴ D. Hall, *New Age w Polsce*, cyt. wyd., s. 281.

⁵ A. E. Kubiak, *Miejsca alternatywnych pielgrzymek*, w: A. Jawłowska, M. Kempny, M. Jacyno (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa 2004, ss. 73-86.

⁶ L. Matela, *Polska magiczna. Przewodnik po miejscach mocy*, Kraków 1991; tenże, *Tajemnice czakramu wawelskiego i sekrety Krakowa*, Białystok 2006.

⁷ M. Rożek, *Symbolika i magia Krakowa*, Warszawa – Kraków 2000, s. 60.

⁸ K. Chodkiewicz, *The Cracow Occult Center*, London 1966.

⁹ K. Chodkiewicz, *Il centro occulto di Cracovia. Da Apollonio di Tyana a papa Wojtila*, drugie wydanie w 1996 r.

odkopali archeolodzy niemieccy w latach 40. XX wieku, a po nich prace prowadzili Polacy. Trudno datować początek zainteresowania kręgami w środowiskach New Age. Stowarzyszenie Badań Kamiennych Kręgów powstało w 1998 r. i jest to pierwsza pewniejsza data związana z instytucjonalizacją praktyk w Węsiarach (z całą pewnością trwał on dłużej).

Wybór obu miejsc nie był przypadkowy. Zależało nam, aby porównać świadectwa uczestników z dwu różnych lokalizacji. W wypadku Węsiarów mamy do czynienia z miejscem, w którym, prócz prastarych kamiennych kręgów, których historia jest „prastara i pogańska”, ważną rolę odgrywa natura i jej piękno, element rekreacji połączony jest z praktyką nowej duchowości¹⁰. Wawel jest także miejscem historycznym, ale dla kultury polskiej „oswojonym”, o ogromnej randze symbolicznej. Warto zauważyć, że dyskurs New Age wydobywa z przeszłości tego miejsca niechrześcijańskie akcenty (Apoloniusz z Tyany, hindusi, czakram), choć dominacja symboliki chrześcijańskiej i polskiej wokół czakramu wydaje się ważna, co potwierdziły nasze badania.

W 2012 r. przeprowadziliśmy wywiady z osobami odwiedzającymi czakram wawelski i kamienne kręgi. Na Wawelu zostały przeprowadzone wywiady z 8 osobami (trzej mężczyźni i pięć kobiet). W Węsiarach było to 4 respondentów (trzy kobiety i jeden mężczyzna). Dodatkowo 3 osoby udzieliły swobodnych dłuższych wypowiedzi i uwzględniliśmy wywiady indywidualne z dwójką „ekspertów”¹¹. Wywiady były zbudowane wokół zjawiska miejsc mocy, zasad działania energii i mocy, wokół skutków jakich odczuwają obecni i funkcji, jaką pełnią pielgrzymki do tych miejsc. Wniosków z przeprowadzonych badań jest kilka.

Cel – energia

Choć odwiedzający miejsca mocy wymieniają różne efekty ich oddziaływania („lekkość”, „spokój”, „rodzaj zmęczenia”, „rozluźnienie”, „mrowienie”, „wrażenie ciepła”, „gwizdanie w uszach”), to najczęściej wymienianym celem podejmowanych pielgrzymek do miejsc mocy jest „naładowanie się energią”, czy „doładowanie akumulatorów”. Uczestnicy tych praktyk dokonują ich po to, aby na przykład swoją „naturalną energię wzmocnić Kręgami”, także choć rzadko uleczyć, bo „Moc [...] leczy ludzi”. Jak wspomniano, „energia” to kluczowe sformułowanie New Age¹², to zsekularyzowany odpowiednik chrześcijańskiej łaski, oswojony lekcjami fizyki i naukowym charakterem.

¹⁰ W rozumieniu Z. Pasek, *Nowa duchowość. Kulturowe konteksty*, Kraków 2013.

¹¹ Osoby te są od dłuższego czasu zaangażowane w pielgrzymowanie do miejsc mocy i od kilkunastu lat podejmuje różne praktyki związane z New Age (np. jedna z nich gra w Węsiarach na gongach).

¹² Z. Pasek, *Skuteczność metaforyki energetycznej w duchowości New Age*, w: R. Garpiel, K. Leszczyńska (red.), *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, Kraków 2004, ss. 131-142. D. Hall, *New Age w Polsce*, cyt. wyd., ss. 258-285.

Ta nowa metaforyka, silnie związana z wiedzą powszechną, zatem poddano ją, jak każde trudne pojęcie, różnym zabiegom przybliżającym (w zakresie metaforologii, np. reifikacji). Metaforyka energetyczna przejawia się w urzędzowanych porównaniach różnych aspektów życia psychicznego. Skutek działania energii to likwidacja materialnych „złogów”: „Przyjeżdżam tu z jakimś problemem i on sam się »rozpuszcza«”.

Często także mówiono o potrzebie nowych doświadczeń, tak odmiennych od codzienności i najczęściej o wzmacniającym charakterze (tak *post factum* najczęściej je interpretowano): „kamienie konkretne, które coś mówiły, czułam i ciepło i wibrację w palcach”. W Węsiarach częściej niż na Wawelu podnoszono aspekt wspólnotowy tych praktyk („lubimy się, siebie, to miejsce lubimy, lubimy być tu razem, lubimy słuchać gongów, lubimy, jak orły przelatuja, lubimy sobie medytować, śmiać się, opowiadać to wszystko lubimy”), praktyki krakowskie miały niemal wyłącznie indywidualistyczny charakter. Częściej też okazywało się, że czakram jest tylko dodatkowym celem wycieczki czy spaceru: „przychodzi się, żeby podziwiać Wawel – olbrzymią konstrukcję, która posiada rozbudowany system architektury i wiele dzieł sztuki. Przy okazji zwiedza się również miejsce, w którym znajduje się pozytywna energia”. Na Wawelu znacznie częściej odmawiano wywiadu lub przerywano go w połowie.

Źródła mocy

Interesujące odpowiedzi padały, kiedy pytaliśmy o źródła mocy, z jaką mają do czynienia duchowi poszukiwacze. Zdania były bardzo podzielone, uzyskaliśmy cały wachlarz odpowiedzi, poczynając od takich, którzy widzieli w miejscach mocy skupienie energii kosmosu („niezależnie od wszystkiego czerpie ono siły z kosmosu”, „to »skosmosowana« energia”). Młody mężczyzna powiedział o wawelskim czakramie: „niezależnie od wiary, czy istnieje Bóg, energia ma prawo z powodów fizyki oddziaływać na ludzi, gromadzić się, energią wypełniony cały kosmos, cały wszechświat, i niekonieczne jest to związane ze świętością, aczkolwiek może, oczywiście, być”. Z drugiej strony równie silnie były głosy mówiące o tym, że źródłem mocy jest sam człowiek, który w tych szczególnych miejscach właśnie sobie tę moc uświadamia i może ją doświadczyć: „Moc jest w nas, to w człowieku siła”, „każdy człowiek moc uzdrawiania ma w sobie”, „to są informacje, które otrzymuję głównie od ciała, po prostu moje ciało tu jakby mniej ważyło, było lżejsze, czuję wewnętrzny spokój i potrafię dostrzec światło i nadzieję, że to, co się w moim życiu dzieje, zakończy się pomyślnie”. W tej perspektywie miejsca mocy są najczęściej tylko katalizatorem zmiany: „Jeżeli ja wzmacniam osobistą energię miejscem mocy, to ja sama siebie lepiej uzdrowię”.

Socjologowie religii, wycofując się z teorii sekularyzacyjnych, głosili, że *sacrum* nie znika tylko „zmienia swoją postać”. Jeśli przyjmiemy za Eliadem że kratofania, objawienie mocy jest epifanią, to czytając te świadectwa, stajemy przed tekstami mówiącymi o tym nowym odczuwaniu świętości. Lub mówiąc dokładniej: o nowym języku, który poświadcza nam na nowy sposób numinotyczne doświadczenia współczesnych adeptów New Age. Z jednej strony mamy wyobrażenie przenikającej świat siły/energii/mocy, które jawi się jako podobne do chińskiej *chi* czy hinduskiej *prany* (sami pielgrzymi przywołują te paralele). Z drugiej – ezoteryczną zasadę korespondencji tego, co na górze z tym, co na dole. Jeśli przypomnimy rozpowszechnioną na Zachodzie przez teozofię zasadę jedności duszy jednostkowej z duszą wszechświata, możemy w ten sposób próbować uzgodnić oba dyskursy na temat źródeł mocy w tych miejscach. I wyjaśnić ich pojawienie się w kraju zdominowanym przez katolicką wrażliwość i wyobrażnię.

Należy jednak zawsze pamiętać, że nowe *sacrum* nie ma nadprzyrodzonego charakteru. Jest doczesne i w niektórych wypowiedziach na jego „zwykły” charakter pada silny nacisk („słońce też energetycznie ładuje człowieka i może to jest zamiennik zamiast słońca”).

Przemiana

Jednym z celów działań religijnych jest, podobnie jak w duchowości czy psychoterapii, pozytywna przemiana człowieka. Analizowaliśmy pozyskane teksty wywiadów także pod tym kątem. Najczęściej wymieniano uczucie lekkości, spokoju, oczyszczenia: „taka lekkość, jakbym mogła fruwać”, „mam mrowienie do 10 minut, potem wewnętrzny spokój”, „Odczuwam silną energię, oczyszczenie przez wodę i przez Kręgi”, „odczuwam to miejsce jako pozytywne, takie oczyszczające ciało i umysł, wyciąga złą energię i kumuluje dobrą energię. I czuję się dobrym”. Ostatni fragment odsyła do metaforyki przemiany i transformacji. W części świadectw znajdujemy świadectwa świadomości czasowego pocieszenia i ulgi jaką daje obecność w miejscach mocy: „tu przychodziłam, i jestem wyciszona, lekka, górnolotna, chce mi się żyć”, „Tak, życie się zmieniło, po prostu więcej siły mam na to, żeby zwalczać jakieś problemy rzeczowe, żeby z tym sobie radzić. I wierzę w to, że to miejsce pomaga mi”, „wracałam z Kręgów zawsze z taką nadzieją w sercu, że to co się w tej chwili dzieje – poradzę sobie z tym i rozwiążę to”. Podobnych zwrotów o doznanych wsparciu jest wiele w świadectwach z obu miejsc, z Wawelu i z Węsiorów. Nawet jeśli nie dochodzi do spektakularnych uzdrowień, które choć się zdarzają, to są rzadkie i nie jest to dominujący wątek w relacjach, to uczestnicy wyjeżdżając, dość powszechnie składają świadectwo pozytywnego życiowo doświadczenia: „człowiek wraca po takich spotkaniach i medytacji w Kręgach

z duchami tych Kręgów, z mocami tych miejsc, wzmocniony w szczególności w sercu. Jest spokój, a poprzez spokój wypełnia się moc, która później objawia się w codziennym życiu i w szarym dniu, odświeżnie tym bardziej”.

Między scjentyzmem a religią

Dyskurs związany z miejscami mocy nie jest jednolity. Można powiedzieć przynajmniej o dwu stałych tendencjach. Pierwsza to ciążenie do unaukowania opowieści i wyjaśnienia go w kategoriach naukowych („trzeba robić wieloletnie badania”), druga nie jest wolna od religijnych uzasadnień. Niekiedy splatają się one w sposób nie do rozdzielenia. Zatem w orientacji scjentyistycznej pojawiają się zwroty o „ładowaniu baterii”, „uderzeniu prądu, jakby wyładowania elektrycznego w dłoń” czy ujęcia nazwijmy je „psychologizujące” (o nich w następnej części). Jeden z ekspertów ujawnił najszerzej rolę miejsc mocy w wyobrażeniach kosmologicznych pielgrzymów: „Moc jest specjalnym, mocnym, wyjątkowym promieniowaniem energii kosmosu, źródła (różnie to ludzie nazywają). Jak wiemy z fizyki kwantowej, wszystko jest energią, materia również, czyli wszystko promieniuje energią, cały świat wokół nas i my sami też”.

Z drugiej strony nadal bardzo silny jest komponent symboliki religijnej, padają słowa o „obcości”, „bardzo dziwną energię poczułam” lub słowa wprost zaczerpnięte z chrześcijańskiego słownika: „odczułem taki niby chrzest, nawet mówiłem do Jacka: »Słuchaj!!! Czuję się jakby Jan chrzczył Chrystusa, oczyszczenie przez wodę, kręgi, poprzez medytację«”. Język religijny służy do przybliżenia skutków doświadczenia czy jego formy, a raczej nie jego istoty czy natury. Na przykład: „tam po prostu, w tym miejscu, jest jak w takim sanktuarium, i to jest fajnie”. Na miejsca przybywają także osoby religijne w sposób tradycyjny (na pewno teistyczny) i wówczas padają słowa: „jestem przekonana, że intencja, prośba, którą wysyłam do Boga, do wszechświata w miejscu mocy, jest lepiej usłyszana”, „Tak, jestem osobą wierzącą, praktykującą, i uważam, że są miejsca na ziemi, gdzie w specyficzny sposób czuje się dotknięcia boskiego palca”, „to moc, która głównie poprzez mnie jest przedłużeniem tej mocy, która jest ukierunkowana na najwyższe dobro dla ziemi Polski, i całego świata”.

Można wyróżnić także grupę odpowiedzi, w których odnajdujemy narrację religijności alternatywnej, pojawiają się zwroty sugerujące ubóstwienie jednostki czy immanencję świętości, nawet w formie postulatywnej tylko: „wchodząc w to, zasługuję na to, że jestem istotą boską, która chce czuć”. Trudno rozstrzygnąć (zbyt mało tych świadectw), czy mamy tu do czynienia z religią, o której pisał Miłosz w *Ziemi Ulro*: „Swedenborg, a za nim Blake

człowieczość Boga obierają za podstawę swojej religii”¹³. Z jednej strony zatem mamy wiedzę, z drugiej wiarę i psychiczne dyspozycje, których uczestnicy są świadomi. Wiedzą, że część tego, co dzieje się w miejscach mocy, dzieje się tylko „w nich”, ale nie umniejsza to rangi czy wagi tych doświadczeń.

Część z respondentów „wie”, które kręgi i jakiego rodzaju praktyki są skuteczne, a jakie nie: „Medytuję krótkimi medytacjami w Kręgach, o których wiem, że ich energia jest duża”. Można powiedzieć, że oparty o wiedzę, doświadczenie i poznawanie dyskurs scjentyzujący odsyła interpretatora do gnostyckiej postawy wobec świata, w której właśnie poznawanie ma charakter soteriologiczny. Dyskurs religijny jest wynikiem ewolucji ludowej katolickiej religijności i nałożenia się (przenikania) jej z „niskim” New Age (w terminologii Bartłomieja Dobroczyńskiego)¹⁴. Sensualizm tej postawy miesza się z szczególnym empiryzmem, bowiem te dziwne zjawiska, efekty świetlne, rozbłyski można dokumentować, np. poprzez fotografię. Dla uczestników materialnymi dowodami istnienia „czegoś dziwnego” w kręgach były np. przypadki prześwietlania tradycyjnych błon fotograficznych, w efekcie czego na wywołanych zdjęciach wychodziły okrągłe jasne plamy („orby”). Równoległe do tych empirycznych dowodów pojawiają się też wzmianki np. o „dziwnych zapachach”, które stanowią przecież motyw klasycznej hagiografii chrześcijańskiej.

Interesującym zapisem nałożenia się mirakularnego i scjentyistycznego dyskursu tej religijności jest następujący tekst: „widzę, jak oni już są w takiej koncentracji, że nie słyszą, nie widzą nic, tylko dotykają tego kamienia, i oni zaczynają znikać. To było tak, że zafalowało, i oni zaczynają znikać. Podeszłam, zaczęłam stukać ich, żeby przebudzić, to po prostu jak z głębokiego snu obudzili się. No i pytam, co się działo? A oni mówią, że oni już byli gdzieś tam i tam było to, i to widzieli, i to, tak, że różne rzeczy tu się odbywają”. Można powiedzieć, że na peryferiach scjentyistycznego dyskursu nadal silny komponent stanowi ludowy mirakularyzm, tyle że ubrany w szaty kultów UFO i motywy rodem z filmów science fiction (np. *Wrota czasu*). Z drugiej strony mamy poświadczane zachowania ściśle tradycyjne, np. w Węsiarach opisywano nam przykłady ucziszania niesforne zachowujących się turystów: „to święte miejsce!”.

Dwuwiara i problem dominującego dyskursu

Znaczna część praktyk i opowieści towarzyszących miejscom mocy jest przejawem „dwuwiary”, nakładania się na siebie dyskursu katolickiego

¹³ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 223.

¹⁴ B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997.

i New Age. Odnotujmy także, że częściej pojawia się to zjawisko na czakramie wawelskim: „Tu dzisiaj jesteśmy pierwszy raz, ale najpierw poszliśmy pomodlić się na mszę w katedrze na Wawelu, a tutaj przyszliśmy naładować się – to właśnie takie sakralne miejsce i teraz trzeba to odnaleźć i uwierzyć w to”. Warto zauważyć, że obecność katolickiej katedry (oraz fakt, że według legendy emanujący mocą kamień znajduje się w krypcie św. Gereona) nieco tłumaczy to zjawisko. Badaczki polskiego New Age (Hall, Kubiak) opisywały już zjawisko przenikania się katolickiej ludowej religijności z nowym światopoglądem. Warto w tym miejscu podkreślić brak kolizyjności obu światopoglądów. Hall wskazywała na magiczność polskiego katolicyzmu, która płynnie przechodzi i łączy się z magicznymi nurtami New Age. Jej zdaniem na tym polega specyfika polskich środowisk tej formacji, które, w przeciwieństwie do Zachodu, nie przeszły procesu „odczarowania”, jaki przyniósł m.in. protestantyzm¹⁵. W niektórych relacjach oba dyskursy są zhierarchizowane i jeden jest podporządkowany drugiemu, wyznacza nadrzędną pozycję interpretacyjną. W poniższych fragmentach to chrześcijaństwo jest narracją dominującą: (o czakramie) „Tu jest taka dodatkowa moc – ona może być, ale ona nie jest pewna, natomiast moc z wysokiego nieba to jest pewna moc, to jest źródło i ja czerpię z tego źródła” lub „Świętość nie do końca, ale jakaś moc jest w tym, może to przez Boga, bo Pan Bóg stworzył ziemię, i może Pan wymierza te punkty”. W innych dominujący jest światopogląd i kosmologia New Age: „siła mocy leży w prostocie, że bez słów można się napełniać mocą – i ta natura, te kamienie, woda, drzewa przypominają mi to, że moc przejawiamy poprzez uprzytomnienie sobie: mamy to wszystko”.

Świadomość świadomości

Doniosłym elementem w wielu relacjach jest rozmaicie wyrażane przekonanie, że to od różnych aspektów świadomości zależy działanie kręgów czy czakramu. Starszy mężczyzna mówił o warunkach doświadczenia, że ważne jest: „Nastawienie wewnętrzne, bo wtedy pole energetyczne może będzie mocniejsze, niż moje pole energetyczne”. Inna osoba powiedziała: „Kupiłam sobie książkę, czytałam dużo. I w coś trzeba wierzyć, a ja wierzę w to, że mi to pomoże”. Inna kobieta wprost stwierdziła o skutkach „doładowania się” na czakramie i ewentualnych przyczynach: „spokój wewnętrzny, pewien rodzaj zmęczenia, ochota na sen, ale jest wewnętrzne rozluźnienie. Nie wiem, na ile działa autosugestia, podobno jestem bardzo wrażliwa na takie rzeczy”. I ostatnie szczere świadectwo: „Wydaje mi się, że kiedy pierwszy raz stałam, to czułam mrowienie, ale nie wiem, na ile jest autentyczne, a na ile jakaś

¹⁵ D. Hall, *New Age w Polsce*, cyt. wyd., s. 383.

sugestia”. Interesujące jest w tych świadectwach to, że mimo niepewności co do realności odczuwania oddziaływania miejsc mocy, uczestnicy, nawet jeśli nie uznają ich autentyczności, to wierzą, że już wewnętrzne otwarcie na taką ewentualność daje pożądane pozytywne skutki¹⁶. W niektórych świadectwach (szczególnie w Węsiarach) padały słowa o doniosłej roli oddziaływania wspólnoty, np. „Nie potrafię odpowiedzieć, na ile to było akurat działanie Kręgu, na ile działanie ludzi, czyli takiego ludzkiego kręgu”.

Jedna z ekspertek była przekonana, że energia miejsc mocy może być święta, a może nie być. Uważała, że zależy to od tego, co i jak o niej się myśli, jakie wobec niej i wobec siebie ma się intencje. Swoją wypowiedź zakończyła: „Wszystko zależy od naszego myślenia. Intencje i myśli stwarzają świat, w którym żyjemy”. Uświadamianie sobie źródeł i natury doznawanych przeżyć i uczuć jest w tych relacjach ważnym komponentem, podobnie jak fakt, że wszyscy respondenci, zanim odwiedzili te miejsca, zapoznawali się na różne sposoby z narracjami im towarzyszącymi. Poznawali scenariusze wydarzeń i wzory opowieści, jakie wiązały się z konkretnym miejscem mocy. Drugi z ekspertów widział działanie miejsc mocy w generowaniu lepszych uczuć i pozytywnych stanów duchowych oraz w zwiększaniu możliwości ludzkiej świadomości: „Święte jest to, co dobre, świętą jest miłość. Jeżeli miejsca mocy generują w ludziach miłość, to są święte. Ale czasem generują tylko rozszerzenie świadomości, a to nie to samo”.

Interesującym pod względem językowym zjawiskiem są pojawiające się określenia mówiące o „współpracy” lub „pracy z” mocą, jaka dostępna jest w miejscach mocy. Padają sformułowania w rodzaju: „pracuję z energiami”, „uda się popracować z tymi odczuciami ciała” lub „z czym my tu pracujemy w ogóle”. Nawet same kręgi „różnie pracują”. Synergia ta tylko częściowo przypomina chrześcijańską koncepcję łaski i katolickiej interpretacji mówiącej właśnie o współpracy (woli człowieka z łaską Boga). Zwroty te pochodzą z języka „wysokiej” teologii i katechizmów. Nowa religijność widzi tę współpracę daleko bardziej technicznie, roboczo, a przede wszystkim o ile w perspektywie chrześcijańskiej przewaga mocy jest po stronie łaski, o tyle w wypadku dyskursu New Age agensem jest człowiek. Język, jakiego używają pielgrzymi, dowodzi, że aktywność jest po ich stronie. Bezosobowa moc tych miejsc (lub uruchomiona w człowieku poprzez przybycie) jest nie dość, że naturalna, to stanowi także wyzwanie dla przybywających. Każdy może zrobić z nią to, co potrafi i, co nie mniej ważne, do czego jest predestynowany przez swoją osobowość.

Cytowaliśmy już wyżej fragment, w którym kobieta zwierzała się: „przyjeżdżam z jakimś nieopracowanym w sobie problemem”. Z „mocami” tych

¹⁶ W katolicyzmie sakramenty działają *ex opera operata*, niezależnie od ludzi, ale przypomnijmy, że ich skutek, *ex opera operans*, uzależniony jest od „otwarcia się na działanie łaski”.

miejsc pracuje się tak samo, jak z wzmiankowanymi przez ową kobietę miejscami. Należy także odnotować przy okazji podobieństwo do języka psychoterapii, tak konwencjonalnej, jak i mniej konwencjonalnej (*gestalt*).

Porównanie obu miejsc

Czakra wawelska odwiedza wielu „zwykłych” turystów, którzy zwiedzają dziedziniec zamku, niekoniecznie są oni głębiej wprowadzeni w praktyki (i opowieści) związane z miejscami mocy. Do kamiennych kręgów w Węsiarach przybywają z reguły ludzie przygotowani do „praktykowania energetycznego” (mistycznego, magicznego, okultystycznego, medytacyjnego). Dlatego w relacjach pielgrzymów z czakramu brak relacji o uzdrowieniach, a w Węsiarach są (choć dość rzadkie). Praktyki wokół wawelskiego czakramu są bardziej indywidualistyczne. Pielgrzymi mają tutaj mniejszą możliwość zawiązania wspólnoty. Praktyki siłą rzeczy są dyskretniejsze, a nadzorca miejsca (Muzeum Zamku Królewskiego na Wawelu) jednoznacznie negatywnie odnosi się do pielgrzymów. Kręgi w Węsiarach ukryte są w lesie z dala od wścibskich i krytycznych oczu świata i przekaz oraz grupowe praktyki mogły rozwinąć się swobodniej.

Wawel ma charakter bardziej synkretyczny, to serce naszej pamięci historycznej świetnej przeszłości Polski, zerowej klasy zabytek, nekropolia królów. Węsiory wychylają się w stronę natury i kultury archaicznej (Goci) na tyle, że mogą uchodzić za legitymizację „Złotego wieku” (zapoznanej duchowości cywilizacji zachodniej), straconego, zapomnianego, ale możliwego do rekonstrukcji i powrotu. Chyba z tego powodu na czakramie wawelskim nie ma medytacji, ale w Węsiarach pojawia się ona daleko częściej.

Wnioski

Analiza dyskursów obecnych w polskich miejscach mocy miejsc pokazuje, że w pewien sposób możemy porównać ich funkcję do roli, jaką w życiu chrześcijan odgrywają sakramenty. Są źródłem mocy, siły, pocieszenia, łączą jednostkę ze wspólnotą (głównie Węsiory). Są w tych opowieściach odbywaną okresowo aktywnością, która pozwala lepiej żyć. Nie ma tu kapłanów, którzy zawiadują mocą (choć są eksperci, opowiadacze i „świadkowie”), a stopień indywidualizmu i rozbieżności interpretacyjnych jest daleko większy. Ale mimo tego kulturowe funkcje praktyk wokół miejsc mocy wykazują spore podobieństwo do funkcji, jaką pełnią w życiu chrześcijan (zwłaszcza katolików czy prawosławnych) sakramenty.

Dla sekularyzującego się społeczeństwa, które nie wierzy już w transcendentne osobowe *sacrum*, ale łaknie źródeł sił witalnych, regeneracji i siły w codziennym życiu, pełnią one funkcję świętych miejsc tradycyjnych religii, choć są one już odarte z aury świętości (język, jakim są opowiadane, dystansuje się od sakralności): „Mamy nadzieję, że to działa, żadnych nie oczekujemy cudów od tego miejsca. Żadna z nas nie przychodzi tu, bo jest chora i oczekuje ozdrowienia, nie – tylko po prostu idziemy naładować się energią na przyszły tydzień”. Choć może będziemy krytykowani za użycie chrześcijańskiego terminu (sakrament) na określenie praktyk New Age, to wydaje nam się, że przynajmniej w wypadku Polski jest to w pewien sposób uzasadnione. Nie tylko paralelną funkcją, jaką odgrywają w życiu tych osób miejsca mocy, ale także silną tendencją wewnętrzną obecną w języku newage’owych pielgrzymów, do wyrażania swojego światopoglądu. Tendencja ta jest dla nas zewnętrznym znakiem zjawiska dwuwiary, w której elementy New Age nie konfliktują się ale są obecne na podobnych prawach jak chrześcijańskie. W języku przejawia się nie tylko w mocno synkretycznej leksyce, ale wprost w użyciu katolickich (czy szerzej religijnych) kalek językowych na określenie przeżytych doświadczeń („chrzest” czy praktyka medytacji). Dla religioznawczej perspektywy nie ma różnicy w funkcji dawnych i nowych kratofanii i epifanii, jest tylko różnica formy. Odnajdujemy tu to samo dążenie człowieka do kontaktu ze źródłami siły, która go przekracza, a którą chciałby dla siebie pozyskać. Czyni to jednak językiem niepekniętym, językiem szkolnej edukacji, językiem spopularyzowanej czy alternatywnej wiedzy, w którym wyraża w nowy sposób – coś, co odpowiada dawnym opowieściom religijnym. Ponieważ kategorie św. Tomasza (np. transsubstancjacja, nadnatura, transcendencja i in.) są albo niezrozumiałe, albo obce, pielgrzymi miejsc mocy opowiadają o swoich wyprawach językiem nowym, bliższym alternatywnym historycznie źródłom kulturowym (np. gnostycyzmowi). Człowiek jest tu aktywnym podmiotem wobec siły, z jaką się spotyka. Nie jest bierny, ale współdziała, ucząc się „technologii” pozyskiwania i przeżywania czegoś życiodajnego.

Warto zauważyć, że użycie kategorii Eliadego także może okazać się zawodne, nowe *sacrum* nie tworzy bowiem tabu, raczej nie ma wokół niego tremendum oraz nie domaga się ofiar. Ma doczesny, choć „dziwny”, nie-oswojony do końca charakter, odrzucane jest przez akademicką naukę, ale jest wśród pielgrzymów powszechnie przyjmowane w sposób, który znamy z opisów funkcjonowania miejskiej legendy czy spiskowej teorii świata. To wiedza ukryta (może raczej mało znana), ale dająca dostęp do pozytywnej integracji. Trzeba podjąć wysiłek, żeby ją poznać i zamienić na życiową korzyść i wewnętrzny pożytek.

Zakończmy uwagę o skuteczności miejsc mocy jako o dowodzie na ich działanie. Pozostawiając na uboczu performatywny charakter tych opowieści, możemy przywołać pragmatyczne wypowiedzi, które jednoznacznie

wskazują na rezultaty praktyk wokół miejsc mocy jako ostateczne kryterium „prawdziwości” tych miejsc: „Może to jest rytuał, że chodzę tak wiele lat, to w jakiś sposób podbudowuje mnie, może to i jest przesąd, zabobon, jak ktoś uważa. Ale mnie to robi dobrze, dlatego tu przychodzę”. Dawniej mówiono, „świętość (Bóg) jest, bo przecież widać że działa...”

Zbigniew Pasek – „SACRAMENTS” OF THE NEW AGE: PLACES OF POWER IN POLAND.
THE CULTIC FUNCTIONS OF THE WAWEL CHAKRA AND THE STONE CIRCLES IN WĘSIORY

The purpose of this article is to elaborate various types of the praxis of the New Age movement's pilgrims in two so-called "places of power" in Poland. The first is the chakra on Wawel Royal Castle in Cracow, the second – the Goths' megalithic circles in Węsiory in Pomerania, which were built in the 1st century AD. The authors analyze the discourse of praxis which take place in Cracow and Węsiory. They show the specificity of the new religiosity, which characterized the pilgrims of New Age. In the case of Poland, on the one hand, they are submerged in folk religion, but on the other hand, they describe visited "place of power" using the language full of scientific and quasi-scientific themes. It may be concluded, that in their lives it performs function similar to Catholic sacraments. Analysis of pilgrims' language shows, that described praxis gives them strength and power (in conceptualization of Mircea Eliade they are constant elements of epiphany). Despite the differences between Catholic's and New Age movement's praxis, the similarity between the role which they fulfil is striking.

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Autorytety religii chrześcijańskiej w procesie modernizacji	3
<i>Artur Jocz</i> – Gnoza, czyli o zagrożeniach i nadziejach chrześcijańskiego wymiaru kultury polskiej. Studium przypadku	17
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Religijność a moralność – relacje w kulturze chrześcijańskiej i świeckiej	25
<i>Mateusz Deker</i> – „Practice and all is coming” – o popularności praktyki jogi na świecie	41
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Obrazy (na) uchodźców. Ikonografia napięć społecznych wokół kryzysu migracyjnego	47
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Bractwo św. Piusa X – 50 lat po ogłoszeniu Konstytucji o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium” w tekstach dwumiesięcznika „Zawsze Wierni”	67
<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Co to jest agnostycyzm i kto jest agnostykiem?	79
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej	95
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – Prawo naturalne w sferze społeczno-politycznej. Analiza dystynkcji wybranych aspektów	115
<i>Ewa Stachowska</i> – <i>Event sacrum</i> i młodości, czyli Światowe Dni Młodzieży w Polsce	129
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – Relacje religii i polityki we współczesnym świecie	149
<i>Gracjan Cimek</i> – Elementy religijne w politycznych i ekonomicznych przejawach globalizacji	159
<i>Paweł Kusiak</i> – Ideowo-polityczne oblicze X Zjazdu Gnieźnieńskiego	169
<i>Konrad Szocik</i> – Religia jako biologiczna adaptacja	185
<i>Henryk Hoffmann</i> – Claas Jouco Bleeker w sporze o fenomenologię religii	201
<i>Zbigniew Pasek, Natalia Ratushna</i> – „Sakramenty” New Age – miejsca mocy w Polsce. Funkcje kulturowe wawelskiego czakramu i kamiennych kręgów w Węsiorach	209

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – The religious authorities of Christianity in the process of modernization	3
<i>Artur Jocz</i> – Gnosis or on the risks and hopes of the Christian dimension of Polish culture. A case study	17
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Relations between religiosity and morality in Christian and secular culture: Four types of religiosity	25
<i>Mateusz Deker</i> – “Practice and all is coming”: On the popularity of yoga in the contemporary world	41
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Images of/against refugees. The iconography of social tensions over migration crisis	47
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Brotherhood of Pius X – 50 years after the announcement Constitution on the Holy Liturgy “Sacrosanctum Concilium” on the bi-monthly “Zawsze Wierni”	67
<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – What is agnosticism and who is an agnostic?	79
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Ecumenical turn of Vaticanum II from evolutionary point of view	95
<i>Ewa Stachowska</i> – The event of the sacred and youth, that is, the World Youth Day in Poland	115
<i>Ryszard Wójtowicz</i> – Natural law in the socio-political sphere: An analysis of selected examples	129
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – Relationships religion and politics in the modern world .	149
<i>Gracjan Cimek</i> – Religious elements in the political and economic aspects of globalization	159
<i>Paweł Kusiak</i> – The ideological-political face of the 10 th Gniezno Convent	169
<i>Konrad Szocik</i> – Religion as a biological adaptation	185
<i>Henryk Hoffmann</i> – Claas Jouco Bleeker and his attempt to defend the phenomenology of religion	201
<i>Zbigniew Pasek, Natalia Ratushna</i> – „Sacraments” of the New Age: Places of power in Poland. The cultic functions of the Wawel Chakra and the stone circles in Wąsiori	209

