Przegląd Religioznawczy

The Religious Studies Review

4/250
2013

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Komitet Redakcyjny

Redaktor Naczelny — *Zbigniew Stachowski*
Z-cy Redaktora Naczelnego — *Zbigniew Drozdowicz*

Sekretarz Redakcji — *Ewa Stachowska*

Członkowie — *Maria Libiszowska-Żółtkowska*
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Korekta – *Janina Dubiel*

Tłumaczenia j. angielski – *Jarema Drozdowicz*

Skład – *Łukasz Kleska*

Redakcja techniczna – *Ewa Stachowska*

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

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

Druk
MILLENIUM – ul. Transportowców 18, 39-200 Dębica, tel. (0 14) 6 817 817

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

NATALIA STALA
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Instytut Filozofii

Droga do poznania w jodze Patańdżalego

Wprowadzenie

W ciągu wieków jogiczna praktyka przybierała różne oblicza: od wczesnych form proto-jogi, przez upaniszadową ścieżkę do poznania Brahmana czy zróżnicowane typy jogicznych ćwiczeń w Mahabharacie. Okres klasyczny to czas ukształtowania się joga darśany (II lub III w. n.e.), kiedy to prawdopodobnie żył kompilator i redaktor Jogasutr Patańdżali (Patañjali). Tożsamość Patańdżalego nie jest do końca pewna. Najczęściej uznaje się go za gramatyka żyjącego w II w. n.e., któremu przypisuje się autorstwo *Mahabhaszji* (*Mahābhāṣya*), komentarza do gramatyki Paniniego. Niektórzy uczeni skłaniają się ku temu, że był on Patańdżalim-lekarzem autorem *Patańdżala – tantry* (*Patañjala-tantra*). Być może Patańdżali jest autorem wszystkich trzech dzieł, kwestia ta pozostaje nierozstrzygnięta.

Klasyczna joga jest zaliczana do sześciu ortodoksyjnych szkół filozoficznych obok sankhji, njaji, wajśesziki mimansy i wedanty (uttaramimansy). Ortodoksja oznacza tutaj uznawanie autorytetu Wed (astika). Te tradycje, które odrzucały objawienie wedyjskie, określa się jako nastika; są to buddyzm oraz dżinizm.

Sanskrycki termin „joga" (yoga) jest bardzo wieloznaczny. Może oznaczać m.in. „związek", „zbieranie się", „sumowanie", „wyposażanie". Pochodzi od rdzenia judż (yuj), oznaczającego „związać", „połączyć", „ujarzmiać", „nakładać jarzmo". Najczęściej znaczenie terminu „joga" obejmowało różne podejścia do urzeczywistnienia Jaźni. Z czasem joga oraz sankhja rozwinęły się w odrębne systemy filozoficzne, nazywane jogą klasyczną i klasyczną sankhją. Nie powstały więc z niczego, a wyrosły na gruncie wielowiekowych rozważań mieszkańców Indii nad sposobem osiągnięcia wyzwolenia. Jednakże na jodze klasycznej rozwój jogi się nie kończy, gdyż idea jogi kształtowała się w dalszym ciągu, przybierając postać upaniszad jogicznych czy pojawiając się w puranach (purāṇa). Ewolucję jogi można podzielić na trzy okresy: przedklasyczny, klasyczny oraz poklasyczny. W okresie poklasycznym joga zostaje zdominowana przez wpływ tantryzmu.

Jogasutry składają się z czterech części, w których zawarte jest 195 niezmiernie lakonicznych sutr opisujących jogiczne skupienie (samādhipāda), drogę dojścia do niego (sādhanapāda), nadludzkie moce, które się pojawiają wraz z praktyką (vibhūtipāda) i absolutną wolność (kaivalyapāda), która jest ostatecznym celem jogina. Jogasutry są praktycznym podręcznikiem, który niemalże krok po kroku prowadzi adepta ku wyzwoleniu. Wgląd jest tutaj generowany poprzez stopniowe ćwiczenia ciała i umysłu. Całe dzieło należy traktować jako produkt duchowego treningu wielu pokoleń joginów. Jednakże Patańdżali przedstawił te praktyki w najbardziej lakoniczny i zwięzły sposób, toteż nie wszystkie sutry są jednoznaczne, a bez czytania komentarzy nawet niezrozumiałe. Najważniejszym i prawdopodobnie najstarszym komentarzem jest Jogabhaszja (Yoga-sūtra-bhāṣya) Wjasy (ok. VII w. n.e.).

Celem ćwiczeń jogicznych jest transformacja świadomości, poprzez wyeliminowanie błędu poznawczego i utożsamienie się z prawdziwą, faktyczną Jaźnią (puruṣa). Nie należy tego rozumieć jako swoistej unii z Absolutem, a jako rozłączenie sfery podmiotowej (puruṣa) od przedmiotowej (prakṛti). Dokonać tego można poprzez całkowitą kontrolę nad zjawiskami mentalnymi. Powściągnięcie tych zjawisk określane jest jako czitta-wrytti-nirodha (citta vṛtti nirodhaḥ). W tym kontekście pojawia się pierwsza definicja „jogi", o jakiej wspomina Patańdżali – ujarzmienie wirów mentalnych (I.2. Js.[1]). Powściągnięcie wszystkich zjawisk świadomościowych prowadzi do asamprajñata-samādhi. Redaktor Jogasutr nie definiuje czitty, ale z kontekstów, w jakich ten termin się pojawia, można wywnioskować, że oznacza on empiryczną świadomość. Składają się na nią: świadomość intuicyjna (buddhi), „ja-działające" (ahankara) oraz umysł (manas). Świadomość empiryczna jest organem uświadomienia, który z chwili na chwilę ulega ciągłym modyfikacjom. Obejmuje ona akty poznawcze, emocjonalne i wolicjonalne. Ten proces nieustannych przemian świadomości empirycznej określany jest jako zjawiska świadomościowe (czittawrytti, cittavṛtti). Poprzez długotrwałe skupienie medytacyjne jogin kontroluje strumień zjawisk świadomościowych. K. Pawłowski porównuje ujarzmienie czittawrytti do epoché: „Patańdżali zdaje sobie jednak sprawę, uwzględniając wielowiekowe doświadczenia rodzimych praktyków duchowych, że to, co jawi się człowiekowi w postrzeżeniu zmysłowym, stanowi jedynie przysłowiową »piankę na oceanie rzeczywistości«. Cały proces opisanego dalej ujarzmiania zjawisk świadomościowych należy zatem traktować jako rodzaj sceptycznego powstrzymywania się od wypowiedzenia wiążącego sądu, albo też jako swoiste Patańdżalowskie epoche"[2].

Ten proces wiąże się z zawieszeniem konceptualizacji, opróżnieniem umysłu z siatek pojęciowych i struktur. Dopiero wtedy możliwy jest wgląd, gdy jogin pozbędzie się pojęć, sądów, kategorii, które nakłada się na rzeczywistość. Nie jest to stan otępienia czy opróżnienia umysłu, umysł jest cały czas aktywny, jednak przedmiot tej aktywności się zmienia. Nie są nim dane percepcyjne wchodzące przez zmysły czy wyobrażenia, koncep-

[1] Yogasūtra – dalej skrót Js., Yoga-sūtra-bhāṣya – dalej skrót Jbh.

[2] Zob. K. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy*, Kraków 1996, s. 57.

tualizacje. Umysł w dalszym ciągu działa w sposób intensywny, jednakże koncentrując się na jednym punkcie, na sobie. Cała reszta jest zawieszona.

Praktyka i bezpragnieniowość

Abhjasa (abhyāsa) i wairagja (vairāgya) to dwa uzupełniające się elementy treningu, umożliwiające ujarzmienie zjawisk świadomościowych (Js. I.12). Abhjasa oznacza praktykę prowadzącą do urzeczywistnienia Jaźni. Patańdżali pisze, że jest to wysiłek w osiąganiu stabilności powściągnięcia zjawisk świadomościowych i całej umysłowej aktywności (Js. I. 13). Abhjasa oznacza długotrwałe trwanie w stanie, w którym wiry mentalne są wyciszone. Człowiek posiada nawykową skłonność do rozpraszania się, do ciągłej zmiany obiektu uwagi. Strumień mentalny zmienia się z sekundy na sekundę, a celem praktyki jest wytworzenie nawyku do utrzymania jednoupunktowienia umysłu i długotrwałego pozostawania w tym stanie (Js. I.14). Zgodnie z jogiczną wykładnią Jaźń nie istnieje w zewnętrznym świecie, w rzeczywistości przedmiotowej. Jest czymś całkowicie oddzielonym od zjawiskowego świata, więc nie może być odkryta dzięki aktywności zmysłów. Toteż percepcja zmysłowa nie jest drogą do rozróżniającego poznania.

Wairagja jest istotnym punktem na jogicznej ścieżce, gdyż jogin powinien zniechęcić się do tego świata, który postrzega jako pełen dyssatysfakcji, aby tym samym wzbudzić w sobie silną motywację osiągnięcia kaiwalji. Bezpragnieniowość to stan, w którym jogin odczuwa obojętność w stosunku do rzeczywistości. Przypomina to buddyjskie pojęcie upekszy (upekṣa), które wyraża doskonały stan równowagi i bezstronności, całkowity brak pożądania. Wairagja jest również narzędziem służącym do jednoupunktowienia umysłu, adept, który wytworzył w sobie obojętność do zjawisk, nie lgnie do nich. Jogin rezygnuje ze światowych korzyści, ze wszystkiego, co wydaje się dla „zwykłego" człowieka najcenniejsze. Wybiera drogę rezygnacji i ascezy, gdyż wie, że nie odnajdzie satysfakcji w świecie. Dla mędrca cała empiryczna rzeczywistość naznaczona jest cierpieniem (duḥkha). Patańdżali nie neguje istnienia przyjemnych, satysfakcjonujących stanów mentalnych. Jednakże dostrzega ich zwodniczą naturę, która polega na nietrwałości. Cała zjawiskowa rzeczywistość jest nieustannie zmieniającym się procesem. To zmiana jest zasadą rządzącą zjawiskami, korzeniem każdej rzeczy i stanu. Takie postawienie sprawy powoduje niesłuszne oskarżenia o pesymizm. Można powiedzieć, że Patańdżali traktował jogę jako swoistą „terapię". Zdanie „duḥkham-eva sarvaṁ vivekinaḥ"[3] można rozumieć jako postawienie przez redaktora Jogasutr diagnozy, a trening, który proponuje, jako lekarstwo. Analogie do medycznego traktatu przywołał Wjasa w komentarzu do sutry II.15: „Tak jak traktat medyczny ma cztery działy (zajmuje się czterema zagadnieniami), a mianowicie: choroba, przyczyna choroby, zdrowie i leczenie, tak i ten traktat ma cztery działy. A mianowicie: sansara, przyczyna sansary, wyzwolenie i środek do wyzwolenia" (Jbh. II. 15).

[3] Dla poznającego wszystko jest cierpieniem.

Z pewnością jest tutaj widoczne optymistyczne założenie, że z absurdalnego, przepełnionego bólem świata można się wyzwolić. Tym, co jogin usuwa poprzez praktykę, jest przyszłe cierpienie (Js. II. 16). Ten podział przypomina naukę Buddy wyrażoną w Suttcie *O wprawieniu w ruch koła Dhammy*, w której mowa jest o czterech Szlachetnych Prawdach: cierpieniu, przyczynie cierpienia, zniszczeniu cierpienia i drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia. Jogasutry są wyrazem praktycznej filozofii, której celem jest pomóc adeptom usunąć udrękę i ból. Wyzwolenie jest najdonioślejszym celem, oznacza ono szczęście i wolność. Choroba to sansara, czyli nieustający korowód wcieleń, bezsensowna transmigracja, która wprawdzie nie ma początku, ale może mieć koniec – kaiwalję. Przyczyną tej choroby jest połączenie (saṁyoga) „widza" (draṣṭṛ) z „przedmiotem widzenia" (dṛśya). Patańdżali wyjaśnia, że sanjoga jest spowodowana niewiedzą (avidyā; Js. II. 24). Zdrowie oznacza całkowite ustanie tego połączenia, to właśnie jest celem jogina (Js. II. 17), następuje wtedy kaiwalja – jedyność, absolutna wolność. Lekarstwem jest joganga (yogāṇga), czyli ośmiostopniowa jogiczna ścieżka, w której zawarte są praktyki ascetyczne, etyka oraz wskazówki dotyczące właściwej medytacji. Joganga dotyczy przemiany na „głębokim" poziomie, gdyż celem jest zrozumienie, że to, co uważamy za „ja", jest tylko nietrwałą częścią przyrody, a prawdziwa Jaźń jest tym, co ma być poznane. Kiedy to błędne postrzeganie nie ma już dłużej miejsca, następuje koniec sansarycznej wędrówki. Wyzwolony jogin przeszedł zmianę na najbardziej fundamentalnym poziomie jestestwa.

Podmiot i przedmiot poznania

Absolutny podmiot, purusza, jest widzem. Gdy wszystkie zjawiska świadomościowe zostają powściągnięte, utrzymuje się on w swojej własnej naturze (Js. I.3). Purusza nie jest dostępny w sposób bezpośredni, a dopiero transformacja świadomości empirycznej prowadzi do jego poznania. Absolutny podmiot charakteryzuje się tym, że jest niezmienny, stały i bierny, jego świadomość jest wolna od jakichkolwiek treści. Przedmiot widzenia (dṛśya) charakteryzuje się przejrzystością (prakāśa), działaniem (kriya) oraz stałością (sthiti; Js. II. 18). Dryśja jest tym wszystkim, co obserwuje widz. Jest to prakryti, niekiedy tłumaczona jako „natura", „przyroda" czy „materia". Składa się ona z trzech modułów (guṇa), z których każdy związany jest z jej podstawową cechą wymienioną powyżej. Przejrzystość to cecha guny sattwy (sattva), działanie to cecha radżasu (rajas), a bierność – tamasu. Prakryti jest niepoznawalna, dostępne są jedynie jej przejawy.

Istotą sanjogi jest błędne utożsamienie absolutnego podmiotu ze zmiennym przedmiotem poznania (Js. II. 17). Ta błędna identyfikacja jest przyczyną cierpienia. Relacji puruszy i prakryti nie należy rozumieć monistycznie, nie zachodzi tutaj wyłanianie się świata z Absolutu, te dwie zasady są od siebie całkowicie oddzielone. Relacja Jaźni i Przyrody jest zagadkowa, określana jest jako samnidhi (saṁnidhi), czyli bliskość. Nie ma między nimi bezpośredniego kontaktu, ale ich związek jest możliwy dzięki zdolności (yogyatā) puruszy do postrzegania. Jest on mocą-świadomości, widzem, a prakryti jest tym, co on ogląda.

Usunięcie przyczyny egzystencjalnej choroby wymaga transformacji świadomości i usunięcia błędu poznawczego. Efektem jest uzyskanie wyzwalającej wiedzy i tym samym zakończenie sansarycznej wędrówki. Opanowanie nawykowej skłonności do podtrzymywania i lgnięcia do mentalnych zjawisk jest drogą do realizacji soteriologicznego celu. Następuje zanik fałszywej identyfikacji empirycznego „ja" z prawdziwym podmiotem poznania. Purusza wbrew pozorom nie bierze udziału w procesie poznania. Patańdżali wymienia synonimy puruszy: drasztry, który jest biernym obserwatorem sfery przedmiotowej; swamin (svāmin), prabhu, grahitry (grahītṛ), które wskazują na to, że jest on panem i władcą. Czitta jest świadomością empiryczną i to ona jest zaangażowana w tok procesu poznania. Im większe opanowanie świadomości przez jogina, tym skuteczniej jogin zyskuje wgląd. Proces poznania wiąże się ze stopniowym oczyszczaniem (śauca) świadomości empirycznej, która, jak cała przejawiona sfera prakryti, składa się z trzech gun. Gdy guna sattwy dominuje nad pozostałymi, możliwe jest opanowanie narządów psychicznych i długotrwała koncentracja (ekāgratā), której rezultatem jest wyzwalający wgląd[4]. Poznanie zależne jest od stopnia i umiejętności opanowania zmieniającego się umysłu, co samo w sobie prowadzi do oczyszczenia i ujawnienia jego sattwicznej (czystej, przejrzystej) natury.

Joga zakłada ścisły dualizm sfery podmiotowej i przedmiotowej. Praktyka pozwala rozpoznać i oddzielić od siebie te dwie sfery. Czitta jest nieświadoma jak cała sfera prakryti. Pojawienie się samoświadomości jest wynikiem własności świadomości intuicyjnej (buddhi), polegającej na „odbijaniu" światła puruszy. Umożliwia to dominacja guny sattwy i to dzięki niej buddhi zyskuje zdolność poznawania. To sattwa jest podłożem, na którym dokonuje się akt poznania. Jaźń poprzez ciągłe postrzeganie sfery przedmiotowej jest swoistym rdzeniem świadomości, dlatego iż „użycza" jej „światła", co czyni możliwymi procesy świadomościowe (Js. IV.19). Jednakże skoro purusza i prakryti są od siebie całkowicie oddzielone, to jak może zachodzić ten proces „przekazywania samoświadomości"? Purusza jest mocą-świadomości, widzem, a prakryti jest tym, co on ogląda. By wyjaśnić ich relację, stosuje się metaforę, w której Jaźń jest odbijana w czitcie jak w tafli lustra.

Wjasa w komentarzu do Js. II.20 pisze, że natura puruszy i buddhi nie jest identyczna, ponieważ świadomość intuicyjna zmienia się w zależności od jej przedmiotu, tymczasem purusza jest niezmienny. Dodatkowo buddhi „istnieje dla kogoś innego" (parārtha), tzn. dla Jaźni, która istnieje sama dla siebie. Świadomość intuicyjna składa się z trzech gun, co oznacza, że ma nieduchowy (acetana) charakter typowy dla sfery przedmiotowej. Gdyby nie odbicie puruszy, byłyby to tylko nieświadome przemiany elementów. W trakcie jogicznej praktyki, gdy narządy psychiczne zostają opanowane, ujawnia się charakter czitty i jej przedmiotowa natura, następuje zrozumienie, że nie jest to podmiot. Jest to istotą poznania rozróżniającego (viveka-khyāti). Purusza panuje nad samym sobą i zostaje rozpoznany. Nie można wtedy mówić o jakiejkolwiek relacji podmiotu do przedmiotu poznania.

[4] Zob. M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające, filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 92.

Poznanie siebie oznacza zrozumienie, że każdy element naszej psychofizycznej struktury jest częścią przyrody i nie ma w nim żadnego „duchowego" elementu, poza odbiciem puruszy, a tym samym to wszystko, co uważamy za „ja", jest tylko zbiorem zmiennych procesów zmierzających do rozkładu. W pewnym sensie sfera przedmiotowa jest zależna od podmiotu, gdyż w momencie poznania cel przemiany gun zostaje wypełniony i nie ma już ona dłużej miejsca (Js. IV. 32). Guny stają się puste dla puruszy (Js. IV. 34). Patańdżali odrzucał idealizm subiektywny, uznając, że przedmiotowa rzeczywistość istnieje realnie. Jednakże moment poznania empirycznego ma idealistyczny charakter, gdyż, jak zauważa Marzenna Jakubczak, guny są traktowane jako zależne od poznającego podmiotu[5]. Jogasutry wydają się prezentować stanowisko idealizmu subiektywnego. Sfera przedmiotowa jest tym, co jest widziane przez purusze, co wskazywałoby na zależność prakryti od bycia spostrzeganą przez Jaźń. Jednakże Patańdżali optował za stanowiskiem realizmu ontologicznego, przyznając realne istnienie przedmiotom (Js. IV. 14). Relacja podmiotowo-przedmiotowa ma miejsce dopóki istnieje błąd poznawczy. Jednak po wyzwoleniu jednego jogina świat nie przestaje istnieć, gdyż Patańdżali wyraźnie zaznacza, że obiekty nie są zależne od jednego umysłu (Js. IV. 14-16).

Doświadczenie mistyczne

Patańdżali akcentuje konieczność zawieszenia konceptualizacji, aby możliwe stało się poznanie Jaźni. K. Pawłowski pisze, że właściwie dlatego redaktor Jogasutr wyróżnił sampradżniata-samadhi oraz asampradżniata-samadhi, czyli odpowiednio: samadhi z uświadomieniem i bez uświadomienia, aby ukazać paradoksalność doświadczenia jogicznego[6]. Paradoksalność i niewysławialność to cechy doświadczenia mistycznego[7], które są uwidocznione w ostatnich etapach mistycznej drabiny Patańdżalego. Duchowa transformacja jest możliwa dzięki intuicyjnemu wglądowi w naturę rzeczy. Wyzwolenie dokonuje się za życia jogina (jīvan-mukti) i staje się on dżiwanmuktą (jīvanmukta). Przezwyciężone zostały ograniczenia ludzkiej natury, co czyni dżiwanmuktę istotą przewyższającą „zwykłego" człowieka, doskonałą. W samych Jogasutrach nie pojawia się termin „dżiwanmukta", dopiero komentatorzy sugerowali, że po usunięciu złoża karmicznego jogin wciąż jeszcze funkcjonuje. Treścią mistycznego doświadczenia w jodze zawsze jest rozróżnienie prakryti od puruszy. Podczas praktyki podmiot empiryczny (czitta) utożsamia się ze swoimi aspektami: z poziomem zmysłowo-umysłowym (manas), świadomością „jestem" (asmita) czy też ze świadomością intuicyjną (buddhi), która jest zdominowana

[5] Tamże, s. 116.

[6] K. Pawłowski, *Wąska ścieżka...*, cyt. wyd., s. 119.

[7] Jako doświadczenie mistyczne rozumiem bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości ostatecznej, tego, co nieuwarunkowane, niezależne od czegokolwiek innego, samoistne i najcenniejsze z punktu widzenia osoby doświadczającej. Jest to definicja Denise L. i Johna T. Carmody.

przez gunę sattwy. Marzenna Jakubczak pisze, że im bardziej subtelny przedmiot identyfikacji, tym mniej zapośredniczone poznanie[8].

Te procesy odbywają się w ostatniej fazie jogangi, czyli samadhi. Nie jest to rodzaj transu czy katalepsji, a raczej jest to związane z radykalną przemianą świadomości, umożliwiającą wgląd. Na najniższym stopniu skupienia umysł wypełniony jest tzw. grubymi elementami (mahābhūta). Wraz z pogłębianiem się koncentracji następuje stopniowe ujarzmianie zjawisk świadomościowych, dlatego ta medytacja jest określana jako nirodha. Wraz z postępem na drodze praktyki kolejne elementy doświadczenia zostają powściągnięte. Grube aspekty zawierają subtelniejsze. Te pierwsze zanikają, gdy w stanie skupienia osiągane są aspekty bardziej subtelne. Patańdżali pisze: „Samprajñāta [samādhi] składa się z nieprzerwanie następujących po sobie stopni skupienia z myśleniem (vitarka), skupienia z przenikaniem (vicāra), skupienia z błogością (ānanda) i skupienia z poczuciem »ja jestem« (asmitā)" (Js. I. 17).

Podczas samadhi w umyśle są obecne wrytti, które mimo subtelności doznań medytacyjnych oznaczają, że jest to jeszcze stan niewiedzy. Na najniższym szczeblu, witarka-samadhi, pojawiają się witarka, wiczara, ananda i asmita. Wjasa pisze, że witarka zachodzi wtedy, gdy jest grube doznanie (ābhoga) w podporze świadomości (Jbh. I. 17). Abhoga oznacza obiekt mentalny, którego źródłem może być postrzeganie, pamięć czy fantazja[9]. Wiczara dotyczy koncentracji na subtelnym obiekcie, składniku rzeczywistości (tanmātra[10]). Ananda to błogość, asmita – świadomość „jestem". Te cztery czynniki są obecne na pierwszym stopniu skupienia i z każdym kolejnym jeden z nich zostaje powściągnięty.

Ostatnim stopniem nirodhy jest sampradżniata-samadhi, czyli skupienie z uświadomieniem, czy, jak pisze Wjasa, z podporą świadomościową (Jbh. I. 17). W umyśle jest wyłącznie asmita, toteż ten moment jest poczuciem tożsamości z „ego" (ekātmika). Sāsmitāsamādhi jest najtrudniejszym etapem dla jogina, gdyż podstawą naszego jestestwa jest świadomość „jestem", jest to najbardziej rdzenny element, bez którego funkcjonowanie wydaje się niemożliwe. W opisach buddyjskiej medytacji często zaznacza się, że wraz z zanikiem poczucia „ja" pojawia się lęk[11]. Jest to doświadczenie, które można porównać do umierania. Analogia do śmierci pojawia się często jako element doświadczenia mistycznego. U św. Jana od Krzyża śmierć „starego" człowieka, podczas „biernej nocy ducha", wiąże się z procesem oczyszczania i opróżniania rozumu, pamięci i woli, który prowadzi do upodobnienia się duszy do Boga. Świadomość „jestem" jest wynikiem błędu poznawczego, gdyż w sferze prakryti nie ma trwałej Jaźni. Toteż usunięcie „ja" wiąże się z rozpoznaniem prawdziwej natury i usunięciem tego niewłaściwego postrzegania. Jest to zmiana na poziomie epistemicznym. Niewiedza jest definiowana przez Patańdżalego

[8] Zob. M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne w jodze klasycznej*, w: *Między wiarą a gnozą, doświadczenie mistyczne w tradycji Orientu*, M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło (red.), Kraków 2003, s. 35-111.

[9] Zob. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, Warszawa 1986, s. 225.

[10] Element subtelny, zasada prakryti. W jodze wyróżnia się pięć tanmatr zaliczanych do 25 tattw: boski dźwięk, czucie, barwa, smak oraz zapach; z których wyłaniają się żywioły.

[11] Zob. Ajahn Brahmavamso, *Mindfulness bliss and beyond*, Sommerville 2006, s. 127-173.

jako widzenie w nietrwałym trwałego, w nieczystym – czystego, w dyssatysfakcji – satysfakcji, a w bezjaźniowym – trwałej jaźni (Js. II. 5). Asmita jest to pozorna jedność widza i przedmiotu widzenia (Js. II. 6), jest zaliczana do uciążliwych stanów mentalnych. Treścią wglądu w sankhji także jest to rozpoznanie „ja empirycznego" jako względnego i instrumentalnego w odniesieniu do puruszy. Sankhjakarika 64 wyraża treść tego doświadczenia: „Nie jestem (Jaźnią), (wyzwolenie jest) nie moje, (nie ma) ja (tj. ego)".

Medytacja prowadząca do asampradżniata-samadhi (asamprajñata samādhi) jest skupieniem z obiektami, które krok po kroku są powściągane, a tym samym świadomość jest oczyszczana, co umożliwia pojawienie się beztreściowej percepcji, której podłożem jest Jaźń. Obiekt może być dowolny, zarówno grubomaterialny, jak i subtelny. Innymi słowy, w sampradżniata-samadhi umysł ma podporę w obiekcie, jakim może być element natury czy sam umysł. Świadomość jest oczyszczona z wszelkich niepotrzebnych zjawisk, co umożliwia maksymalne wyostrzenie uwagi i w dalszej kolejności – pełne skupienie. W Js. III. 3 Patańdżali w następujący sposób charakteryzuje samadhi: „nic poza obiektem nie jaśnieje podczas absorpcji (dhjana), a umysł jest jak gdyby pozbawiony swojej natury". W końcowej fazie samadhi rozróżnienie na podmiot, przedmiot i samą czynność zostaje zniesione[12]. Wraz z pogłębianiem samadhi pogłębia się wgląd mistyczny. Jednakże dopóki nie jest to poznanie rozróżniające, jest to wciąż sfera niewiedzy. W wyższym stopniu samadhi, asampradżniata-samadhi, umysł nie opiera się na żadnym obiekcie poza Jaźnią. W tym stanie w umyśle są obecne jedynie sansakry, czyli utrwalone w nieświadomości ślady czynów (Js. I. 18). Wraz z pogłębianiem tego stanu sansakry zostają usunięte. Nie jest to stan nieświadomości czy otępienia, jak niekiedy mylnie jest interpretowany. Uwaga jest wyostrzona do granic możliwości. G. Feuerstein określa ten stan jako „ultra-cognitive enstasy", czyli nad-racjonalne samadhi[13]. Jest to stan, w którym zachodzi wyższe poznanie. W umyśle zachodzą procesy, których nie da się opisać czy wyjaśnić w sposób konwencjonalny. Przebieg asampradżniata-samadhi związany jest z wyzwoleniem, z osiągnięciem doskonałości i pełnej wolności. Wiwekakhjati (viveka-khyāti) to ostateczny wgląd, w którym podmiot empiryczny uświadamia sobie odrębność sfery podmiotowej i przedmiotowej. Gdy nawet to głębokie poznanie zostaje powściągnięte i jogin odczuwa obojętność wobec swoich przeżyć, następuje dharma-megha-samādhi, całkowite wyzwolenie (Js. IV. 29). Patańdżali podejmuje próbę opisu umysłu znajdującego się w stanie absorpcji, gdy zjawiska mentalne są ujarzmione, umysł jest wyciszony i stały: „W przypadku świadomości, której fluktuacje zmniejszyły się [i która stała się] niczym przejrzysty klejnot, [w tym przypadku powoduje] – [w odniesieniu do] »chwytającego« (grahītṛ), »chwytania« (grahaṇa) oraz »chwytanego« (gārhya) – [stan] zbieżność z tym na czym [świadomość] przebywa i przez co [świadomość] jest zabarwiona" (Js. I. 41).

Jest to ważny fragment wyjaśniający proces samadhi, w którym umysł przechodzi głęboką transformację. Świadomość jest całkowicie oczyszczona, dlatego porównana jest

[12] Zob. E. Bryant, *The Yoga-sūtras of Patañjali*, New York 2009, s. 307.

[13] Zob. G. Feuerstein, *The philosophy of classical yoga*, Vermont 1999, s. 85-96.

do klejnotu – Wjasa precyzuje, że do górskiego kryształu (Jbh. I. 41). Jak w krysztale odbijają się sąsiadujące z nim przedmioty, tak wyciszony umysł jest zabarwiany przedmiotami, które się znajdują wokół niego. Gdy w umyśle dominuje sattwa, a wszelka działalność zmysłowa jest powściągnięta, jedynym obiektem jest Jaźń. Zostało już wspomniane, że jest to stan maksymalnej przytomności, a nie otępienia, jest to moment głębokiego wglądu. Dochodzi do zlania się w jedną całość podmiotu ujmowania, „chwytającego" (grahitry), aktu ujmowania, „chwytania" (grahana) oraz przedmiotu ujmowania, „chwytanego" (garhja). Wszystkie trzy elementy stają się identyczne. Zachodzi swoiste *coincidentia oppositorum* – zjednoczenie przeciwieństw. Rozmywa się granica między sferą podmiotową a przedmiotową, poczucie czasu i przestrzeni również ulega zawieszeniu. Jest tu wszakże problem, który zauważa już Śankara – umysł nie może poznać czy uchwycić puruszy, gdyż należy do nieświadomej sfery prakryti. Tylko absolutny podmiot może poznać sam siebie, ale jest on biernym obserwatorem, widzem. Problem ten można zawrzeć w pytaniu: kto dokonuje rozróżnienia? Purusza czy buddhi?

Zgodnie z jedną interpretacją to świadomość intuicyjna dokonuje rozróżnienia siebie od Jaźni. Rozwój sfery prakryti ma teleologiczny charakter – służy wyzwoleniu się puruszy. Wraz z usuwającym niewiedzę poznaniem, buddhi przestaje funkcjonować, nie jest już potrzebne. W innej interpretacji to purusza dokonuje rozróżnienia i uświadomienia sobie, że nie jest sferą przedmiotową, nie jest świadomością intuicyjną ani fizycznym ciałem. Całkowicie zanika identyfikacja z prakryti[14].

Samapatti i samadhi nie są synonimami. Samadhi jest techniką wyciszania umysłu, która prowadzi do celu soteriologicznego, ma linearno-progresywny charakter. Tymczasem samapatti obrazuje dynamikę przemian zachodzących podczas jednoupunktowienia; jest to opis procesu skupienia. Patańdżali wyróżnia cztery etapy samapatti: witarka, nirwitarka, wiczara, nirwiczara (Js. I. 42-44). Pierwszym etapem jest popadnięcie w stan z myśleniem (sawitarka). Jest to skupienie, którego przedmiot pochodzi ze świata empirycznego i polega ono na przyswojeniu sobie tego przedmiotu, oznaczającego go słowa, a także pojęcia wytworzonego na jego podstawie (Js. I. 42). Nie jest to dyskursywny proces, ale uchwycenie myślą obiektu. Gdy umysł oczyszcza się z przeszkadzających elementów (takich jak fantazjowanie, wyobrażenia, wspominanie), następuje kolejny etap: popadnięcie w stan bez myślenia (nirwitarka).

W tym stanie umysł jest oczyszczony i jogin nie myśli o tym, czym jest obiekt medytacji, jaka jest jego nazwa i funkcja. Umysł zabarwia się obiektem koncentracji, nie towarzyszą temu żadne ogólne pojęcia. Zgodnie z wyjaśnieniem Wjasy świadomości intuicyjnej odsłania się istota rzeczy. Następnymi stopniami są: popadnięcie z przenikaniem (savicāra) i bez przenikania (nirvicāra). Z sutry I. 44. dowiadujemy się, że obiektem medytacji z przenikaniem jest subtelny przedmiot – nieulokowany w czasie i przestrzeni. Jogin nie koncentruje się na konkretnym, fizycznym obiekcie, ale na tanmantrze. Zgłębia przedmiot, dochodząc do jego esencji. Na tym etapie poznanie obejmuje przedmiot subtelny

[14] M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne...*, cyt. wyd., s. 58.

oraz przypomnienie poprzedniego stanu skupienia. Gdy jogin usuwa wszelkie przypomnienia, następuje kolejny etap, popadnięcie w stan bez przenikania.

Nirwiczara, czyli stan bez przenikania, różni się tym, że podczas tego rodzaju skupienia świadomość jogina oczyszcza się z wszelkich przypomnień. Element subtelny w pełni ujawnia swoją naturę. Pojawia się w świadomości jogina jako niezmieszany z grubomaterialnymi cechami przedmiotu. Sutra I. 47. informuje nas, że osiągnięcie tego stanu jest równoznaczne z doświadczeniem czystości Jaźni (atmana). Wjasa dodaje, że gdy sattwa intuicyjnej świadomości jest oczyszczona, pojawia się czystość skupienia, a wraz z nią intuicyjne poznanie prawdy. Patańdżali określa ten proces jako skupienie z zalążkiem (sabīja-samādhi), które jest odpowiednikiem sampradżniata-samadhi. Pogłębienie skupienia prowadzi do stanu, w którym umysł jest stały i oczyszczony ze zmącenia. Następuje wtedy „poznanie prawdy (prajñāloka), płynące z ciszy atmana, mające rzecz prawdziwie istniejącą za przedmiot" (Jbh. I. 47). Wyciszenie zjawisk świadomościowych daje przestrzeń do wglądu (ṛtaṁbhara prajñā; Js. I. 48). Gdy nawet ten stan poznania zostaje powściągnięty, następuje skupienie bez zalążka, czyli nirbīja-samādhi (Js. I. 51). „Ja" nie utożsamia się z żadnym zmiennym elementem natury. Jest to stan całkowitej wolności od niewiedzy i błędu poznawczego. Tym samym następuje zanik kontaktu puruszy i prakryti (Js. II. 25). Aktywność świadomości kończy się w momencie poznania rozróżniającego, gdyż jej cel został osiągnięty (Jbh. I. 50-51), a purusza spoczywa w swojej własnej naturze czysty, jedyny i wyzwolony (Jbh. I. 51, Jbh. II. 25).

Ostateczne wyzwolenie przynosi zmiany na poziomie epistemologicznym. Zmienia się sposób funkcjonowania podmiotu empirycznego aż do momentu zaniku poczucia „ja". W tym procesie nie ma już świadomości „ja". Jest to kwestia problematyczna, gdyż ktoś pozbawiony asmity nie jest w stanie funkcjonować, posługiwać się pamięcią czy sensownie mówić. Z drugiej strony kaiwalja jest to stan, którego nie można opisać zgodnie z wymogami logiki. Także próby refleksji nad tym stanem są z góry skazane na niepowodzenie. Jest to też stan, który nie charakteryzuje się intersubiektywnością. Pozostaje więc kwestią osobistego doświadczenia. Toteż adept musi posiadać zaufanie, by iść tą ścieżką, którą może przybliżyć jedynie język paradoksu. Jogin zyskuje wiedzę niedostępną dla innych, która uwalnia go od cyklu transmigracji i tym samym uwalnia się od cierpienia.

Droga do wyzwolenia

Patańdżali opisał ośmioczłonową ścieżkę prowadzącą na szczyt mistycznej drabiny. Jej podstawą jest asceza i medytacja. Jest to rozwinięcie opisanych już abhjasy i wairagji, czyli praktyki jogicznej oraz bezpragnieniowości. Pierwszy wers sadhanapady charakteryzuje krijajogę, czyli praktyki przygotowawcze, są nimi: asceza, medytacja, skupienie się na Iśwarze (Js. II. 1). W kolejnym wersie Patańdżali precyzuje, że w ten sposób można osiągnąć samadhi oraz osłabić uciążliwe stany mentalne (Js. II. 2). Światło poznania roz-

różniającego pojawia się dzięki praktyce członów pomocniczych jogi, czyli jogangi, wymienionych w Js. II. 29:

Są to:

(1) yama – zasady etyczne

(2) niyama – praktyki ascetyczno-mistyczne

(3) āsana – pozycje ciała

(4) prāṇāyāma – kontrola sił witalnych

(5) pratyāhāra – wycofanie zmysłów

(6) dhāraṇā – koncentracja

(7) dhyāna – kontemplacja

(8) samādhi – skupienie/enstaza

Ósmy człon został omówiony w części pt. *Doświadczenie mistyczne*. W sutrze II. 30. Patańdżali wylicza, co składa się na praktykę zasad etycznych:

(1) ahiṁsā – niekrzywdzenie;

(2) satya – prawdomówność;

(3) asteya – niekradzenie;

(4) brahma-carya – wstrzemięźliwość seksualna;

(5) aparigraha – nieposiadanie.

Jamy i nijamy podobnie jak krijajoga mają służyć przygotowaniu jogina do dalszych etapów mistycznej ścieżki. Praktyki ascetyczno-mistyczne przyczyniają się do wzmocnienia siły woli i motywacji, a także technik wymagających skupienia się. Należą do nich:

(1) śauca – praktyki oczyszczające;

(2) saṁtoṣa – zadowolenie;

(3) tapas – asceza;

(4) svādhyāya – studiowanie;

(5) Īśvara-praṇidhāna – oddanie się Iśwarze (Js. II. 32.).

Jamy regulują relacje jogina z otoczeniem, tymczasem nijamy odnoszą się do jego własnej dyscypliny i praktyki. Pozycja ciała, kontrola oddechu i wycofanie zmysłów to elementy pomagające osiągnąć kontrolę nad ciałem i zmysłami. Patańdżali pisze, że dzięki pratjaharze możliwe jest pełne opanowanie narządów psychicznych (Js. II. 55). Dharana, dhjana i samadhi to trzy wewnętrzne człony (antaraṇga), czyli koncentrujące się tylko na świadomości. Zwane są saṁyama (ściągnięcie) i prowadzą do rozmycia granicy pomiędzy przedmiotem a podmiotem, a tym samym do wglądu i kaiwalji (Js. III. 4). Sanjama jest określana jako człon wewnętrzny jogi, jednakże w odniesieniu do skupienia bez zalążka jest ona tylko pośrednim, zewnętrznym elementem (Js. III. 8). Dharana oznacza przykucie uwagi, koncentrację na obiekcie. Długotrwała stabilizacja świadomości (ekāgratā) prowadzi do absorpcji (dhjana). Gdy świadomość oczyszcza się, stopniowo rozmywa się granica między podmiotem, przedmiotem a czynnością poznawczą – jest to samadhi (Js. III. 3). Samadhi to stan zatopienia się w głębokiej kontemplacji, w której umysł jest odizolowany od zewnętrznych bodźców, a wypełniony jest interioryzowanym przedmiotem poznania. Podział na podmiot i przedmiot jest zniesiony, toteż można rzec, że jogin doświad-

cza jedności w wielości (unio mystica). Patańdżali opisuje sanjamę w rozdziale o nadludzkich mocach i wymienia, jakie nadzwyczajne zdolności mogą pojawić się u jogina wraz z postępem na drodze praktyki: poznanie przeszłości i przyszłości, poprzednich wcieleń, cudzych umysłów, osiągnięcie niewidzialności, wiedza o śmierci innych istot, boskie ucho, piękne ciało itd. (Js. III.16-48). Pojawienie się nadzwyczajnych mocy jest dla jogina oznaką postępu w praktyce.

Droga jogina jest drogą całkowitego wyrzeczenia i ascezy. Poprzez pełną kontrolę ciała, oddechu i zmysłów możliwe jest zapanowanie nad umysłem. Celem jogangi jest wytworzenie odpowiednich warunków do pojawienia się mistycznego doświadczenia. Przebieg tego procesu pod każdym względem jest zależny od jogina – nie ma tu miejsca na łaskę, jak w np. w mistyce chrześcijańskiej. Rysem charakterystycznym joga-darśany jest zatem woluntaryzm i autosoteriologia. Istnieje kilka interpretacji jogicznej wykładni doświadczenia mistycznego. Jedną z nich jest uznanie Jogasutr za wyraz doświadczenia mistycznego o ściśle praktycznym charakterze. W tym ujęciu tekst Patańdżalego może być uznany za mapę drogową poruszania się do ostatecznego celu, a założenia metafizyczne są tylko dodatkiem, mającym służyć pomocą w rozwoju, a nie ostatecznym rozstrzygnięciem, które przychodzi dopiero wraz z wyzwalającym wglądem[15]. Jogasutry są praktycznym podręcznikiem duchowym, a model doświadczenia, który prezentują, ma charakter uniwersalny[16]. F. Tola i C. Dragonetti zwracają uwagę na podobieństwa jogicznego doświadczenia do mistyki chrześcijańskiej, takie jak np. opróżnienie świadomości i zatrzymanie mentalnych procesów czy faza oczyszczenia i absorpcji. Stwierdzają oni, że te doświadczenia są w istocie tym samym, a różnica między nimi polega jedynie na interpretacji owego przeżycia. W jodze jest rozdzielenie puruszy od prakryti, w chrześcijaństwie jest to zjednoczenie duszy z Bogiem[17]. Jest to esencjalistyczne ujęcie, w którym kładzie się nacisk na istotową tożsamość każdego doświadczenia mistycznego, a wszelkie różnice tłumaczy się odmiennością kulturową, historyczną czy społeczną, akcentując to, że natura ludzka jest taka sama, a doświadczenie mistyczne odnosi się do tego samego, choć różnie nazywanego – rzeczywistości ostatecznej, Absolutu, Boga, sfery transcendencji.

Marzenna Jakubczak podaje alternatywne interpretacje dzieła Patańdżalego. Zgodnie z jedną z nich „filozofia jogi ma charakter spekulatywny i wyraźne aspiracje teoretyczne, które wykraczają poza samą werbalizację doświadczenia mistycznego"[18]. Jogasutry są w tym ujęciu syntezą jogicznych praktyk, teoretycznym opracowaniem nurtów jogi. Ostatnia z interpretacji, o których wspomina Jakubczak, brzmi następująco: „filozofia jogi wyrasta z doświadczenia i może mieć praktyczne zastosowanie w rozwijaniu życia duchowego, ale zarazem stanowi przykład dojrzałej teoretycznej refleksji nad naturą procesów świadomościowych, będącej nieodzownym dopełnieniem strony praktycznej"[19].

[15] Tamże, s. 97.

[16] Zob. G. Feuerstein, *The essence of yoga*, New York 1976.

[17] Zob. F. Tola, C. Dragonetti, *The Yogasutras of Patañjali*, Delhi 1987, s. xvii.

[18] M. Jakubczak, *Doświadczenie mistyczne...*, cyt. wyd., s. 97.

[19] Tamże.

Traktowanie filozofii jogi jako ontologii rodzi trudności i sprzeczności. Wolne od paradoksów jest ujęcie epistemologiczne, w którym filozofia jogi wyraża proces poznawczy wiążący się z usunięciem błędnej identyfikacji z „ja" empirycznym. Purusza jest stanem wyrażającym kres jogicznego procesu. Patańdżali definiuje kaiwalję jako stan, w którym nie pojawia się już świadomość siebie samego (Js. IV. 26). Przebieg wyzwolenia polega zatem na stopniowej dezintegracji osobowości, na rozmywaniu się poczucia „ja". A w istocie wiąże się to ze zrozumieniem, że asmita jest tylko nawykowym konstruktem. Świadomość empiryczna, z punktu widzenia puruszy, jest zmienna i nieprawdziwa. Rozmywanie się osobowości nie jest zubożeniem życia psychicznego, ale przekroczeniem ograniczeń ludzkiej kondycji. Nie oznacza to odrzucenia naszej natury, ale zrozumienia jej zmiennego i nietrwałego charakteru, a przede wszystkim tego, że to, co uważamy za „ja", jest efektem błędu poznawczego. Toteż dezintegracja oznacza tutaj uwolnienie się od niewiedzy, od podmiotowo-przedmiotowego dualizmu.

Patańdżali podjął próbę kodyfikacji i uspójnienia jogicznych praktyk. Droga, którą wskazuje, to ścieżka wyrzeczenia i skrajnej ascezy. We współczesnych nurtach jogicznych pojawia się raczej luźne nawiązanie do dzieła Patańdżalego niż wierne podążanie za jego instrukcjami. Jednakże uniwersalistyczny charakter jogicznej ścieżki sprawia, że jest ona obecna w różnych praktykach i tradycjach.

Natalia Stala – THE PATH TO COGNITION IN THE PATANJALI YOGA

Patanjali edited treatise "Yoga Sutra" is probably dated on the 2nd or 3rd century AD. He collected practices by which the yogi achieves a state of subjugation of the phenomena of consciousness – that is yoga. This means purifying and stabilizing the mind in order to be able to reach one-pointedness of consciousness leading to asamprajñata-samādhi and a liberating knowledge. The philosophy of yoga is referred to two principles: the Self (puruṣa) and nature (prakṛti). They are completely separated from each other. Understanding their differences is the essence of mystical insight. The path that leads to this condition is yogāṅga, consisting of eight elements: yama, niyama, āsana, prāṇayāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna and samādhi. The last three are being referred to as saṁyama and are important in the process of liberation. Saṁyama is meditative absorption, in which disappears the division into subject, object, and cognitive function. This is a liberating insight – vivekakhyati which content is being made by the recognition of the true Self.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

ANDRZEJ WÓJTOWICZ
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego
Katedra Socjologii

Ascetyczny moment w strukturze liturgii. Radykalizacja gestu moralnego w religijności rytualnej

Pojęciowe terytoria problemu. Tezy główne

Moment ascetyczny (łac. *ascesis*; gr. *Askesis*, *plural: Askeses* – samodyscyplina, samokontrola, od tematu gr. *Askein* – praktyka poprzez trening) obecny jest, dzieje się w każdym geście liturgicznym. Gest liturgiczny jest znakiem o zdyscyplinowanej w semiozie religijnej potencjalności symbolicznej. To jest teza pierwsza. Jej rozumienie wymaga antropologicznej analizy doświadczenia liturgicznego. Warto podjąć się rozumienia gestu liturgicznego jako aktu moralnego, wewnątrz którego (których – jeśli je kategoryzować osobno od strony struktury liturgicznej i od strony struktury moralnej) dochodzi do przeniesienia ważności relacji społecznych w jego akcie na rzecz ważności etycznej poszczególnych osób tego aktu, na rzecz autorelacji aktu liturgicznego przeciwstawionej relacjom społecznym tego aktu. To jest teza druga. Jej modelem socjologicznym jest simmlowska koncepcja życia społecznego, która mówi, iż jest ono równocześnie transgraniczne (bo jest każdorazowo zawsze czymś więcej niż społeczna jego forma) i interakcyjne (bo jest każdorazowo formą łączenia i rozłączania interakcji). Pojęcie „momentu" należy brać w sensie heglowskim, tak jak występuje w analizach *Fenomenologii ducha*, w związku z pojęciem doświadczenia. Moment, to ta właśnie chwila, w której przedmiot odsłania swą istotę w jakimś jego doświadczeniu. To jest teza trzecia.

Mowa jest o geście liturgicznym, zachowaniu o określonej intencji komunikacyjnej, zwrocie ku Bogu w dowolnym akcie, publicznym, prywatnym. Liturgia (gr. *λειτουργια* – działanie na rzecz ludu) w strukturach rozmaitych religii reprezentuje akty społeczne na rzecz jakiejś wspólnoty, w antycznej Grecji na przykład, działania konkretnej osoby lub społeczności na rzecz sprawy wspólnej o ile dotyczyła ona spraw publicznych. Potocznie i powszechnie liturgia to publiczna forma kultu religijnego. Obejmuje i wyraża się w niej

zrytualizowana, ściśle określona czynność i dyskurs względem tego co sakralne. Liturgia należy do kultury religijnej danego społeczeństwa i bywa wyróżnikiem wyznaniowych granic. Jakkolwiek pojęta w zróżnicowanych kulturach i społecznych ich konfiguracjach, określa czynności związane z oddawaniem czci bóstwu. Jej warunkiem jest rzeczywisty lub domniemany udział wyznawców, bywa, że numerycznie regulowany. Chrześcijaństwo dziedziczy judaistyczne rozumienie liturgii, jako publiczny hołd Bogu. Hołd należy do sensu liturgii. Jest manifestacją obecności Boga w zachowaniu religijnym. Ma ono pewien szczególny sens, odsłania w adoracji życie przyszłe w notorycznie ograniczonej jego zapowiedzi. Jest tedy aktem odsłaniającym sprawy ostateczne, *eschaton.* Liturgia jest antycypacją wiecznego życia, w którym zanikają – jak u św. Augustyna – potrzeby i konieczności, rządzi zaś wolność obdarowywania i dawania, wieczna adoracja. Takie znaczenia pokazuje m.in. Joseph Ratzinger (Benedykt XVI) w *Teologii liturgii*[1].

Socjologiczna fenomenologia gestu liturgicznego

Gest liturgiczny jest interakcyjny i transgresyjny. Mówi, iż swe podstawowe znaczenia odnosi do relacji przekraczających bycie w immanencji świata. Moment przekraczania, transgresji obecny jest w intencji liturgicznej. Stronami interakcji są aktywne osoby. Wskazują na siebie, na Boga, na jego reprezentacje, na *sacrum*. Rytualna konfrontacja z *sacrum* jest dziedziną liturgii. Konfrontacja z Bogiem stawia warunki. Podstawowym warunkiem jest oczyszczenie się, co najmniej zawieszenie przyjmowanej w każdej relacji praktyki społecznej władzy *a priori* tego świata. Warunek oczyszczenia pochodzi z doświadczenia: nikt nie rodzi się jako właściciel tego, co do niego należy. Nikt nie ma dostępu do siebie samego bez przemocy na elementarnych, pierwotnych warunkach doświadczenia siebie, w najlepszym przypadku bez rozproszenia światłocienia, które umożliwia skrywanie eschatologicznych znaczeń osobowości. Przyrodzona bezpośredniość doświadczania siebie jest pytaniem, możliwością. W liturgii odsłania się jej prowizoryczny charakter. Liturgia bierze ją w nawias, zawiesza spełnianie jej oczekiwań, poczucia, że z niej pochodzą pierwotne dane definicji siebie samego. W zawieszeniu logiki przyrodzonej bezpośredniości prawa do definiowania siebie pojawia się wymaganie niezbędnego z nią zerwania, ascetyzmu swoiście wywrotowego. Ascetyzm jest wywrotowy. Umożliwia konfrontację z gestami, którym nie da się przypisać jakiegoś uniwersalnego wymagania. Ascetyzm wyjaśnia swe akty poprzez przypisanie ich logice powołania, osobowego wezwania. Nie da się konsekwentnie głosić powołania bez akceptacji niepodzielności poszczególnego jego przeznaczenia. Owszem, oczekuje się raczej pokory w przyznaniu, że zerwanie z wewnątrzświatowym byciem idzie w głąb nie w akcie przywileju osoby jawnie demonstrującej dystans względem ładu tego świata, ale w najściślejszym *incognito*, w kier-

[1] J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, W. Szymona OP (tłum.), Lublin 2012.

kegaardowskim doświadczeniu „rycerza wiary". Wszakże ani jego wyznanie, ani jakakolwiek jego normatywna treść nie likwiduje wyzwań daremności ekscesów ascetyzmu, nie uwalniają od potrzeby rozpoznania implikacji przekraczających jego przeznaczenie dla konkretnej jednostki, owej wyłączności każdego oryginału rozstrzygającego dla całości *disputatio de homine.*

Krytyczne momentu gestu liturgicznego. *Doxa* i *Collusio*

Problem ascezy wyłania się z pewnej jego dosłowności. Problem jej interpretacji należy do podejrzenia otaczającego wszelką dosłowność. Z pojęcia nieposiadania czegokolwiek na własność czerpie definiowanie ludzkiego bycia w świecie, zarazem *a fortiori* ludzkiego bycia konfrontowanego z Absolutem. Z idei, że nieposiadanie definiuje ludzkie bycie, pochodzi znacznie dalej idący wniosek niż z jakiejkolwiek relacji posiadania czy władzy, ten mianowicie, że życie ludzkie zgodne z jego istotą nie jest możliwe bez dosłownego odrzucenia własności siebie samego. Z wiary, że świat nie jest w ostateczności ojczyzną człowieka, wnosi, że autentyzm ludzkiego życia odsłaniany w prawdzie jego istoty dochodzi do głosu w dosłownej odmowie wartości tego świata. Cokolwiek należy do jego uposażenia, prowadzi nieuchronnie do jego negacji. Asceza w perspektywie religijności, która czyni zeń fundamentalne pojęcie, głosi idee moralnego i etycznego radykalizmu. Żyje perspektywą nadziei nowego bytu, swoistego terytorium, gdzie boska szczodrość odzyskuje obecnie zaciemnione wszelkie stworzenie. Usiłuje tedy osiągać to, czego realnie nie jest w stanie skompletować – unieważnienie uczestnictwa w procesach doczesnych, w każdym razie, redukcję partycypacji w tych procesach do ogołoconego minimum. Założenie radykalizmu ascezy pojawia się w różnych nurtach religijności ewangelicznej. Występuje też w religijnej antropologii filozoficznej Simone Weil w postaci jaskrawie opornej względem potocznego jej poczucia moralnego. Nie dość, że stanowi w tej filozofii zagadnienie centralne, szczególnie w ostatniej fazie jej twórczości, podane jest w strukturze osobliwie wymagającego pojęcia *dekreacji*, idei zniesienia, odwołania bytu, odmowy jego władzy, to znaczy, iż przedmiot jakiejś egzystencji w tym oto konkretnym świecie jest jej całkowicie poddany. *Dekreacja* jest substytucją, zawsze prowizorycznym zastąpieniem egzystencji przywiązanej do form społecznym wyborem nieprzynależności do żadnej z nich, zastąpieniem *bycia-nie-na-miejscu* powrotem do osobistej wyłącznie odpowiedzialności za własną obcość w tym świecie. Rozpoznanie tego pojęcia poprzez kategorię substytucji wymaga konfrontacji z radykalną myślą etyczną, co głosi z założenia, iż ten oto świat nie jest finalnym zadomowieniem człowieka. Owszem, życie prawdą istoty człowieka nie dochodzi do głosu poza odrzuceniem dosłownym światowego zamieszkiwania. Wszystko w nim prowadzi do jego negacji. W nadziei na nową ziemię zagospodarowywaną boską hojnością odnowienia stworzenia do tej pory zasłoniętego, asceta jest w stanie próby tego, co zwykle nie jest osiągalne, mianowicie, próby zniesienia partycypacji w grze światowej, w każdym razie, jej redukcji do ogołoconego minimum. Próba ta natrafia na chroniczną

krytykę swej możliwości: zrzeczenie czy pomniejszanie uczestnictwa w świecie nie reprezentuje jakiegoś zbioru faktów gwarantowanego obiektywnością zachowania. Ascetyczne przekraczanie w stronę transgresji bytu zachodzi tylko w jego akcie, nigdy poza nim. To nie jego widzialność gwarantuje mu zapowiedziane przezeń widoki. Widoki te są obecne, dopóki ono działa. Poniekąd w przeciwieństwie lub wbrew wszelkiej osobliwości jego gestu, mimo że nie jest powszechnie wymagany od kogoś, kto wchodzi w jakąś konfrontacje z Bogiem, jego istota przemawia w imieniu wszystkiego, w imieniu wszystkich: asceta jest pełnomocnikiem bytu domagającego się boskiej miary. Swoiście widowiskowa marginalność człowieka odmawiającego posiadania siebie samego, przyrodzonego miejsca życia, wyraża szczególną konkretność formy marginalności mobilizującej poddanie bycia w świecie byciu przed Bogiem. Literalny ascetyzm może znaleźć – w świetle tej możliwości – pewną naiwną interpretację. Sama wszakże naiwność jest jego strukturą podstawową. Bycie naiwnym przed Bogiem jest warunkiem zrozumienia podstawowej relacji bycia wobec Boga. Naiwność oczyszcza świadomość zasady subordynacji, relację twarzą w twarz z Bogiem. Ten swoisty eksces ascetyczny nie dlatego ma znaczenie, że wychodzi poza wszystko, co wiąże go z jakimś aktem działania niepowiązanego z aktem relacji z Bogiem. Ma znaczenie dlatego, że wykracza, co najmniej dochodzi do granicy logiki stale w nim obecnej w dyskretnych swych implikacjach wtedy właśnie, gdy jest on zdolny do konfrontacji z Absolutem, Absolutem, który sam jedynie może zaspokoić jego zamiary. Choć nie widać racji nieodpartych dla niezbędności ascetycznego ekscesu, by dostrzec wyjątkowość aktu liturgicznego dla poznania podmiotowego, uznać wypada jego przydatność w określaniu warunków ostatecznych efektów, jakie sprawia możliwościom doświadczenia religijnego. Wewnętrzna regularność jego formy, dyscyplina struktury spokrewnia go z aktami jakiegoś lunatyzmu, pewnego gatunku zauroczenia, jakiejś alienacji podmiotu godzącego się z zasadniczą nieodpowiedniością wszystkiego, czym jest względem Boga, to znaczy z doświadczeniem nieodpowiedniości zrównanej z upadkiem ego. Podług Jeana-Yvesa Lacoste'a z *Expérience et Absolu*[2], lepiej pasuje tu słowo „szaleństwo" niż „lunatyczność" („obłęd", zauroczenie), gdyż lunatyk podlega jakiemuś fatum, a liturgiczne szaleństwo pochodzi z wyboru, jest aktem wolności. Pewna tradycja mówi w takich przypadkach o szaleńcach Bożych, szaleńcach łaski. Socjologia stanów w religijności nadzwyczajnych używa terminów z religioznawstwa porównawczego, posługując się pojęciem taumaturgii. Szaleństwo adoracyjno-liturgiczne jest taumaturgią, to znaczy jest aktem utożsamienia wiedzy z egzystencją. Nie jest cudotwórstwem w pospolitym tego słowa rozumieniu, jakimś kuglarstwem religijnym. Jest taumaturgią wyzwoloną z organizacji. Z jednej strony jest jakąś figurą cierpienia – jak w *Notatniku św. Bernadetty z Lourdes*[3] czy *Dzienniczka św. Faustyny*[4] – co nieuchronnie musi w społecznym ich kontekście i krytycznym odbiorze natrafiać na określenia herezjarchii zdwajające moralne

[2] I.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994.

[3] *Notatnik świętej Bernadetty z Lourdes*, M. Deskurowa (tłum.), Warszawa 2013.

[4] Św. Siostra Faustyna Kowalska ZMBM, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011.

i psychologiczne trudności tych autorek. Bo też herezjarchia jest tam stale obecna na mocy socjologicznego przymusu, to znaczy w sensie ścisłym, na mocy socjologicznej teorii społecznej regularności niepewności, jaką wytwarza każdy akt liturgiczny, jeśli pochodzi z subpola religijnego. Bezsprzecznie, i św. Bernadetta i św. Faustyna reprezentują aż nadto dowodnie owe herezjarchiczne subpola. Wypada przypomnieć tedy, że subpole religijne jest siecią relacji między daną jednostką a instytucją religijną kontrolującą dopuszczalne w nim formy religijnego kapitału. Herezjarcha konfrontuje własny kapitał religijny z ortodoksją, własne doświadczenie z *collusio*, ową wynegocjowaną afirmacją początkowo odrzucanej praktyki religijnej.

Z drugiej zaś strony liturgiczne, adoracyjne poznanie religijne jest wyborem, decyzją przyzwoloną przez dominującą *doxa*, społecznie uporządkowaną wiedzę i instrukcje jej zastosowań w polu religijnym. W polu tym rozgrywa się symboliczna solidarność obu stron, cierpienia i wyboru, *doxa* i *collusio*. W tym symbolicznym przedstawieniu swoista jego lunatyczność (zauroczenie, „obłęd") i szaleństwo zarazem są świadectwem ich zranień, nieustępliwego odczuwania niewspółmierności doświadczenia względem jego aspiracji. Szaleństwo liturgiczno-adoracyjnej religijności jest chroniczną wątpliwością w przynależność do tego oto świata[5], jest jego odrzuceniem, lunatyczne jej rozwinięcie zapobiega włączeniu się w świat. Odrzucenie nie jest tym samym, co uniemożliwianie więzi. Słowem, szaleniec Boży żyje w świecie bez przynależności, lunatyk, człowiek zauroczenia jest z definicji sam. Jakoż między nimi zachodzi ścisła bliskość. Jest to bliskość religijnego habitusu, to znaczy, że rozgrywają się w tym samym polu religijnym, dysponują tą samą matrycą percepcji religijnych znaczeń, zwłaszcza symboli podstawowych, wymagań kanonicznych, doktrynalnych zobowiązań, praktyk normatywnie określonych. Słowem, owa bliskość to miejsce i źródło identycznej co do intencji religijnej struktury poznania i jego doświadczenia. Ekstrawagancja szaleństwa polegającego na tym, że przekracza to, co w religijnej, adoracyjnej praktyce poznawczej jest wymagane na poziomie instytucji, jakąś normę, w każdym razie normę pola religijnego, do którego się ono odnosi, demonstruje każdorazowo zamiar transgresji. Sam transgresor zakłada jakąś postać buntowniczo okaleczonego bycia, bardziej ogołoconego niż innych ludzi, zrzekającego się prawa przynależności do świata, o ile ten nie korzysta z możliwości i prawa przynależności do ostatecznego, przekształconego boską decyzją świata. Doświadczenie szaleństwa adoracyjnego, liturgicznego poznania i doświadczenia ma horyzont eschatologiczny. W przeciwnym razie nie ma nic do powiedzenia, do odsłonięcia. Szaleństwo takiej religijności jest kalkulacją z wiecznością, w przeciwnym razie jest porywem naiwności, serdecznej głupkowatości bez mocy wiary. Pod tym względem moment lunatyczny jest dramatycznie różny: lunatyk, człowiek religijnego zauroczenia pozbawiony jest eschatologii. Podobieństwo między nimi ugruntowane jest gdzie indziej: szaleniec religijny symbolicznie repre-

[5] Wszechstronne opracowanie idei i doświadczenia szaleństwa w religiach zawdzięczamy studium Jacka Sieradzana, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005. Wszelako w tym artykule chodzi nie o szaleństwo jako chorobę, jak u Sieradzana, jeno o nastawienie poznawcze i egzystencjalne zradykalizowane kompletnym utożsamieniem z Bogiem, w każdym razie tak, jak się ono odsłania w wysłowionych reprezentacjach tego utożsamienia.

zentuje śmierć, przez którą już przeszedł człowiek religijnego zauroczenia. Gdyby tedy pominąć na chwilę liturgiczne usprawiedliwienia właściwe dla adoracyjno-liturgicznej religijności, szaleństwo sąsiaduje z zauroczeniem i w pewnym sensie jest odeń nierozróżnialne, gdyż szaleniec jest człowiekiem zauroczenia o ile, na mocy pewnego stylu myślenia, nie podejmuje się rozpoznania jego eschatologicznych konsekwencji, i co bardziej istotne, nie rozpoznaje stylu myślenia, wewnątrz którego *eschaton* może być ujęty tylko jako bycie ludzkie zamieszkujące w świecie.

Eksces liturgiczny. Problem transgresji

Z wzorcowo uprzywilejowanego punktu widzenia zaproponowanego przez heglowską wiedzę absolutną, co uzgadnia egzystencję z wiedzą, pojawia się pytanie, jakie racje dają się zaakceptować w ekscesach szaleństwa religijnego jako gatunku adoracyjno-liturgicznego poznania. Trzeba wskazać – radzi Jean-Yves Lacoste – na ironiczno-krytyczne nastawienia w zachowaniu szaleńca, na swoisty humor szaleństwa. Czy jest coś lepszego niż tego rodzaju krytyka doświadczenia, które głosi, iż ogarnia całość ostatecznej prawdy ego ludzkiego? Bezsprzecznie, taka krytyka pojawia się nieustannie w stanowiskach, które są wobec tego doświadczenia zasadniczo zewnętrzne. Jakoż heglowska eschatologia nie jest w szczególności potrzebna, by odsłonić aporie szaleństwa religijnego, jak i nie jest potrzebne religijne szaleństwo, by aporie tej eschatologii zrozumieć. Niemniej, jest ono potrzebne w zrozumieniu, przynajmniej wirtualnie, końca pewnej interpretacji przedostatecznej rzeczywistości, albo raczej, końcowego rezultatu pierwszej próby takiej interpretacji. Nie potrzeba szaleństwa, by poznać możliwości bycia w relacji z Bogiem stroną śmierci, bo też w chrześcijaństwie, podstawowa jej figuracja liturgiczna, Wielki Piątek, nie zaprzecza, przeciwnie, demonstruje pewność, że jest wyjątkowym doświadczeniem tej relacji. Gdyby wszakże nie miało ono nic więcej już do przekazania, pozostaje jej strona praktyczna, głębokie przeświadczenie, iż wszelkie teorie nie są odrzucane na ich poziomie teoretycznym, ale są istotne o tyle, o ile wszczynają jakieś praktyki niezbędne do ich odparcia. Taumaturgia szaleńca Bożego mówi, że jest on w akcie liturgii urzeczywistnieniem mądrości mędrca, tym, co posiadł był wiedzę absolutną na daną czy też w tej właśnie chwili. W szczególności wszakże jest to mądrość chwili, dziania się pewnej historii ducha absolutnego zmierzającego do jakiegoś stanu ostatecznego. Z jednej strony szaleniec Boży nie zaprzecza mądrości mędrca religii. Nie wątpi, że zachowanie łaski jest warunkiem opuszczenia świata bez Boga lub pogańskiej jego wersji. Jest warunkiem pławienia się bliskością Boga. Z drugiej zaś nie kontestuje wartości teologicznego nauczania, która jest przyjemnością mądrości. Nie wątpi także, że moralność prawidłowo rozumiana ma eschatologiczne implikacje. Jest jednakże przede wszystkim mądrością, która definiuje. Jest samoświadoma swej prawdziwej wielkości doświadczenia, któremu nic się nie równa, poza którym nie ma nic. W tym jest ekstrawagancka. Poza sobą nie przyznaje niczemu wiarygodności. Równocześnie na mocy nieprzynależności do zorganizowanego pozabo-

skiego świata, z siebie samej czerpie zdolności zawsze wyjątkowej symbolizacji i antycypacji jego stanów możliwych. Nie żąda bowiem uznania swej reprezentatywności, ani uznania swoich projektów za paradygmat przekształcania stanów obecnych w stany zabsolutyzowanej przyszłości. Jego ascetyzm wymaga odmowy przywłaszczania czegokolwiek, co się z jakimś zawłaszczeniem wiąże, więc poniekąd sobie samemu odmawia prawa do osiągania *eschatonu.* Nie jest on wszakże sabotażem religijności kościelnej, o ile ta weryfikuje ewangeliczne wymagania. Warto zaprzeczyć pokusie inercyjnego utożsamienia liturgicznego ascetyzmu z jakąś odmianą kwietyzmu.

Szaleniec Boży nie należy do stronników tej stale odnawianej w licznych formach religijności indywidualistycznej struktury. Jest raczej przeciwnikiem niezróżnicowanej postawy, co kieruje się redukcją – jak w strukturze kwietyzmu – wszelkich form religijności do jednego aktu wiary. Szaleniec Boży wytycza granice swej przynależności w nieprzynależności do tego świata, ale nie przestaje w nim zamieszkiwać. Używa struktury, by jej się ostatecznie pozbyć. Chce egzystować jedynie na sposób liturgii.

Aktualizacja problemu uspołecznienia i indywidualizacji religijności

Gest liturgiczny odnawia każdorazowo pewien motyw z dyskusji o opozycji indywidualizacji i uspołecznienia, tego, co personalne, i tego, co społeczne, tego, co wspólnotowe i osobowe. Zwraca się, jeśli nie do definicji, to do rozległych sensów współobecności jednego z drugim. Nieustannie krąży między doświadczeniem tożsamości osoby, problematyką jej identyczności i różnicy, granic między osobą i innym. To jest problematyka chronicznie aktywna w każdym gatunku rytuału i ceremonii przynależności w szerokich pasmach ich praktyk, od różnego rodzaju świąt, rytów daru, rytów komunikacyjnych, pracy, zabawy, wojny, podróży i wykluczania, od polowań do opowieści towarzyskich. Jej przeciwieństwem radykalnym są ryty i ceremonie konsumpcji masowej. Równocześnie jej momentem krytycznym jest konsumpcja masy – poczucie przynależności do jakiejś całości. „Kamienowanie kogoś" – jak sarkastycznie notuje – Rolland Munro – „jest rytem wspólnoty przez jej czyn wspólny; jest morderstwem, gdy podjęte jest samotniczo"[6]. Określenie czegoś jako rytuału i ceremonii jest zarazem określeniem jego źródła społecznego. Równocześnie jest wskazaniem jego szczególnego momentu *masse*, to znaczy odniesienia i pochodzenia z konkretu jakiejś masy ludzi, tak samo jak panika zbiorowa wskazuje na tłum, reakcje zbiorowej nienawiści na motłoch. Słowem, ryt nie ma miejsca poza wspólnotą, aktywną w jego akcie lub zakładaną, wyobrażoną jako masa w sensie E. Cannettiego[7].

[6] R. Munro, *The waiting of mass: endless displacement and the death of community*, w: *The Consumption of Mass*, N. Lee, R. Munro (red.), Blackwell Publishers/The Sociological Review, 2001, s. 114.

[7] E. Canetti, *Masa i władza*, E. Borg, M. Przybyłowska (tłum.), Warszawa 1996. Sens Canettiego: masa dąży do swego 1) wzrostu, 2) równości, 3) gęstości, 4) jednolitego kierunku, celu.

Opozycja jednostki i społeczeństwa eroduje się wszakże w procesie rytualnego zniesienia. Ryt religijnej liturgii bierze ją w nawias, chociaż nie znosi jego społecznej podstawy. Przedstawia ją jako wzajemne uwarunkowanie, zależność nieusuwalną z dowolnej interakcji lub jej zamiaru. Pozbawia ją jednak rywalizującej intencji, owszem, traktuje je jako wzajemne tropy. Trop wskazuje pochodzenie, źródła bytu. Bycie jednostki ma – jako indywidualności i jako osoby – tropy społeczne, choćby je zawieszało we własnym rozumieniu. W rzeczy samej, w wielu formach zachowań społecznych podlega ono stłumieniu, dosłownym iluzyjnie zapomnieniu. Presja pewnej kultury typowej czy dominującej w kulturze Zachodu, mianowicie, by jednostki jako byty społeczne każdorazowo przedstawiały siebie jako indywidualności, ma źródła społeczne, w tym przede wszystkim chrześcijańskie. Indywidualność jest rozgrywką jednostki w strukturze jakiejś całości społecznej[8]. To, co pozwala odgrywać indywidualność w polu bycia społecznego, zdaje się wymagać szczególnego zapomnienia/zawieszenia zmiennych form uspołecznienia, które procesy indywidualizacji czynią możliwymi. Wyrazistość tej tendencji w konsumpcji masowej czyni ów zwrot do całości, by mu podwójnie zaprzeczyć, szczególnie kulturowo i psychologicznie doniosłym zjawiskiem. Owa podwójność wyraża się jako wymazanie, tymczasowa likwidacja uspołecznionej formy w aktach rozgrywki indywidualności. Pojawia się jako pewien efekt: konsumpcja jest likwidacją masy przez jej indywidualne przyswojenie. Jeśli to zachodzi, uspołecznienie zaprawia się obcością jako coś, co już należy do procesów przezwyciężonych: masa jest całością nieprzyswojoną i przez to oswojoną jako obcą. Więź z masą ustaje w aktach solidarności wspólnotowej. Gdzie mówi masa, milczy głos wspólnoty. Ryt religijny dyscyplinuje masę, wyznaczając jej wartość dla jej specyficznych jedynie funkcji: pomnożenia, obronności, żałoby, uczty, wojny. Ryt religijności liturgicznej zaprzecza masie w dowolnych ich funkcjach. Wyłania się z praw wspólnoty do ustalania i kontroli procesów indywidualizacji. Gdy przejmuje je masa, religijność liturgiczna ogłasza jej abdykację, demaskuje ją przeznaczeniem jej miejsca w sferach potępień. *Massa damnata* jest przeznaczeniem masy jako przeciwieństwa wspólnoty. Jest dziedziną Lewiatana i nic dziwnego w tym, że Lewiatan T. Hobbesa jest jej doktryną.

Tak jest u G. Simmla, podobnie u E. Durkheima, gdzie problematyka więzi wyraża się afektywnie w poczuciu przynależności jeśli nie do jakiejś całości, to przynajmniej do czegoś większego. Nieodparcie jednak owo poczucie wyistacza się z priorytetu indywidualności. Jej odrębność i separacja inspiruje przeciwstawne im presje na swe własne porzucenia, co najmniej ograniczenia. Jeśli sens indywidualnej świadomości – to, co J. Derrida nazywa obecnością – jest rezultatem zaprzeczenia masie, pojawia się możliwość, że spotkanie obcych sobie ludzi powoduje rezultat odwrócony: zdolność reakcji na siebie konkretyzuje się w medium i wyniku zjawiska masy. Obcy i obcość daje się oswoić i przy-

[8] Problematyka indywidualności aktywna jest programowo w socjologii polskiej nurtu współczynnika humanistycznego F. Znanieckiego i socjologii narodu J. Chałasińskiego. Najdobitniejszy wyraz ma w studiach Jana Szczepańskiego. Zob. J. Szczepański, *Korzeniami wrosłem w ziemię*, Ustroń 2003; *Odmiany czasu teraźniejszego*, Warszawa 1973; *Dzienniki z lat 1935-1945*, D. Kadłubiec (red.), Ustroń 2009; *Rozważania o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1971; zob. *Jan Szczepański. Humanista – uczony – państwowiec. Księga wspomnień*, J. Kulpińska (red.), Warszawa 2005.

swoić w masie. Pokazuje się jako nieustające pomnożenie obecności – to znaczy świadomej siebie obecności jednostki, jakkolwiek zawsze chwilowe, w konsumpcji masy. Czy owa zdolność reakcji ma jakąś skalę? Wedle Benedict Anderson z jej *Imagined Communities* odrzucenie jakiejkolwiek wielkoskalowej miary jest podstawowym wyzwaniem wspólnoty. Idea wspólnoty w skalach dużych jak naród nie jest wszakże sprzeczna wewnętrznie, jako że „nawet członkowie najmniejszego narodu nigdy nie znają większości swych pobratymców, ani ich spotykają, czy słyszą o nich. Niemniej, w ich umysłach żyje obraz ich wspólnoty. Ich pobratymstwo czyni ją możliwą tak samo jak, co najmniej w ubiegłych dwu stuleciach, dla wielu milionów ludzi gotowość oddania życia za jej ograniczone wyobrażenia”[9]. Sedno wspólnoty polega na nieustannych możliwościach rozpoznania siebie i kontaktu między sobą jej członków. Transakcje między osobami są jej żywiołem i normą. Czy wszakże nie ma czegoś takiego jak masowa wspólnota jako gatunek społeczeństwa? Czy to wyrażenie nie jest aby wewnętrznie sprzeczne? Owszem, gdyby uznać, że skala jest kwestią wspólnotowego porozumienia, społeczeństwo nie istnieje, jak w sławnym, często cytowanym oświadczeniu premier Wielkiej Brytanii z lat 1979-1990 Margaret Thatcher: „Nie istnieje taka rzecz jak społeczeństwo... Istnieją poszczególni mężczyźni, kobiety, istnieją rodziny”. To pospolite zanegowanie masowej wspólnoty, ale nie masy jako kategorii, jest szczególnie drażniące umysłowości krytycznie nastawione względem kulturowo-moralnego sensu pojęcia wspólnoty[10]. Jest dlań fenomen wspólnoty tym samym, co dowolna przynależność zbiorowa, obecność wśród innych. W takim nastawieniu kategorie masy są stale reprezentowane w pojęciach jakiejś zbiorowej tożsamości. Tak jest w esejach Zygmunta Baumana, Rollanda Munro, i im podobnych. Ich analityczna uwaga zaspokaja się obserwacją zastąpienia masą tego, co niegdyś stanowiło o wspólnocie. W zwyczajnym użyciu tych kategorii, masa jest czymś zasadniczo zewnętrznym względem wspólnoty. Owszem, pojawia się jako pewna konieczność, irytująca jako produkt uboczny procesu redukcji w próbach usensownienia zewnętrznego świata. Masa jest niestrawionym *residuum* jakiejś całości, rzeczową, czyli na kształt rzeczy całością, co ma zażegnywać procesy nowoczesnej, heraklitejskiej płynności. Stałość i ciągłość przeciwko płynności jest osiową strukturą tego nastawienia. Masa jest tym, czego rozum nie może oszukać. Działa na podobieństwo żabiej perspektywy, w której konsumpcja jest przedstawiona jako rozwiązanie zagadki ruchu i różnicy, nie zaś masy i tożsamości. Lecz redukcja taka, sam rozum, jest czymś więcej niż stłumieniem sakramenckiej konfuzji, która, jak wiadomo, srodze nurtowała pragmatystów. Nieprzyjacielem bowiem rozumu jest jego podstawa. Jest nią nie tylko wspólnota *per se*, ale wspólnota wewnętrzna masy poznania, to znaczy uformowanej całości poznania, wewnątrz której podmiot poznający może siebie odnaleźć i określić. „Jest tylko jeden stan umysłu – pisał C. S. Peirce – w którym może on sam siebie określić, to znaczy stan, w którym rzeczywiście znajduje sam siebie w akcie

[9] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, s. 15-16.

[10] Tak czyni socjologia Alaina Touraine. „»Społeczeństwo« to dla socjologa puste słowo” – pisze deklarując zakonną wierność nurtowi krytycznemu we współczesnej socjologii, w: A. Touraine, *O socjologii*, M. Warchała (tłum.), Warszawa 2011, s. 35.

określania – to stan, w którym konfrontuje się z potężną masą poznania już ukształtowaną, której nie może się pozbyć, nawet, gdyby chciał"[11]. Rozum mógłby co prawda określić punkt wyjścia i działać dalej krok za krokiem. Pojawia się pułapka. Jest nią okoliczność, że i to postępowanie jest już ustrukturowane miejscem w owej masie. Masa poznawcza dla pragmatyzmu jest procesem ciągłym, autonomicznym i niezastępowanym. Jest tedy tym, co heideggerowskie „rzucenie w świat". Odnajdujemy się w nim w jakiejś całości relacji już danych w języku i świecie rzeczy. Rysuje się pytanie, czym konkretnie jest owo „rzucenie". Czym jest racja możliwego odnowienia relacji z konsumpcją masy jako pewnej całości, to znaczy jej ugruntowania i konieczności. Czym ona jest w świecie społecznym?

Całości społeczne jako struktury przemieszczeń. Religijność wobec ruchu urzeczowienia wspólnoty

Pomysł, by to, co społeczne, badać na kształt rzeczy – jak wiadomo – pochodzi od Emila Durkheima. Jego wersja antropologiczna w wydaniu Mary Douglas i Barona Isherwooda jest bardziej frapująca[12], bo zajmuje się światem społecznym od strony jego konsumpcji, krążenia dóbr. Uznając, iż dowolny wybór między dobrami jest wynikiem kultury, automatyzuje jego udział w kulturze przez sprawstwo myślenia: konsumpcja dóbr zachodzi dlatego, że są one dobre do myślenia. Konsumpcja dóbr zapewnia krążenie i re-kreację kultury. Zachodzi analityczne wszakże ograniczenie tego twierdzenia: kreacja i re-kreacja kultury w cyrkulacji dóbr dotyczy społeczeństw lub zbiorowości względnie izolowanych, w każdym razie spójnych w czasie i przestrzeni. Czy regularność ta ma miejsce w społeczeństwach zróżnicowanych, chronicznie niekompletnych pod dowolnym względem, fragmentowanych? Jak dzieje się rozgrywka takiej kultury w czasie i przestrzeni w warunkach społeczeństw nieciągłości terytorialnej i historycznej? Odpowiedź rysuje się na poziomie antropologii społecznej: dane społeczeństwo jest wariantem dominującej struktury, struktura zaś jest zdeterminowana warunkami ekonomii. Bardziej czy mniej jawne czynniki nowoczesnego rynku decydują o życiu poszczególnych jednostek i całości społecznych. Rynek wycenia dobra, usługi, pracę, komunikacje, religie, jest on propagandą pieniądza w niekończącym się wachlarzu produktów i nieprzeliczalnych możliwości, by określać, jak powinno się w jego żądaniach żyć przeliczalnie. Jawnym produktem owych „nieprzeliczalnych możliwości" jest proces ich nieustannego, owszem rozszerzającego się przemieszczania. Towarzyszy mu kultura presji na mnożenie szans konsumpcyjnej aspiracji: zawsze możesz więcej. Nieodłącznym jego przejawem jest otwieranie pola dla szans poszerzania osobowości o nowe możliwości w dowolnych dziedzinach: możesz być tym, czym chcesz być bez ograniczeń. Niekończąca się transformacja jest jej ideologią. Jak zauważa Dan Rose, „to tu i to teraz staje się bezkresną transformacją po-

[11] Cyt. za: R. Munro, *The waiting of mass: endless displacement and the death of community*, cyt. wyd., s. 117.
[12] M. Douglas, I. Baron, *The World of Goods: towards an Anthropology of Consumption*, Penguin 1980.

przez jej produkty powtarzalnego przemieszczania nie tylko starych dóbr, także wierzeń, tradycji, wartości, wyobrażonej autonomii naszych kulturowych historii zastępowanych przez ich rynkowe unowocześnienia"[13]. Następujące po sobie przemieszczania decydują o czystości produktu, jego olśniewającej nowości. Przemieszczanie się jest warunkiem rzeczywistości tego, co jest. Wczorajsza rzecz – wartość czy dobro – pokazuje się jako nowość. Myśliwstwo – demonstruje przykład Dan Rose – przedstawia się jako sport tym, którzy chcą odciąć się na chwilę od męczącego świata biznesu i codzienności, by na chwilę właśnie poczuć się ziemiańskim dżentelmenem. Transnacjonalizacja, tak jak transgraniczność ról i praktyk kulturowych w dowolnych dziedzinach, należy do modelu kultury. Transnacjonalizacja religii referuje relokacje wierzeń, rytuałów, religijnych praktyk poprzez dowolne granice, polityczne, geograficzne, rzeczywiste i symboliczne, w rzeczywistych i symbolicznych przestrzeniach z użyciem nowych środków wyobraźni i tożsamości narracyjnych. Proces ten obejmuje zwłaszcza wielkie religie świata i jest warunkiem ich żywotności, zarówno jako wielkich formacji i tradycji kultury, jak i ich poszczególnych, bywa autonomizujących się składników – literatury, sztuki, mód, praktyk wąsko zakresowych w dziedzinie zdrowia, form rekreacji, turystyki, nauki itp. Przemieszczanie się religii poprzez relokację ich poszczególnych form i elementów symbolicznej kultury ogarnia także religie lokalne, neotradycjonalistyczne ruchy i kulty szczególnie powiązane z jakimiś terytoriami. Zjawiska te już należą do tradycji globalizacyjnej, kreolizacyjnych tendencji na terytoriach zsekularyzowanych, także do technik misjonarskich, w końcu znanych i sprawdzonych efektywnie od czasu ekspansji jezuickiej zarówno w Południowej Ameryce, jak i Azji (w Chinach szczególnie). Kluczem tego procesu jest ruch rzeczy i samo pojęcie rzeczywistości. Rzeczywistość należy do procesu stawania się tego, co jest formowane i reformowane w jakiejś kampanii. Pytanie o rzeczywistość jest kwestią jej kształtowania i konsumpcji: kształtowanie i bezkresna konsumpcja jest odtwarzaniem świata rzeczy i nieustającą produkcją jego fizycznego i symbolicznego użycia. Rzeczywistość i wyobraźnia nie zachowują, jak sądzi Anderson, pierwszeństwa w porządku konstrukcji struktury społecznej, co mogłyby rozróżniać między rzeczywistymi możliwościami wspólnoty i jej iluzjami. W dominujących postaciach kapitalizmu jako kultury, rzeczywistość sama staje się jej produktem. Jej znaczenia i sposób, w jaki jest wypowiadana, tylko częściowo i coraz wątlej należy do władzy tradycji. Tym co mówi, formuje i nakazuje, słowo, znaczenie i norma jest głos pozornie swobodnie wybrany, wirtualny przedmiot bardziej niż głos wspólnoty, jej normy, jej narracje, jej aspiracje. Przedmioty jako obiekty konsumpcji i produkcji mają uprzywilejowane kateksje, to znaczy przyciągają lub odpychają, tworzą środowiska zmian, są ich wehikułami. One mówią. Kto lub co daje im prawo mowy? Nieustanna cyrkulacja dóbr, towarów. Zastępuje ona prawa wspólnoty, jej lokalną politykę, do decyzji wobec spraw dlań najistotniejszych, rekonstrukcji więzi, w tym więzi krewniaczych. O ile tradycja zna wymogi i prawa włączania i wyłączania osób z kręgów

[13] D. Rose, *Quixote's Library and Pragmatic Discourse: toward understanding the culture of capitalism*, „Anthropology Quarterly", 1990, nr 4, vol. 63, s. 158.

przynależności krewniaczej i tym, co je aktualizuje jest jakiś autorytet ojcowski, społeczeństwo masy zna prawa tego, kto te więzi ma inaugurować, jakaś kobieta, jakiś mężczyzna. Tradycja w tej sprawie, notuje Mary Douglas, pozwala mówić ojcu, nie parze młodej. Uprawomocnienie prawa mowy cyrkulacji dóbr ustanawia ich moc wysłowienia i wypowiadania więzi, które początkowo mają jedynie wyrażać, by je w końcu tworzyć. Masa produkuje reifikacje relacji międzyosobowych i społecznych na wszystkich skalach, od emocjonalnej spontaniczności po instytucje, organizacje, kultury, ładу zbiorowe. Dostępność rzeczy jako nosicieli stosunku społecznego wyraża iluzyjną swobodę manipulacji światem zewnętrznym, gdy trzyma on na uwięzi ich konsumentów. Dostępność samochodów dla młodych ludzi, jak i ich prawo do dyskrecji w sprawach regulacji czynności intymnych przeniosła się ze statusu ojców na status córek, ze statusu wspólnoty na status jednostki, która wystawia się jak przedmiot w świecie jego cyrkulacji, by się korzystnie zaprezentować i wynająć. Więzi społeczne jako terytoria wymian i wynajęć jednostek, to jest, rzecz prosta, tendencja historyczna i nie ogranicza je jakakolwiek propaganda wolności jednostki czy praw człowieka. Im bardziej bowiem jednostka próbuje utrwalić swą jednostkową wartość, zindywidualizować istnienie, tym bardziej staje się ono zreifikowane, powtarzalne, bezsilne. Przedmioty, w tym ich wirtualność i sam świat wirtualny bardziej łączy ludzi niż czynią to oni sami. Jeśli przedmioty w funkcji więzi, przez swoje kateksje, zastępują lokalną politykę wspólnoty i ją wypierają, władza ich wirtualności przenosi się na więzi międzyosobowe, likwidując granice i prawa wspólnot do ich kontroli. Najwięksi konsumenci masy, wojna, choroba, głód kontynuują swe prace, niezależnie od zaawansowania w konsumpcji bogactwa, zdrowia publicznego czy zliberalizowanych form dyskrecji w konstrukcji więzi społecznych. Masowe wyniszczanie, działania na masowe skale jak niegdysiejsze społeczne plagi kulturowe w stylu masowego masochizmu średniowiecznych biczowników, masowej histerii tańca św. Wita kompletnie analogicznej zdarzeniom najnowszej historii najnowszych wojen, najnowszym chorobom i głodom, produkują anonimowość jako zasadę kultury, dyskrecje jako unieważnienie głosu wspólnoty. Sekret masy polega na liczbie. Sekret masy polega na tempie jej pomnażania, pulsującym rytmie jej akcentowania, powszechnym, chóralnym sposobie jej wypowiadania, nazywania. Słowo chór pochodzi od greckiego *khoreia*, co znaczy także oszczerstwo, potwarz. Czym jest tedy chór jako figura wspólnoty, jeśli jego kulturowo-społeczna funkcja społeczeństwa masy ukrywa jego radykalną krytykę? J. F. Lyotard w *Ponowoczesnej kondycji*[14] zwraca uwagę na pewną jej własność: „jak metrum bierze górę nad akcentem w produkcji dźwięków, (poza mową), rytmizacja czasu ma być wsparciem pamięci, by stać się nieśmiertelnym bębnieniem, które w nieobecności znaczącego oddzielania czasu, chroni życie ponumerowane, by przeznaczyć je na przemiał". Podług Lyotarda istnieje zbieżność między tą ukrytą funkcją każdej wiedzy narracyjnej a funkcjami kryteriów formowania, unifikacji pól kompetencji i reguł społecznych regulacji.

[14] I.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 22.

Temu właśnie przeciwstawia się wspólnota religijna, która przywraca obiektywność metody przyznającej szanse odzyskania w religijności liturgicznej prawdy o społeczeństwie poprzez zradykalizowanie doświadczenia *sacrum.* Radykalizacja jest poznawczym szaleństwem, które zna się na tej metodzie. Potwierdza ona, iż warunkiem dostępu do celu religijnego w jego przekazie celu społecznego jest dyskursywność religijnego aktu, który w liturgii wypowiada się dosłownie. Istnienie na sposób liturgii ugruntowane jest w społecznej faktyczności bycia jednostki, swoistego prawa do faktyczności we wspólnocie społecznej. Owszem, uruchamia się ono w nieustannym napięciu najwyższej rangi – bo chodzi o liturgię chrześcijańską, o dyskurs o Krzyżu. W dyskursie tym nie ma mowy o zawieszeniu obecności wspólnoty, przeciwnie, jest mowa o jednającej ją obecności poprzez akt liturgiczny. Liturgia jest gestem i wiedzą, nieustanną kopią siebie samej jako metodą odtwarzania wspólnoty przeciwko naciskom masy. Jej motywem jest określanie tematu przetworzeń społecznej anonimowości masy w autentyzm ekspresji wspólnoty, zawieszenie zawsze gotowych do reifikującego działania reguł masy i przeciwstawienie im odnawiającego impetu wspólnoty mimo powtarzalności gestu. Wewnętrzny ruch mimetyczny gestu liturgicznego, bo naśladuje siebie samego w seriach zdyscyplinowanych znakowo, nie wyradza się w strukturę urzeczowienia. Źródłem tej zdolności jest kreacyjny potencjał symbolu każdego liturgicznego gestu. Uzasadnia się on w swoistym, aktualizującym potencjale symbolicznym dyskursu znaku i słowa, symbolu tu i teraz odzyskującego moc, o którą mu chodzi. Bycie faktyczne we wspólnocie jest sceną gestu liturgicznego. Szaleniec Boży jest figurą sceny liturgicznej.

Jeśli szaleństwo szaleńca Bożego powiadamia o swoistym sprzeciwie względem praw wspólnoty w żywiole liturgii, jeśli jej żywiołowi właśnie przeczy, wykorzystuje pewną regularność simmlowskiego rozróżnienia między wiarą i religią jako rozróżnienia między czynnikami zmienności, ducha, żywiołu a czynnikami struktury, rutyny, urzeczowienia. Jego racją jest poczucie ostatniego słowa, myślenie źródłowymi sensami religijnej obietnicy, przynależność do pragnienia nieupośredniczonej relacji z Bogiem. Jest on po stronie żywiołu, zmiany, ducha. Jest jednak usatysfakcjonowany każdym znakiem tymczasowego bycia w opozycji do spekulatywnej teologii głoszącej jakąś inną obecność Boga niż po zapowiedzianym Drugim Przyjściu, do rzekomo niespełnionej wiedzy Wielkanocy. Równocześnie nie próbuje nawet sytuować w doświadczanej obecności swej faktyczności wszystkich eschatologicznych znaczeń, które w swych liturgicznych aktach oswaja. Szaleniec Boży, ów człowiek łaski, przeciwieństwo mędrca teologicznej wiedzy człowieka religii, właśnie dlatego, że nieustannie pragnie doświadczać stanów ostatecznych, by tak rzec, stanów anielskich, bardziej niż ktokolwiek inny, przystępuje do subtelnej ich antycypacji, która zaostrza jego apetyt krytyczny względem tych, co już widzą ich uobecnione formy. Dostrzega zatem realizm społecznie wspólnotowej normy, która głosi pedagogicznie potrzebę przetłumaczenia pragnienia stanów eschatologicznych i kontaktu z Bogiem na ekscesywne zachowania. Rozpoznaje zatem w doświadczanej wiedzy liturgicznej bezsilność paradoksu teologicznego mędrca, co chciałby ostateczne przemienienie zademonstrować w tymczasowości jego wiedzy. Taki mędrzec jest głuchy na krytykę

człowieka łaski i mało odporny na zagrożenia swej własnej mądrości. Jakoż krytyka człowieka łaski działa w pracach nieznanych jego protestom. Pojawia się w momentach jej uświadomienia, gdy świadomość człowieka religii poczyna się od niej uczyć.

Konkluzje: jak możliwa jest liturgiczna krytyka własnych pojęć

O ile filozofia jest nauką o początku rzeczy, religia jest nauką o ich końcu. Nadejście czasu, pełnia czasu – to formuła liturgicznego statusu wiedzy, dokładniej, wiedzy opartej na pojęciach. W ujęciu G. W. F. Hegla dostęp do pojęć oznacza kres poznania. Wiedza ma charakter kumulatywny i ewolucyjny. Umysł partycypuje w nieustającej dialektyce samego rozumu, gdzie teza spotyka się z antytezą. Ich spotkanie otwiera nową syntezę, która z kolei jest nową tezą. Jeśli jest to proces rozumienia, jego psychologia wymaga pewnego ruchu od reprezentacji świata, która konstytuuje jego świadomość, do pojęć ogarniających jego zasady organizacyjne, prawdę tych reprezentacji. Reprezentacje są intuicjami świata, by stawać się myślą, czyli pojęciem. Dojrzałość człowieka i procesu rozumienia rozumnego wymaga zdolności do konceptualizacji, czyli samego rozumu, który dany jest w pewnym doświadczeniu świata tak, jak dany jest w swych reprezentacjach. Tak jest u Hegla. Wedle takiej wykładni człowiek łaski, szaleniec Boży potrzebuje przekształcenia w wiedzę. Czy istotnie to musi zachodzić, jeśli idea bezpośredniości poznania w religijnym hołdzie Bogu, jakim jest liturgia, ma jeszcze zachować jakąś wartość, jakieś usprawiedliwienie, społeczne niezafałszowanie w przemocy norm, jakim musi podlegać, nieustępliwości wiedzy, która swe pojęcia zawsze sytuuje w ograniczonym polu religijnym, oddając jego kontrolę i satysfakcję aparatowi instytucji? Wiedza na danym polu religijnym nie tylko osądza i potępia jakiekolwiek dwuznaczności bezpośredniego *Gefühl*, poznania przez spontaniczność doznania, przez oswojenie kateksji *sacrum*, jego samoobjawiającego, epifanijnego przekazu. Wiedza pojęciowa limituje zjawianie się znaczeń reprezentacji religijnych do tego, co jest nie do pomyślenia, tego, co w nieokreśleniu jest ostatnim słowem, już nie do pojęcia. G. W. F. Hegel, rzecz prosta, wie, iż pojęcie nie jest tylko składnikiem relacji człowieka i absolutu. Doświadczenie myśli nie jest tylko właściwe pogodzonej samej ze sobą egzystencji. Kiedy bycie człowieka wyświadcza w liturgii właściwy hołd Absolutowi, kiedy odsłania się w religijnych reprezentacjach, to do określających ją pojęć ma się tak, jak do norm ustanawiających jakiś standard wszelkiego doświadczenia, wedle których żaden przypadek nie może ustanowić normy, która nie byłaby zdeterminowana przez inną normę. Pojęcia tedy wyznaczają *sacrum* pole objawień, zaś pole religijne w sensie Bourdieu rządzi regułami jego przemieszczeń i zdolnościami jego epifanii[15]. By je zawłaszczyć, trzeba wprzódy by były źródłem zbawienia. Sama liturgia – rzecz jasna – odrzuca taką teorię siebie samej. Liturgia jest usamodzielnieniem głosu samego Boga. Jeśli jest myślą, jej treść pochodzi z boskiego źródła. Jeśli liturgia następuje w „prześwi-

[15] T. Roy, *Bourdieu on Religion*, London 2007; A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii*, Tyczyn 2004, s. 30-32.

cie poznania", bez którego nie można dociec, czym jest objawienie *sacrum*, trzeba przyznać rację Heglowi, że wiedza w tej sprawie implikuje pewien przywilej. Nawet wtedy jednak podstawowe argumenty eschatologii heglowskiej są zaprzeczane jej własną logiką, bo wiedza pozadoświadczalna dopuszcza egzystencję ludziom, jeśli podda ją interpretacji, więc szczególnemu gatunkowi doświadczenia właśnie. Problem „prześwitu poznania" jest istotny. Liturgia pojawia się w prześwicie poznania. Pojawia się jako kwestia nagląca do wysłowienia. Jej argumentem głównym jest *summum cogitable*, wszystko, co jest najważniejszego do pomyślenia, Osoba *par excellence*, która, nie dość, że mówi, zmusza do słuchania, co najmniej do milczenia, kiedy mówi. *Sacrum* daje do myślenia i owo daje jest podpowiedzią myśleniu, że praca *logosu*, Słowa Boga, jest odpowiedzialna za nieporozumienia z nim, jeśli nie uzdalnia do konfrontacji z nim. Liturgia wymaga wiedzy. Wiedza wzywa do liturgii. I ta niewinna podstępność logiki dywersji doświadczenia względem jego pojęcia, zdaje się, ustanawia liturgiczną krytykę wiedzy pojęciowej. W każdym razie tak sądzi Iean-Yves Lacoste, czytając Sorena Kierkegaarda. Socjologie religii inspirują się filozoficznie, i ta uwaga – poza swą oczywistością w punkcie wyjścia – jest akceptowalna niekłopotliwie. W punkcie dojścia zaś odsłania możliwość pytań kłopotliwych: jak doświadczenie liturgiczne różnego kulturowego schematu, jeśli obstaje przy zasadzie ascetycznego momentu gestu liturgicznego, głosi jakąś prawdę o życiu społecznym. Ta kwestia ma, rzecz jasna, wielokrotnie różne rozwiązania.

Andrzej Wojtowicz – THE ASCETIC MOMENT IN THE STRUCTURE OF LITURGY. RADICALIZATION OF A MORAL GESTURE IN RITUAL RELIGIOSITY

The article consists of several parts. The first one deals with anthropology of the liturgical gesture and asceticism as religious categories. It demonstrates in the first place the interest in those categories in their representations of radical religiosity, which are characterized by the type of the Kierkegaard's term of religious experience. The second part points out a widened field of interest of sociology of religion in the problem of relations and relational mentality of modern societies, which a special type is being made by the problem of masses and community, network and their environments. The third part goes in the direction of a model of religious critique of the mass society and the mass of its structure of a modern society (postmodern in particular). The fourth part presents a formal analysis of a social process of the liturgical gesture as a relation between personal identities. The fifth part concludes the particular outcomes of four formal dimensions of relations, their distance, symmetry, the range and actualization. The ending suggests possibilities of application of formal analyses in the problem of liturgy and its *ascesis*.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

Rafał Zawisza

O pożytkach z bycia sierotą. Hansa Blumenberga praca nad mitem boskości

Uwagi wstępne

Niemiecki filozof Hans Blumenberg zasłynął jako obrońca świeckiego projektu nowoczesności. W 1966 roku napisał książkę *Legitimität der Neuzeit* (*Uprawomocnienie nowoczesności*). Ostatnio ukazało się u nas inne jego dzieło, *Praca nad mitem*[1] (*Arbeit am Mythos*), powstałe w 1979 roku. Moim zamiarem jest naszkicowanie polemicznego tła tych dwóch fundamentalnych prac, jakim była teologia współczesna, głównie obszaru niemieckiego, powstała w dobie nihilizmu, w reakcji na zeświecczone chrześcijaństwo. Pisząc *Legitimität...*, Blumenberg postanowił usprawiedliwić nowożytność jako udaną próbę zainaugurowania autonomicznej względem chrześcijaństwa epoki. Z kolei w *Arbeit...* przedstawił ciągnące się od niepamiętnej prehistorii zmagania ludzkości z jej bogami, odbierając tradycji monoteistycznej wyróżnione miejsce w dziejach (postać Goethego, której Blumenberg poświęca ostatnie partie książki, stanowi wystarczająco czytelną aluzję).

Niemiecki filozof nie lekceważy judeochrześcijańskich korzeni Zachodu. Jednocześnie przywołuje odmienne linie dziedziczenia, na przykład upierając się, że najpoważniejsza batalia w filozofii starożytnej nie toczyła się między Platonem i Arystotelesem (co odpowiadałoby z grubsza późniejszej recepcji w postaci nurtu augustyńskiego i tomistycznego w myśli chrześcijańskiej), lecz między nimi a materializmem atomistycznym. Taka

[1] H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński (tłum. i oprac.), Warszawa 2009 (dalej jako *Pnm*). Jako odpowiedników *Neuzeit*, epoki następującej po średniowieczu i trwającej – zdaniem Blumenberga – do dziś, używam zamiennie określeń „epoka nowożytna", „nowożytność" i „nowoczesność". Niniejszy tekst jest uzupełnieniem mojego artykułu *„Przeciw niewykształconym psom". Hansa Blumenberga prometejska obrona człowieka w „Pracy nad mitem"*, mającego wyjść w numerze „Kronosa" poświęconym Blumenbergowi. Prezentuję w nim spór filozofa z dziedzictwem żydowsko-chrześcijańskim, który toczy się z pozycji antropologii filozoficznej. Blumenberg, za Nietzschem, krytykuje chrystianizm jako antyświatową eschatologię, która przeistoczyła się w formację dogmatyczno-ascetyczną, wrogo nastawioną do istoty ludzkiej i jej nadmiarowej witalności.

zmiana punktów widzenia poprzez dogłębną, erudycyjną pracę na materiale historycznym była specjalnością Blumenberga. W ten sposób chciał wyrugować spopularyzowaną przez Karla Löwitha po drugiej wojnie światowej tezę o sekularyzacji, zgodnie z którą nowoczesność to zeświecczone chrześcijaństwo[2], podobnie jak odmianę tej tezy autorstwa Erica Voegelina, który uważał nowoczesność za zsekularyzowaną gnozę. Trzecim wielkim antagonistą był Carl Schmitt i jego koncepcja teologii politycznej, oparta na przekonaniu o żywotności i wiążącym charakterze pojęć teologicznych w obrębie myśli prawno-politycznej. Natomiast Blumenberg bronił *Neuzeit* jako naukowo-technicznego przedsięwzięcia realizowanego w planie immanencji, skutkującego „drugim przezwyciężeniem gnozy", zbudowaniem na Zachodzie stabilnego, świeckiego porządku, który nie pozostaje wobec religii w pozycji dłużnika. Nowoczesność co prawda rodzi się jako odpowiedź na „prowokację" późnośredniowiecznego nominalizmu, jednak nie stanowi kontynuacji poprzedniej epoki (ani też absolutnego początku)[3].

Lektura motywu śmierci Boga, którą tu proponuję na podstawie prac Hansa Blumenberga, sięga z oczywistych względów do Hegla, Nietzschego i Freuda. Jednak środowiskiem intelektualnym, w jakim tworzy sam autor *Pracy nad mitem*, są powojenne Niemcy, gdzie debata nad dziedzictwem kulturowym, w tym religijnym, odżyła z wielką siłą. Miała ona także swe antecedencje: nie sposób przywołać Nietzscheańskiej próby przezwyciężenia dziedzictwa monoteistycznego, która była tyleż odpowiedzią na kryzys spowodowany przez sceptycyzm metodologiczny historyzmu, co wieszczeniem dalszego upadku tradycyjnej religijności. Przyjaciel Nietzschego, niewierzący teolog Franz Overbeck, przygotowywał w związku z tym grunt pod pokojowe rozstanie z chrześcijaństwem. Obserwując kryzys tej religii, przypomniał, że powstała ona jako żarliwa, apokaliptyczna wiara negująca „ten świat", co zostało wyparte w dalszych wiekach, umożliwiając z zasady niemożliwe stopienie się religii i świata, tworząc w efekcie hybrydyczny fenomen religii państwowej czy kulturowej. Co dla Hegla było zwieńczeniem, pod koniec dziewiętnastego wieku uległo zupełnej korozji. Ten katastrofalny stan rzeczy wyszedł na jaw z całą mocą po traumatycznych doświadczeniach pierwszej wojny światowej, która mentalnie oznaczała dekompozycję Zachodu. Firmowana przez Adolfa von Harnacka symbioza kulturowego protestantyzmu i pruskiej państwowości skończyła się. Pozostał jednak jako problem intelektualny jego program dehellenizacji chrześcijaństwa, który oznaczał stwierdzenie niekompatybilności religii objawionej i rzeczywistości doczesnej, judeochrześcijaństwa i mądrości grecko-rzymskiej. Z takich pozycji, przeciw zeświecczonej religii i światu, wystąpił Karl Barth, pisząc swoje spektakularne komentarze do Pawłowego *Li-*

[2] Na temat polemiki Blumenberga z Karlem Löwithem i Carlem Schmittem zob. np. „Kronos", 2010, nr 2; P. Hohendahl, *Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment*, „Konturen", 2008, vol. 1; P. Ifergan, *Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization*, „New German Critique", 2010, vol. 37, no. 3; R. M. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, „New German Critique", 1981, no. 22.

[3] H. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, R. M. Wallace (tłum.), Cambridge – London 1999, s. 47-48, 60-61 (dalej jako *LMA*).

stu do Rzymian[4]. Blumenberg z dwojga złego wybrał trzecie, pozostając spadkobiercą przekonań Nietzschego i Overbecka. Zachował co prawda przekonanie o wykluczającym się charakterze apokaliptyzmu i nowoczesności, jednak optując na rzecz tej drugiej jako skutecznemu środkowi zaradczemu na wszelkie kryzysy. Było to wystąpienie przeciwko wszelkich religijnym i świeckim myślicielom, którzy w obliczu historycznych katastrof dwudziestego wieku wieszczyli „koniec Zachodu", przeciw tym, którzy na kryzysie chcieli ubić spekulatywny interes.

Hans Blumenberg należał do filozofów, którzy niechętnie przyznają się do swych inspiracji. Mimo obszernych indeksów do jego dzieł, wiele odniesień pozostaje na poziomie aluzji, a innych trzeba się po prostu domyślać. Byłoby dziwne, gdyby autor *Legitimität...* nie znał tak ważnej pozycji, jak *Ateny i Jerozolima* Lwa Szestowa[5]. Jej zamysłem jest przeciwstawienie myślenia biblijnego, które Boga pojmuje jako niepowątpiewalną rzeczywistość wiary, myśleniu obarczonemu metafizyką grecką, ontologizującą treści religijne aż do ich wypaczenia. Spora część *Legitimität...* dotyczy potępienia ciekawości teoretycznej przez chrześcijańskie średniowiecze. Wokół tego samego wątku osnuta jest także trzecia część *Aten i Jerozolimy*, zatytułowana: *O filozofii średniowiecznej. „Concupiscientia irresistibilis"*. Znajduje się tam interesująca rozprawa Szestowa z Étienne'em Gilsonem, która pozwala lepiej zrozumieć intencje polemiczne Blumenberga.

W odpowiedzi na *Legitimität...* Karl Löwith napisał, że nikt z krytykowanych przez autora przedstawicieli tezy o sekularyzacji nie twierdzi, jakoby nowoczesność była rodzajem herezji chrześcijańskiej[6]. Löwith pomija Voegelina, postępując zresztą jak Hans Blumenberg, który prawie unika wymieniania jego nazwiska. Jednak nawet gdyby z trudem przyjąć to oświadczenie, problem nie zostaje wyczerpany. Krytyka Blumenberga była skonstruowana wielopoziomowo: przedstawiciele mocnej wersji tezy o sekularyzacji[7] – Schmitt, Voegelin czy Löwith – to wierzchołek góry lodowej. Traktował ich jako rzeczników postulatów teologicznych na gruncie filozofii. Poza nią znajdowała się zaś cała rzesza teologów, którzy jednak uważali epokę nowożytną za nieprawowitą, za niechciane i krnąbrne dziecko scholastyki.

Nie mam tu na myśli wyłącznie teologii dialektycznej. W przedmowie do *Legitimität...* Blumenberg otwarcie się jej przeciwstawia, wyszydzając „chytrość" jej spekulacji, przykładowo model kenozy zastosowany do wyjaśnienia rzekomego samoograniczenia się kościołów w nowoczesności (w 1918 roku, na skutek upadku władzy cesarskiej Hohenzollernów, protestantyzm przestał być uprzywilejowaną religią państwową w Niemczech). Blumenberga, wychowanka katolickich uczelni, niewątpliwie mogło drażnić także anty-

[4] Na temat K. Bartha zob. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief" Karla Bartha*, Kraków 2009. Odnośnie do wspomnianych wyżej teologów i toczonych przez nich debat. „Kronos", 2012, nr 4 (numer o teologii niemieckiej).

[5] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, C. Wodziński (tłum.), Kraków 1993.

[6] Zob. tekst recenzji Karla Löwitha mający się ukazać we wspomnianym numerze „Kronosa".

[7] „Musi się uważać tezę o sekularyzacji za pośrednio teologiczne wykorzystanie trudności historiograficznych, jakie narosły wokół tego filozoficznego usiłowania [stworzenia absolutnego zapoczątkowania – *R. Z.*] u zarania epoki nowożytnej", zob. *LMA*, s. 74-75.

modernistyczne nastawienie Kościoła katolickiego (trzeba przypomnieć, że przysięga zatwierdzona w 1910 roku zraziła do Watykanu wielu intelektualistów) oraz dokonane pod jego patronatem odrodzenie teologii tomistycznej[8]. Religijny atak na pozycje oświeceniowe zyskał pośrednio wsparcie ze strony lewicy, za sprawą *Dialektyki Oświecenia* Adorna i Horkheimera[9]. Liczne parafrazy ich dzieła, łącznie z oskarżeniem oświecenia o zbrodnie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, weszły do słownika powojennych komunałów.

Powróćmy do książki Szestowa. Gilson zostaje w niej skrytykowany za to, że dostrzega „podwójne" pochodzenie filozofii średniowiecznej, ale tego nie problematyzuje. Co więcej, z uznaniem przyjmuje fakt, że bez greckiej metafizyki nie byłoby filozofii chrześcijańskiej. Szestow z właściwą sobie gwałtownością pomstuje, słysząc podobne stwierdzenia. Dla niego oznacza to, że na przykład bez wykładni Tomasza z Akwinu Jezus niewiele może już dziś znaczyć[10], że religia i objawienie podlegają rozumowi. Z kolei Gilson jako przedstawiciel neotomizmu postrzega rozwój chrześcijaństwa i dzieje świata jako proces kumulacji, wzbogacania tradycji[11], które mieszały się, by znaleźć zwieńczenie w filozofii

[8] Jacob Taubes, adwersarz Hansa Blumenberga i uważny czytelnik wymienianych tu teologów, przyznawał Blumenbergowi absolutną rację, jeśli chodzi o znaczenie przewrotu kopernikańskiego i nowej kosmologii. Zdaniem Taubesa po tej cezurze zasada *analogia entis*, którą posługiwała się klasyczna metafizyka, przestała obowiązywać: „Teologia, która utraciła kosmologiczną podstawę dla zasady analogii, a pomimo to nadal posługuje się metodą analogii, staje się teologią czysto metaforyczną. We wszechświecie kopernikańskim teologię poważnie traktującą swoje symbole i założenia można uprawiać wyłącznie metodą dialektyczną", zob. J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, R. Pawlik (tłum.), w: tegoż, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, P. Graczyk i inni (tłum.), Warszawa 2013, s. 227. Taubes twierdzi także, że wbrew deklaracjom swoich przedstawicieli dwudziestowieczna teologia (z tomizmem włącznie) nie oparła się tej dziejowej przemianie, tamże, s. 231-232.

[9] Co znamienne, *Dialektykę Oświecenia* otwierają cytaty zaczerpnięte z Franciszka Bacona. Dla „frankfurtczyków" jest on uosobieniem totalitarnego „rozumu instrumentalnego" dążącego do panowania za wszelką cenę. Bacon to postać kluczowa także dla Blumenberga, choć ten czyni zeń herosa egzystencjalnego programu autoasercji opartego właśnie na naukowej eksploracji świata w celu zabezpieczania bytu ludzkości. Na temat znaczenia Bacona dla Blumenberga pisze O. B. Bassler, *Theology and the Modern Age: Blumenberg's Reaction to a Baconian Frontispiece*, „New German Critique", 2001, no. 84.

[10] Używając terminologii Harolda Blooma, można by powiedzieć, że Tomasz dokonał na nauczaniu Jezusa dalece posuniętych zabiegów rewizyjnych, osiągając upragniony dla interpretatora etap, *apophrades*, w którym „chodzi o takie usytuowanie prekursora we własnym dziele, że określone fragmenty jego dzieła, zamiast być zapowiedzią naszego nadejścia, wydają się świadectwem zaciągniętego u nas długu, a nawet (co nieuniknione) bledną w zestawieniu z naszymi osiągnięciami", zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, A. Bielik-Robson, M. Szuster (tłum.), Kraków 2002, s. 183.

[11] By nie być gołosłownym, powołam się na słynne wystąpienie Benedykta XVI z Ratyzbony z 12 września 2006 roku, którego jednym z zamiarów było przeciwstawienie się próbom „dehellenizacji chrześcijaństwa". Papież mówił wówczas między innymi: „spotkanie orędzia biblijnego z myślą grecką nie było przypadkiem. Wizja świętego Pawła, przed którym zamknęły się drogi Azji i który we śnie zobaczył Macedończyka i usłyszał jego prośbę: »Przeprawsię do Macedonii i pomóż nam!« (Dz 16, 6-10) – może być odczytana jako »kondensacja« zasadniczej potrzeby wewnętrznego zbliżenia między wiarą biblijną a greckim pytaniem". Papież mówił także, że wiara chrześcijańska „wychodziła wewnętrznie naprzeciw najlepszej części myśli greckiej", że „istota myśli greckiej (...) stopiła się z wiarą". Co znaczące i typowe dla denominacji katolickiej, Benedykt XVI wypowiedział się także negatywnie o nastaniu nowożytności: „Gwoli uczciwości należy tu zauważyć, że w późnym średniowieczu rozwinęły się w teologii tendencje niszczące tę syntezę ducha greckiego i ducha chrześcijańskiego". W papieskiej wizji „kondensacji", którą rządzi wyobrażenie Opatrzności legitymizującej cały rozwój doktryny i tradycji, brak miejsca

scholastycznej, wobec której późniejsze czasy są na wieki wieków zależne, niosąc brzemię „długu kulturowego"[12]. Epoka nowożytna nie może być zatem niczym innym, jak błędem, odstępstwem; tylko odrodzenie teologii scholastycznej mogłoby ten błąd naprawić i z powrotem skierować proces dziejowy na właściwe tory. Gilson nie waha się powiedzieć: „Filozofia im bardziej prawdziwa, tym bardziej chrześcijańska"[13].

Co oznacza to stwierdzenie? To stary topos spod znaku tezy o sekularyzacji. Zgodnie z jego ukrytymi założeniami cała wiedza jest własnością Boga. Zatem nawet jeśli, dla przykładu, autonomiczne względem religii przyrodoznawstwo będzie odkrywać coraz to nowe rzeczy, to w najlepszym przypadku powie się, że korzysta (kradnie?) z boskiej skarbnicy. Blumenberg w *Legitimität...* bezlitośnie pastwi się nad tego typu rozumowaniem, które w różnych odmianach obecne było w chrześcijaństwie od pierwszych wieków, kiedy dokonało ono „pierwszej sekularyzacji", ewoluując w kierunku zeświecczenia i instytucjonalizacji – po tym, jak wyczerpały się nadzieje na rychłą apokalipsę[14]. W zetknięciu z mądrością helleńską musiano odpowiedzieć sobie na pytanie, skąd wzięły się u filozofów takich jak Platon czy Arystoteles idee do złudzenia przypominające święte teksty własnej religii. Udzielano w związku z tym różnych, nieraz kuriozalnych, odpowiedzi, a ich sens sprowadzał się do wykazania historycznej zależności Greków od Żydów, czyli od Objawienia. Rozwiązania tego dylematu Blumenberg złośliwie nazywa „sekularyzacją antycypującą"[15]: Kościołowi zabrano nawet to, czego jeszcze nie posiadał.

Blumenberg podąża za Szestowem, kiedy wskazuje na ścieranie się mitu i dogmatu w obrębie religii oraz kiedy tropi niekoherencję kolejnych prób teologicznego opracowania podstawowych prawd wiary, takich jak stworzenie, wcielenie czy zbawienie. Właśnie nieciągłości i sprzeczności zajmują go najwięcej, one bowiem są najbardziej wymowne. Partie *Legitimität...* poświęcone późnośredniowiecznemu nominalizmowi świadczą o tym, że Blumenberg zupełnie zgodziłby się z Szestowem co do tego, jakie jest rzeczywiste oblicze Boga monoteizmu. Z tą zasadniczą różnicą, że dla Blumenberga takiego Boga trzeba od siebie umieć odsuwać, walcząc przeciwko infantylnemu pragnieniu posiadania potężnego opiekuna. Jeśli figura teologiczna była autorowi *Pracy nad mitem* najbardziej wstrętna, to ów obraz Boga metafizyki: kapryśnej wszechmocy i egoistycznego samozadowolenia[16].

---

na pęknięcia, na refleksję, czy aby na pewno w przekładzie Objawienia na język filozofii coś nie zostało utracone, zob. „Pressje", 2006, teka 8, s. 188-197. Wysiłek hermeneutyczny Blumenberga zmierza do demontażu tej niemal Heglowskiej, syntetyzującej konstrukcji dziejów, która wyklucza wszelką przypadkowość, w efekcie uniemożliwia rozumienie przeszłości, zupełnie tracąc z oczu niegdyś utracone możliwości rozwoju historycznego.

[12] Jest to formuła użyta przez Friedricha Delekata w pracy *Über den Begriff der Säkularisation* (Heidelberg 1958, s. 60), zob. *LMA*, s. 25.

[13] L. Szestow, *Ateny...*, cyt. wyd., s. 299.

[14] *LMA*, rozdział 4. Rozumienie wczesnego chrześcijaństwa jako wspólnoty apokaliptycznej, której eschatologiczne oczekiwania były nie do pogodzenia ze „światem", Blumenberg zawdzięcza Franzowi Overbeckowi. Pisze o tym wyczerpująco Tadeusz Zatorski, zob. tegoż, *„Dziecinna" teologia Pasji według Mateusza Hansa Blumenberga* (tekst ma ukazać się w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej").

[15] *LMA*, s. 71.

[16] Szestow co prawda w swoim mniemaniu głosi filozofię wolności i powołuje się na racje „żywego człowieka" (L. Szestow, *Ateny...*, cyt. wyd., s. 118) przeciw „Bogu filozofów", który zawsze „oznacza triumf przymusu,

Historia, albo nie-rząd Opaczności

Natomiast „mit jest jedną z form ekspresji tego, że światu i władającym w nim mocom nie zezwala się na czystą samowolę. Niezależnie od tego, jak się to określi – czy jako podział władz, kodyfikację zakresów kompetencji, czy też jako nadawanie [rozmaitym – *R. Z.*] stosunkom charakteru prawnego – oznacza to system hamowania samowoli"[17]. *Praca nad mitem* to wielka apologia mitu prometejskiego, który pozwala na „podziwianie udzielonej człowiekowi zgody na fortele"[18]. Blumenberga najbardziej pociągają historie opowiadające o tym, jak ludzie przechytrzają bogów. Najwięcej można ich znaleźć w mitologii Greków i Rzymian, ale nawet w dogmatyce chrześcijańskiej element mityczny nie został wyciszony, najsilniej zaś doszedł do głosu w literackich przeróbkach, niekiedy doprowadzonych aż do parodii, przykładowo w Erazmiańskiej wersji Upadku, w której Bóg pozwala, by go oszukano[19].

Hans Blumenberg jest także mistrzem w wykazywaniu, że historia to wielka komedia omyłek. Przeważnie z poczuciem humoru, nieraz też ze złośliwą ironią, śledzi, jak pragnienia jednej epoki znajdowały urzeczywistnienie w innej, choć najczęściej na sposób opaczny (jednak ta lekkość zazwyczaj nieco opuszcza filozofa, kiedy przychodzi mu zmierzyć się z formacją dogmatyczną i pytaniami, jakie pozostawiła po sobie w spadku). W drugiej części *Pracy nad mitem* filozofia nowożytna, zwłaszcza okresu idealizmu niemieckiego, zostaje przedstawiona jako próba odpowiedzi na te pytania, jako kontynuacja „pracy nad mitem boskości". Spekulatywny system Hegla to gra *va banque*, ponieważ: „wychodzi na jaw, że teodycea i – po »zmianie obsady« – spekulatywna filozofia dziejów zaspokajają w końcu najskrytszą tęsknotę mitu, by nie tylko złagodzić dominację bogów nad ludźmi i pozbawić ją surowej powagi, lecz by tę relację odwrócić. Jako obrońca Boga, jako podmiot dziejów, wchodzi człowiek w rolę kogoś dlań niezbędnego. Człowiek stał

nagiej siły" (tamże, s. 84), a także stwierdza, że „nie można definiować stosunku człowieka do Boga w kategoriach zależności..." (tamże, s. 376), niemniej jednak kiedy zżyma się na pychę rozumu ludzkiego, to pisze wówczas, że człowiek „nie chce uznać swej zależności od Stwórcy" (tamże, s. 383). A zatem i Szestow nie jest wolny od zarzutu, który kieruje ku własnym adwersarzom: mianowicie, że podstępnie wpędzają człowieka w niewolę, upewniając go zarazem, że niosą mu prawdziwe szczęście i wyzwolenie. Warto zwrócić uwagę na osobliwość Szestowowskiej wizji Boga, o czym przypomina w przedmowie do *Aten...* Cezary Wodziński: otóż ani u Dunsa Szkota, ani u Ockhama wola boska nie jest nieograniczona, zob. tamże, s. 38. Blumenberg, w przeciwieństwie do Szestowa, doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Jednakże całościowy wydźwięk *Legitimität...* potwierdzałby intuicję Szestowa: wewnętrzna „praca nad mitem boskości" dokonująca się w metafizyce kulminowała w nominalizmie, który ostatkiem sił zdołał poniekąd odeprzeć straszliwą wizję boskiego suwerena, nieskrępowanego niczym, nawet dystynkcją między dobrem i złem czy między prawdą i fałszem. Jednak to przerażenie – zdaje się mówić Blumenberg w swym odczytaniu Kartezjusza – powraca pod postacią „ducha złośliwego", zwodziciela, w którym kłębią się gnostyckie lęki i radykalne podejrzenie, że Bóg to niekoniecznie *summum bonum*, zob. *LMA*, s. 181-203. W tej kwestii odsyłam do imponującego tekstu Agaty Bielik-Robson, *Cogito, albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza* (w druku).

[17] *Pnm*, s. 41.

[18] Tamże, s. 23.

[19] Tamże, s. 347.

się istotą nie do pominięcia nie tylko ze względu na świat, który obserwuje i w którym działa, a nawet konstytuuje jego »rzeczywistość«, lecz pośrednio – przez tę rolę w świecie ze względu na Boga, podejrzewanego o pozostawienie swego »szczęścia« w rękach człowieka"[20]. Być może w ten sposób człowiek przechytrzył Boga i przy okazji zaspokoił „najskrytszą tęsknotę", by być jego ukochanym dzieckiem, jednak cena za wybrańst wo okazuje się niemała[21]. Na ludzkość, która wyszła z „niezawinionej niedojrzałości" spada odpowiedzialność za proces dziejowy. Filozofia Hegla, a później Feuerbacha i Marksa, wyznacza ważny moment, kiedy antropologia emancypuje się od teologii. Jednak rzekome „przywrócenie" człowiekowi cech i mocy, którymi obdarzano dotąd Boga, zdaniem Blumenberga, zaowocowało rozbudzeniem zbyt wygórowanych nadziei wobec gatunku *homo sapiens*. Jak później ujmie to Odo Marquard: albo antropologia, albo filozofia dziejów, *tertium non datur*[22]. Gdyż o ile „mit rozprasza zainteresowanie bogów człowiekiem", a orientacja prometejska przypomina, że jest on w przyrodzie zaledwie „tolerowany", to każda filozofia dziejów, czyniąc go centralną osobistością w uniwersum, poniekąd robi mu krzywdę[23]. Ojciec zjada własne dzieci, nawet jeśli wydaje im się, że właśnie odniosły nad nim zwycięstwo.

Bez nuty nostalgii?

W niedawno napisanym tekście Tadeusza Zatorskiego problem stosunku Blumenberga do wiary, chrześcijaństwa i teologii został przedstawiony bardzo wnikliwie i zajmująco[24]. Pojawia się w nim cień Franza Overbecka oraz wątek *finis christianismi*. Zatorski pisze o późnej książce Blumenberga, *Matthäuspassion*[25] (1988), skłaniając się ostatecznie ku stwierdzeniu, iż żegnanie się z chrześcijaństwem zarówno w przypadku Overbecka, jak i Blumenberga, nie jest pracą żałoby, ponieważ nie wyraża żalu po utraconym obiekcie; pośród różnych uczuć dominuje u nich na koniec niechęć i ironia. Niemniej nie posiadamy, nad czym ubolewał Nietzsche, boskiego daru zapominania. Bóg zatem żyje, chociaż

[20] Tamże, s. 30-31.

[21] Blumenberg nie mógłby w ten sposób orzekać, gdyby nie korzystał z przenikliwości i wyobraźni Freuda. O cenie, jaką Żydzi zapłacili za ideę wybrańst wa, ten drugi mówi następująco: „Z pewnością ludowi temu nie było łatwo pogodzić wiary w wyróżnienie przez swojego wszechmocnego Boga ze smutnymi doświadczeniami jego nieszczęsnych losów. Ale nie dał się zwieść z drogi, zwiększał własne poczucie winy, aby w ten sposób stłumić wątpliwości żywione pod adresem Boga, a być może też przypominał sobie, że »niezbadane są wyroki boskie«, tak jak dziś jeszcze robią ludzie pobożni". Z. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, J. Doktór (tłum.), Warszawa 1995, s. 164.

[22] O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, w: tegoż, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main 1982, s. 122-144, cyt. za: A. Borsari, *Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany. An Introduction*, „Iris", 2009, vol. 1, no. 1, s. 118-119.

[23] *Pnm*, s. 28.

[24] T. Zatorski, *„Dziecinna" teologia...*, cyt. wyd.

[25] H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main 1988.

tylko w postaci śladowej, ale właśnie „jako miniony, (...) stał się »rzeczywistszy« niż ten rzekomo dający się udowodnić czy uważany za koniecznego do zbawienia"[26].

Tadeuszowi Zatorskiemu udało się oddać sprawiedliwość postawie Blumenberga wobec religii. Przecież nie każdy, kto „zmaga się z Bogiem", jest od razu myślicielem religijnym[27]. Zaproponowana przeze mnie formuła „pracy nad mitem boskości" nie pozwala rozstrzygać, czy mamy do czynienia z pracą żałoby, czy też nie. Ważniejsze, że jakaś praca ciągle się dokonuje. Na pytanie, dlaczego nadal tak się dzieje, nie ma dobrej odpowiedzi. Nieco enigmatyczne zakończenie rozdziału „Doprowadzić mit do końca" z *Pracy nad mitem* sugerowałoby, że dlatego, iż jeszcze nie znużyliśmy się pewnymi opowieściami, jeszcze są nam do czegoś potrzebne, nawet jeśli występują w zmienionej szacie i funkcji. Stefan Klemczak w artykule poświęconym Hansowi Blumenbergowi pisze, że „historyzacja, jako zasada badawcza w naukach humanistycznych, ma największą moc witalizacji mitów"[28]. Z takim podejściem spotykamy się w *Pracy nad mitem* w odniesieniu do chrześcijaństwa. O ile Rudolf Bultmann postanowił radykalnie oddemitologizować tekst Ewangelii, poszukując ich ponadhistorycznego przesłania, o tyle Blumenberg z lubością eksponuje mitologiczne pokłady tkwiące w chrześcijaństwie[29]. Co więcej, bez nich historia tej religii byłaby niezrozumiała.

W podejściu Blumenberga uwidacznia się dialektyka bliskości i oddalenia. Dlatego pracę nad mitem boskości można rozumieć jako „sztukę trzymania Boga na dystans". Z jednej strony w dziejach dochodzi do wzrostu autonomii człowieka, z drugiej strony rozumienie tego procesu wymaga świadomości niegdysiejszej zależności. Badanie przygodności historii może stanowić rodzaj przestrogi, skoro z nostalgii za absolutem często wyłaniają się nieuprawnione próby jego restauracji, ponownego obsadzenia pustego tronu po władcy wszechrzeczy[30]. Dlatego boskość należy odsuwać, jeśli ktoś chciałby ją wy-

[26] Tamże, s. 301, cyt. za: T. Zatorski, *„Dziecinna" teologia...*, cyt. wyd.

[27] Choć mimo wszystko mogą zastanawiać słowa Blumenberga, które powtarzać miał w ostatnim okresie życia: „Teraz można mieć pewność, że Boga nie ma" (*Da kann man sicher sein, dass es Gott nicht gibt*), zob. F. J. Wetz, *„Da kann man sicher sein, dass es Gott nicht gibt". Über das Ende aller Theologie*, w: *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, hrsg. v. M. Moxter, Tübingen 2011, cyt. za: T. Zatorski, *„Dziecinna" teologia...*, cyt wyd. Nie wiadomo jednak nic więcej, w jakich okolicznościach i w jaki sposób były wypowiadane te słowa – może znów ironicznie? Zatorski podaje jednak także inną wiadomość, bardziej wymowną: „Zażyczył sobie również, by jego pogrzeb miał charakter świecki (jego prochy zatopiono na dnie Zatoki Kilońskiej w rozpuszczalnej urnie z soli)", zob. tamże. Jakkolwiek by nie było, ważniejsza wydaje się postawa filozofa, wyraźnie zaznaczana w tekstach: dążenie do przepracowania koncepcji czasu oraz antropologii związanych z chrześcijaństwem po uznaniu ich nieprzydatności czy wręcz szkodliwości.

[28] S. Klemczak, *Szaleństwo prób definiowania mitu*, w: *Mit w badaniach religioznawców*, J. Drabina (red.), Kraków 2006, s. 60.

[29] Zob. recenzję Blumenberga książki Bultmanna *Geschichte und Eschatologie*: H. Blumenberg, *Historia i eschatologia*, K. Marulewska (tłum.), „Kronos", 2012, nr 4, s. 263-266.

[30] Blumenberg dostrzegał skutki psychologiczne i polityczno-cywilizacyjne takich regresywnych marzeń, czego przykładem może być jego wczesny, niezwykle interesujący tekst, poświęcony twórczości Kafki, zob. tegoż, *Der absolute Vater*, „Hochland", 1952/53, Jg. 45, s. 282-284. Zatem obok apologii epoki nowożytnej występuje u niemieckiego filozofa także i intencja krytyczna, w duchu „ratowania oświecenia przed nim samym". Taka lektura *modernitas* pozostaje zupełnie w zgodzie z intencjami Plessnera, który uważał, że postępująca autonomizacja ludz-

korzystać do legitymizacji własnej pozycji, zyskania absolutnej przewagi nad przeciwnikiem przez odwołanie się do ponadczasowej transcendencji.

Jednak może ona pełnić inne funkcje. Prometejska mitologizacja chrześcijaństwa pozwala na włącznie go w dzieje zmagania się ludzkości z jej bogami, znikające w mrokach odległej praprzeszłości. Kolejne formacje religijne jawią się jako uzasadnione próby odgrodzenia się od boskiego *tremendum*, wytargowania dzięki idei transcendencji zgody na osobne istnienie. Dzieje religii to opowieść o symbiozie, ale i separacji tego, co ludzkie, oraz tego, co boskie[31]. Człowiek nie musi wstydzić się własnego dzieciństwa, które upłynęło mu pod znakiem absolutnej zależności od wyższych mocy, ponieważ w toku historii udowodnił, że potrafi się usamodzielnić. Więcej nawet – że zdobył się na gest autoasercji w obliczu utraty wsparcia boskiego rodzica, po tym, jak okazał się on niewiarygodny. W konsekwencji relacja ulega odwróceniu: oto Bóg powinien drżeć, lękając się o swój los, który zostawił w rękach kapryśnej i lekkomyślnej istoty, stworzonej jednak przecież – dodajmy – na swój obraz i podobieństwo.

Czy człowiek w świecie „odczarowanym" może brać takie opowieści na poważnie? Odpowiedź brzmi: nie, ale też nie o powagę tu idzie. Sztuka opowiadania służy czemuś innemu. Jak pisze Stefan Klemczak, „można zaryzykować »antropologiczną« tezę, że długotrwały proces mitopoietyczny, jakiemu historycznie ulegamy, także w ramach »procesu cywilizacyjnego«, bywa »zbawienny«, jeśli chodzi o nasze możliwości adaptacyjne"[32]. Snucie historii o ludzkich perypetiach z bogami służy retorycznemu samoutwierdzeniu (*Selbstbehauptung*[33]). Poczucie humoru, stale obecne w tych historiach, chroni przed niebezpiecznym przerostem dumy oraz nadmiernymi oczekiwaniami, nie pozbawiając nas jednak zasłużonej satysfakcji. Przeto „śmiech jest naszą małą teodyceą", jak powiada Odo Marquard[34].

W *Pracy nad mitem* Blumenberg nieustannie zajmuje się interpretowaniem i komentowaniem teologicznych i filozoficznych koncepcji dotyczących życia i przeznaczenia człowieka, wynajdując dla swojej działalności osobliwą nazwę: „»Eschatologia filozoficzna« podejmuje również problem, kiedy może ona stawiać pytania i **kiedy nie wolno unikać ich wysłuchiwania**. Nie zdoła ona już dostarczyć dowodów na to, która z koncepcji osta-

kości od więzów religijnych szła w parze z demontażem absolutyzmu, zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska (tłum.), wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, Warszawa 1988, s. 34-35. Nie po to niszczy się sojusz tronu i ołtarza, by następnie intronizować „śmiertelnego boga", lecz aby doprowadzić do rozłamu w samym centrum poprzez podział władz. Zatem zdaniem Blumenberga rację miał, wbrew Schmittowi, ów podstępny Spinoza, który w łonie nowego, świeckiego systemu, przewidział mechanizmy zapobiegające jego absolutyzacji, wykrawające w jego obrębie miejsce chroniące jednostkę.

[31] Ten ironiczny ton obliczony jest m.in. na neutralizację teologii Bartha, który w drugiej wersji swego *Der Römerbrief* uznał człowieka za antyboską ze swej natury zasadę.

[32] S. Klemczak, *Szaleństwo...*, cyt. wyd., s. 55.

[33] *Selbstbehauptung* to termin używany przez Blumenberga na określenie postawy wyrażającej etos epoki nowożytnej, która – polegając na własnych siłach – doprowadziła do wytworzenia przewidywalnego (dzięki nauce i technice) świata życia.

[34] *Zamiast posłowia. Śmiech jest małą teodyceą: Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Dietzschem*, w: O. Marquard, *Apologia przypadkowości: studia filozoficzne*, K. Krzemieniowa (tłum.), Warszawa 1994, s. 143-156.

tecznych spraw człowieka i kresu wszystkich rzeczy jest słuszna. Ale zanalizuje ogół tych ujęć i omówi, co one znaczyły i **mogą jeszcze znaczyć** – o ile znajdzie wiernych lub choćby tylko agnostyków, którzy zechcą się dowiedzieć, co znaczy to, czego, jak sądzą, poznać nie potrafią"[35].

Na pytanie, co niepokoje minionych wieków „mogą jeszcze znaczyć", poniekąd już odpowiedziałem, pisząc o retorycznej emfazie, jaka towarzyszy prącemu naprzód procesowi cywilizacyjnemu. Kiedy jednak Blumenberg wykonuje ruch wstecz, wracając do węzłowych punktów, które rozstrzygnęły o dalszych dziejach, słychać w jego opowieści nuty nostalgii. I nie chodzi o chęć zadomowienia się w odległej przeszłości – temu zapobiega retoryka „opacznego", ale jednak, postępu. Wraca się do zwietrzałych kontrowersji z poczuciem bezradności i goryczą, że reparacja już na niewiele się przyda. Ewentualnym efektem takiej intelektualnej eskapady jest przypomnienie historycznej przygodności, co uniemożliwia substancjalizację i absolutyzację jakiejkolwiek rzeczywistości.

Osobliwy rodzaj żalu wyraża Blumenberg wobec chrześcijaństwa. Obwinia je o zaprzepaszczenie niepowtarzalnej szansy, związanej z opowieścią o wcieleniu: „metafizyka, która bezwzględnie zabraniała teologii chrześcijańskiej konsekwentnego zgłębiania idei absolutnego zainteresowania Boga człowiekiem, powstała ze znudzenia mitem i ze sprzeciwu wobec mitycznej regresji. Teologia średniowieczna nie potrafiła się radować – pomyślaną przez Pawła mimochodem – wielką ideą, że Bóg wyzbył się siebie samego i przybrał postać sługi. Miała się ta teologia zajmować zachowaniem substancji, istoty, natur, które kazała sobie zespolić. Lecz cierpiąca wszechmoc, wszechwiedza nieznająca terminu sądu, wszechobecność historycznie zrelatywizowana do daty i miejsca – były wskazówkami dla myślenia trudnymi do pogodzenia z pogardą dla mitów, która służyła za kryterium filozoficzne. Toteż ten bóg, któremu metafizyka antyczna miała się tak bardzo przysłużyć, z jego strony w ogóle nie odniósł sukcesu ani w niej, ani w stosunku do bogów przez nią dyscyplinowanych"[36]. Za śmierć Boga odpowiada metafizyka. Umacniająca się we wczesnym chrześcijaństwie spirytualistyczna pogarda wobec świata i ciała była główną przeszkodą w udzielaniu odpowiedzi na radykalne pytania prowokowane przez ideę wcielenia. Nic nie nadawało się lepiej na zabezpieczenie przed nimi, jak filozoficzne systemy pojęciowe. Blumenberg w swej „eschatologii filozoficznej" chce zachowywać pamięć o tych straconych szansach, o nieprzebytych drogach myśli. Czyni to pomimo świadomości, że na pewne rzeczy jest zdecydowanie za późno.

Śmierć Boga wcielona w dzieje

Sytuacja, w której dziedzictwo monoteizmu staje się „ciężarem nie do uniesienia", a sam rozwój monoteizmu na tyle odczarował naturę, że powrót do niej nie jest możliwy

[35] *Pnm*, s. 281-282 (wyróżnienie moje – RZ).

[36] Tamże, s. 23.

bez uszczerbku dla rozumu historycznego, skłania do poszukiwania nowej formuły egzystencjalnej, która byłaby właściwa nowoczesności. Metaforycznie rzecz ujmując: skoro zarówno matka, jak i ojciec nie żyją, paradygmatem staje się kondycja osierocenia, a możliwa relacja jednostki z większymi systemami opierałaby się na instytucji rodzicielstwa zastępczego. *Selbstbehauptung*, gest założycielski *modernitas*, bardziej akcentuje ważność samodzielności i autokreacji niż podległości, która skądinąd istniała zawsze. Epokowym *novum* jest natomiast wytworzenie warunków do emancypacji jednostek jako jednostek. Najwcześniejsze formacje ludzkie nie były w stanie postulować takiej idei, gdyż tym, co wówczas miało szanse przetrwać, była wyłącznie większa grupa. Tymczasem nowoczesność pierwszy raz w dziejach składa obietnicę wolnej, twórczej egzystencji dostępnej każdemu – początkowo jest to obietnica na wyrost, ale wcale nieutopijna.

Sieroctwu odpowiada brak wsparcia ze strony natury, jej nieuchronne i nieodwracalne odczarowanie, co w rejestrze religijnym przekłada się na utratę zaufania do praktyk magicznych i zanik wiary w cuda. Stało się tak za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa, które z czasem obejmie funkcję rodzica zastępczego, brak nadziei na nieśmiertelność kompensując podniesieniem standardu życia oraz jego znacznym wydłużeniem. W ten sposób przepaść między czasem świata a czasem życia[37], która rozwarła się dramatycznie w epoce nowożytnej, może być względnie oswojona. Ćwiczenia w upamiętnianiu wykonywane przez Blumenberga pomagają człowiekowi nowoczesnemu zadomowić się w sztucznym świecie życia, docenić potencjalność tkwiącą w jego kontyngencji. Docenić, a także być wdzięcznym.

Wystarczy przyjrzeć się rozwojowi medycyny na Zachodzie i zapytać, czy pośród najzagorzalszych krytyków nowoczesności znalazłby się choć jeden, który w historycznym sporze stanąłby po stronie ludzi sprzeciwiających się badaniom przyrody, widzących w tym podszept szatana, demoniczną pychę oświeconego rozumu. Czy, konsekwentnie, byłby (lub byłaby) w stanie zrezygnować z dobrodziejstw opieki medycznej – tej naszej dobrej macochy, która oddala ostateczne roszczenie zaborczej matki-natury. Niewielkie grupy uczonych, prowadzących w ostatnich kilku wiekach badania przyrodnicze i medyczne stoczyły iście prometejską walkę z przesądami i lękami, mając przeciwko sobie przede wszystkim autorytety religijne. Nie wolno zapominać o tym, że forsowanie tej „niebezpiecznej wiedzy"[38] mogło się nie powieść.

Hans Blumenberg starał się nie być jednostronnym apologetą nowoczesności. Wiedział, że wszystko ma swoją cenę. I tak, po przezwyciężeniu absolutyzmu teologicznego i odsunięciu grozy nieprzewidywalnego bóstwa człowiek nie od razu nabrał zaufania do światowości świata, tak znaczenie uprzednio podważonej. W początkowych partiach *Legitimität...* przywołana zostaje konstatacja Arendt, która głosi, że po demontażu średniowiecznych zaświatów wcale nie doszło do odsłonięcia antycznego kosmosu, ponieważ wraz z obaleniem geocentryzmu nastąpiła tak poważna dyskredytacja świadectw pocho-

[37] Zob. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986.

[38] L. Kooijmans, *Niebezpieczna wiedza: wizje i lęki w czasach Jana Swammerdama*, Warszawa 2010.

dzących od zmysłów, że człowiek zamiast ku „odzyskanemu" światu zwrócił się ku wewnętrzności, w niej szukając oparcia przeciwko sceptycyzmowi[39].

Nowożytny akosmizm z pewnością przyczynił się do osłabienia wiary religijnej, skoro nauki przyrodnicze przestały wspierać dotychczasowe wyobrażenia kosmologiczne. Jednak przemiany te dotyczyły przeważnie elit intelektualnych. Religijność kwitła przecież nadal, tyle że zaczęła także stopniowo partycypować w owym zwrocie ku wewnętrzności. Najbardziej prężne i przedsiębiorcze warstwy ówczesnych społeczeństw, czyli awansujące cywilizacyjnie mieszczaństwo, były nośnikiem nowego typu religijności, mającej źródło głównie w protestantyzmie. Przyjmując za Janem Assmanem, że jednym z wyznaczników monoteizmu jest przejście od kultu do księgi[40], można powiedzieć, iż chrześcijaństwo reformowane stworzyło podstawy dla odnowienia religii prawdziwie monoteistycznej, przywracając ważność osobistego zaangażowania zakotwiczonego w samodzielnej lekturze Biblii, zastrzeżonej wcześniej dla elity pneumatyków. Zarazem do głosu doszedł z nową mocą rygoryzm i asceza. Dialektyka monoteizmu uruchomiła się raz jeszcze, prowadząc do paradoksalnego odwrócenia: monoteizm umożliwił wytworzenie indywiduum w rozumieniu zachodnim i jednocześnie w imię tego indywiduum nastąpiło później jego odsunięcie.

Zanim przejdę do zilustrowania tego ogólnego modelu koncepcjami Nietzschego i Freuda – których uważam w tym względzie za prekursorów Blumenberga – powołam się na młodego Hegla, gdyż jego przenikliwe intuicje wskazują na newralgiczny punkt, od którego zaczyna się odwrót od religijności. Tym punktem była właśnie jednostka, tak bardzo pogłębiona, uwrażliwiona, choć jednocześnie udręczona. Hegel wskazuje na cenę za uwewnętrznienie, będące wyróżnikiem chrześcijaństwa[41]. Krytykuje w największym stopniu kwietyzm, zastanawiając się nad pokrewnymi mu nurtami, oraz nad tym, czy w ogóle energia wkładana w troskę o własną duszę przynosi spodziewane efekty, pytając między innymi o to, czy przysparza państwu etycznie ukształtowanych obywateli. Ważne w obserwacji Hegla jest przypomnienie, że o ile judaizm wymagał tylko uczynków, to chrześcijaństwo żądało na dodatek odpowiednich „doznań", ingerując na niespotykaną

[39] Lektura Kartezjusza dokonana przez Blumenberga jest zadłużona w obserwacjach Arendt. Blumenberg bardzo cenił w jej odczytaniu przełomu nowożytnego historyczną rzetelność: Arendt nie twierdziła, że wraz z wycofywaniem się chrześcijaństwa dokonała się restytucja greckiego kosmosu, zob. *LMA*, s. 8-9. Z tego powodu nie można zgodzić się z cytowanym przez Zatorskiego Lukasem Bormannem, który twierdził, że Blumenberg uważał chrześcijaństwo za obcy element w dziejach Zachodu, zaś epokę nowożytną za źródłowe przywrócenie tego, co prawdziwie ludzkie, zob. L. Bormann, *Gott in der Sackgasse. Hans Blumenberg als Bibelleser*, w: *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten*, J. Kügler, U. Bechmann (Hg.), Beiträge des IBS 2007 in Vierzehnheiligen, Berlin 2009 (bayreuther forum Transit 8), s. 9 i n., cyt. za: T. Zatorski, *„Dziecinna" teologia...*, cyt. wyd. Nie mógł tak uważać, nie przecząc swojej metodzie, jak najdalszej od konceptualizacji źródłowości oraz wyznaczania w historii absolutnych cezur. Poza tym, gdyby zgodził się na możliwość powrotu pogańskiego antyku, to musiałby również przystać na możliwość recydywy gnozy w nowoczesności.

[40] J. Assmann, *The Price of Monotheism*, R. Savage (tłum.), Stanford 2010, s. 104 i n.

[41] Zob. J. Taubes, *Tezy Scholema o mesjanizmie rozpatrzone na nowo*, R. Pawlik (tłum.), oraz komentarz do tego tekstu: R. Pawlik, *Paradoksy mesjanizmu i paradoksy sporu o mesjanizm. Glosa do przekładu*, „44/Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny", 2012, nr 5.

w dziejach skalę w intymność życia wewnętrznego[42]. W efekcie ów hipermoralizm „nie pozostawia nie kontrolowanym żadnego postępku, żadnego mimowolnego spojrzenia, żadnej uciechy, jakiegokolwiek by była rodzaju, radości, miłości, przyjaźni, towarzyskości, lecz zgłasza roszczenia wobec wszelkich poruszeń duszy, wszelkich asocjacji myślowych, wobec każdej z myśli, które co sekunda przelatują przez głowę człowieka, wobec dobrego samopoczucia"[43].

Jeśli instytucja religijna reprezentująca Boga na ziemi stawia tak skrajne wymagania, to nawet najbardziej żarliwym trudno jest sprostać wywoływanemu przez nią poczuciu winy i przytłoczeniu nadmiarem oczekiwań. A kiedy sama ta instytucja w końcu zostanie zdemaskowana jako niewiarygodna i skostniała, kiedy przez rysy kochającego ojca przebije wreszcie oblicze tyrana, zawiedzionego zaufania nic już odbudować nie zdoła. Pojawia się wówczas rozczarowanie długotrwałym i uciążliwym samooszustwem, lęk wyobcowania, wpędzający niektórych w szaleństwo albo do grobu[44]. Hegel przewiduje, jaka przyszłość czeka religie, które lękają się wolności: „Nic tak nie zaszkodziło ascetyzmowi i kazuistyce jak rozwój zmysłu moralnego wśród ludzi i lepsza znajomość natury psychiki ludzkiej"[45]. W ten sposób dialektyka monoteizmu domyka się wraz ze śmiercią Boga, a właściwie Ojca[46]. Lecz nie do Hegla należało opisanie tego kolejnego etapu pracy nad mitem boskości. Dokonali tego Nietzsche i Freud.

W przedmowie do *Poza dobrem i złem* pojawia się zachęta, by nie odtrącać zupełnie formacji dogmatycznej: „Nie bądźmy wobec niej niewdzięczni"[47] – powiada Nietzsche. Nawet jeśli jego napomnienie pełne jest ironii, nie może ujść naszej uwadze, że tym sposobem osiąga się także powściągliwość wobec własnych sądów. Nietzsche był zbyt uczciwy wobec siebie, by niewzruszenie dowierzać temu, co mu się narzucało jako oczywistość. Nie mógł zatem utrzymywać, że religie, a chrześcijaństwo w szczególności, były wyłącznie źródłem cierpień. Sam wspomina o astrologii, bez której nie byłoby imponującej architektury bliskowschodnich imperiów starożytnych. Chodzi także o ślady pozostawione w psychice. Stąd mowa o „wspaniałym napięciu ducha"[48] zrodzonym w oporze przeciwko zaświatowości, stąd stwierdzenie, że posty potrafią niebywale „wyszlachetnić" i „wyostrzyć" popędy[49], stąd też wdzięczność wobec Żydów, którzy dali Europie „wielki

[42] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, G. Sowinski (tłum.), posł. T. Węcławski, Kraków 1999, s. 226.

[43] Tamże, s. 222.

[44] Tamże, s. 226. Powtórzy to później Nietzsche: „Nihilizm jest (...) uświadomieniem sobie długotrwałego **marnotrawienia** siły, męką »nadaremności«, niepewnością, brakiem sposobności, by jakoś odetchnąć, by czymś się jeszcze ukoić – wstydem przed samym sobą, jak człowiek nazbyt długo się **oszukiwał**...", zob. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, G. Sowinski (tłum.), w: *Wokół nihilizmu*, G. Sowinski (red.), Kraków 2001, s. 96 [wyróżnienie odautorskie, *F. N.*].

[45] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*..., cyt. wyd., s. 225.

[46] Nietzsche: „Po co dziś ateizm? – »Ojciec« w Bogu gruntownie obalony, tak samo »nagradzający sędzia«". I dalej: „zda mi się, że instynkt religijny pleni się wprawdzie potężnie, lecz że z głęboką nieufnością odtrąca właśnie teistyczne zaspokojenie", zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, S. Wyrzykowski (tłum.), Kraków 2010, s. 57.

[47] Tamże, s. 6.

[48] Tamże.

[49] Tamże, s. 188.

styl w morale" oraz „grozę i majestat nieogarnionych żądań"[50]. Przywołuję fragmenty z *Poza dobrem i złem*, ponieważ w tej książce Nietzsche prezentuje się jako niejednoznaczny krytyk dogmatu i ascezy, podziwiający ich osiągnięcia nawet wtedy, kiedy najostrzej je atakuje. Nie postuluje odrzucenia religii, po prostu obserwuje, a po części przewiduje jej klęskę. Tym, co w tej sytuacji rekomenduje, jest „przezorność", a więc uważna, krytyczna rewizja dziedzictwa dogasającej religii. Przezorność ta jest konsekwencją podejrzenia, jakie padło na Ojca, kiedy wszelka władza utraciła glorię prawomocności.

Nietzsche pozostawił w spadku Freudowi wstrząsającą wątpliwość: mianowicie, czy posłuszeństwo wobec tego Boga-Ojca nie jest jedynie uległością wobec tego, kogo się z bezsilności nienawidzi[51]. O tym jest w dużej mierze *Mojżesz i monoteizm*. Assmann pisze, że „główną zasługą tej prowokacyjnej i problematycznej książki jest to, że zwróciła ona uwagę na monoteizm jako problem psychohistoryczny"[52]. Od tej strony przebiega także krytyka monoteizmu dokonana przez Blumenberga. Inaczej jednak niż Freud, który ostatecznie gotów był zapłacić „cenę za monoteizm", uznając go za „postęp w uduchowieniu", Blumenberg odmawiał przynależności, stawiając się w bliskości atomistów, Spinozy i Goethego. Niemniej uważam, że jego odmowa nie prowadzi tylko i wyłącznie do „pochwały politeizmu"[53]. Stanowisko Blumenberga, choć dalekie od jednoznaczności, nie jest wyrazem ideologicznej opcji cywilizacyjnej, propozycją zmiany jednej formacji na drugą. Gdyby tak było, przeczyłoby to jego niechęci do wszelkich utopii i radykalizmów, także w źródłowym sensie wykorzenienia. Możliwe jest inne podejście. Jeśli bowiem uznać monoteizm za historycznie niewykonalną ideę regulatywną, za nieosiągalny postulat teologiczny[54], wówczas dzieje naszej cywilizacji dają się ująć w opowieść o nieustającej polemice z monoteizmem, raz w formie gnozy, innym razem panteizmu czy ateizmu. Nie jest to zatem spór wyłącznie zewnętrzny, jego linie przecinały często same religie wyznające wiarę w jednego Boga.

Zupełnie w zgodzie z powyższym pozostaje przekonanie dzielone przez Nietzschego, Freuda i Blumenberga, że konsekwentny rozwój monoteizmu musi zaowocować śmiercią Boga. Nietzsche mówi, że wynika to z logiki ofiary, jako że po zakazie składania ofiar z ludzi, po uznaniu niewystarczalności darów materialnych oraz zastępczym poświęceniu wewnętrzności nie ma już czego składać w ofierze, a tym najcenniejszym, co jeszcze pozostało, jest sam Bóg. Freud z kolei wskazuje na ukrytą w potomstwie chęć zastąpienia ojca, którego podziwia się, lęka i nienawidzi zarazem. Stanowisko Blumenberga odznacza się bliskim pokrewieństwem z poglądem Freuda na naturę religii, opartej na uwewnętrznionym poczuciu winy. Inwestycja w kondycję sieroty jest formą terapii, jakiej nie zapew-

[50] Tamże, s. 158.

[51] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, L. Staff (tłum.), Warszawa – Kraków 1913, s. 43-44.

[52] J. Assmann, *The Price...*, cyt. wyd., s. 85.

[53] Tekst o tym tytule napisał przyjaciel i kontynuator Blumenberga, Odo Marquard, zob. *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: studia filozoficzne*, K. Krzemieniowa (tłum.), Warszawa 1994, s. 93-119.

[54] J. Assmann, *The Price...*, cyt. wyd., s. 31-35.

niła sama religia. Monoteizm to bowiem ryzykowne przedsięwzięcie psychohistoryczne, które bardzo łatwo może się nie powieść. Cena do zapłacenia może okazać się za duża.

Freud zauważył, że przyjęcie nowej religii przez Żydów wiązało się z „wyrzeczeniem się popędów"[55]. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie gratyfikacja w postaci opieki ze strony tegoż wyjątkowego, jedynego Boga. W chrześcijaństwie zależność wzmocniona została obietnicą życia wiecznego oraz pogłębiona przez daleko posuniętą ingerencję w wewnętrzność. Moment przesilenia następuje, kiedy ascetyczna presja staje się zbyt obciążająca w porównaniu z ewentualną obietnicą wyzwolenia – to przewidział Hegel. Wyemancypowana dzięki pracy jednostka, nauczona dbać o własne interesy, już nie tak chętnie oddaje się rozkoszom samoofiarowania. Na dodatek wraz ze sceptycyzmem pojawia się podejrzenie o mistyfikację, jakiej ulegamy, poświęcając całe życie czemuś nieistniejącemu.

W tej sytuacji kondycja sieroctwa pomaga w kształtowaniu się nowej formy życia z dala od „uwiecznionej woli ojca"[56], kapryśnej, zdolnej do bezwzględności oraz narzucenia nadludzkich wymagań. Wraz z utratą znaczenia transcendentnych miar takim ograniczeniem staje się sama skończoność, będąca skalą organizującą aspiracje i horyzonty człowieka nowoczesnego. Blumenberg uważa, że to bardzo sprzyjająca okoliczność historyczna, by przywołać pewną marginalną propozycję filozoficzną. Mowa o epikureizmie rozumianym jako sztuka życia, „sztuka życia skończonego". Sam termin wywołuje słuszne skojarzenia z dwoma wielkimi prekursorami Hansa Blumenberga, Schopenhauerem i Nietzschem, którzy jako pierwsi w epoce postchrześcijańskiej stworzyli całościowe wykładnie filozofii immanencji.

Obydwie propozycje oznaczają koniec filozofii dziejów, świadomą rezygnację z jej kontynuowania jako niemożliwej bez – choćby filozoficznego – użytku, jaki czyni się z pojęcia Absolutu. Epikureizm Blumenberga to konsekwentna odpowiedź na kres metafizyki[57]. Pozwala mu to postulować pewną wizję dobrego życia, aktywnie negować tezę, że „skoro nie ma Boga, to wszystko wolno" i tym samym uniknąć zarzutów o diaboliczność, jakie mógłby usłyszeć od Erica Voegelina i religijnych krytyków nowoczesności. Obrona tej epoki czyniła Blumenberga czułym na niesprawiedliwość tych ataków, na stojącą za nimi nierzadko resentymentalną satysfakcję, że oto oświecenie zbankrutowało w okopach pierwszej wojny światowej. A może oczekiwania względem człowieka jako podmiotu świadomie kształtującego historię, oczekiwania znacznie rozbudzone przez idealizm niemiecki, same były mocno przesadzone? Tę linię obrony nowoczesności przyjął Blumenberg, wskazując na to, że idea postępu narodziła się warunkach iście depresyjnych, w obliczu załamania się dawnych wyobrażeń kosmologicznych i braku nowych – bez których z kolei nie rozwinęłaby się dalej nauka. W tym sensie wczesnonowożytny nadmierny optymizm względem możliwości naukowego opanowania życia (wchłonięcia biologii przez

[55] Z. Freud, *Mojżesz...*, cyt. wyd., s. 218 i n.

[56] Tamże, s. 223. Tak Freud określa „świętość".

[57] Epikureizm jako postawę rezygnacyjną wobec niemożności opanowania i zrozumienia rozpędzonej nowoczesności omawiam szerzej w zakończeniu wspomnianego artykułu *„Przeciw niewykształconym psom"...*, cyt. wyd. (zob. przypis 1.).

historię) był reakcją obronną na poważne zagrożenie, jakim dla ówczesnej myśli był teologiczny absolutyzm filozofii nominalistycznej, wraz z którą pojawił się radykalny sceptycyzm wobec wcześniejszego pojęcia rzeczywistości[58].

Przekonanie, że nawet skromny projekt cywilizacyjny, choć nadal pokładający ufność w możliwym do wypracowywania progresie, musi runąć jak wieża Babel, może być pochodną myślenia jeszcze „z wnętrza" monoteizmu. Jan Assmann tłumaczy to złudzenie w następujący sposób: judaizm (a za nim chrześcijaństwo) po raz pierwszy w dziejach doprowadził do tak silnego spojenia religii i etyki, że jego kulturowym spadkobiercom trudno wyobrazić sobie ich separację, tymczasem etyka radziła sobie i radzi nadal bez religii[59]. Ludzkie ustanowienia i umowy nie potrzebują absolutności, żeby uniknąć arbitralności. Można by jednak zadać Blumenbergowi pytanie w duchu Karla Löwitha, czy aby na pewno współcześnie eksponowana na Zachodzie pozycja jednostki i jej prawne gwarancje nie są pochodną czy choćby dalekim i niespodziewanym następstwem monoteizmu? Czy nie jest tak – jak chce Zygmunt Freud, Jacob Taubes i Jan Assmann – że autonomia była pierwotnie „teonomią"?[60] Sądzę, że takie pytanie może być postawione niezależnie od założeń tezy o sekularyzacji czy imputowania komukolwiek „długu kulturowego". Jest to raczej kwestia upamiętnienia i wdzięczności.

* * *

Powyższe rozważania miały na celu usytuowanie myśli Hansa Blumenberga na styku filozofii współczesnej i teologii. On sam nie stronił od teologii, zachowując jednak wobec niej krytyczny dystans. Chciał bowiem uprawomocnić epokę, która postawiła na afirmację autonomii i mocy człowieka. Niemniej polemiczne odniesienie do dziedzictwa monoteistycznego, a do teologii jako jednej z jego form, sprawia, że spuścizna Blumenberga stanowi ciągłe wyzwanie interpretacyjne. Z jednej strony mamy do czynienia z pożegnaniem z religią, z drugiej z naciskiem na znaczenie boskości w kształtowaniu się świata, który jest jej zupełnie pozbawiony. Zaproponowana przeze mnie formuła „pracy nad mitem boskości" miała w założeniu sprostać intencjom samego Blumenberga. Chodzi po pierwsze o odparcie banalnego i wadliwego argumentu, że skoro ktoś odnosi się do teologii, to albo pozostaje jej dłużnikiem ze wszystkimi tego konsekwencjami, albo dokonuje nieuprawnionego nadużycia. Taka postawa sama skrywa metodologiczne nadużycie polegające na przekonaniu, że można rościć sobie prawa posiadania względem dziedzictwa kulturowego. A przecież pojęcie Boga nie przynależy do jakiejś poszczególnej religii, a praca nad nim sięga niepamiętnych czasów.

Po drugie, Blumenbergowskie odczytanie motywu śmierci Boga zmierza także do usprawiedliwienia procesu sekularyzacji pojmowanego jako zanik wiary w transcenden-

[58] Zob. *LMA*, s. 31-34.

[59] J. Assmann, *The Price...*, cyt. wyd., s. 50.

[60] Tamże, s. 41-42.

cję. W tym opisowym (nie normatywnym) ujęciu sekularyzacja daje się wyjaśnić poprzez dialektykę monoteizmu. Zgodnie z diagnozami Hegla, Nietzschego i Freuda następuje nieuchronny rozpad tej formacji, wpisany w samą jej logikę. Boskość, u zarania dziejów ujmowana politeistycznie, posłużyła ludzkości do ustabilizowania własnej pozycji w świecie i kosmosie, oswojenia rzeczywistości, napierającej jako absolutność. Następnie w toku historii sama boskość przeistoczyła się w ideę jedynego Boga, w Absolut, któremu człowiek, zgodnie z tendencją do dystansowania się od zagrożenia, zaczyna się przeciwstawiać. Dialektyka ta osiąga pełnię w idealizmie niemieckim (a wcześniej być może w kabale luriańskiej), który wydaje Boga w ręce człowieka, wcielając go całkowicie w bieg dziejów.

Medytacje Hansa Blumenberga nad tymi powikłanymi metamorfozami ostatecznie służą samoafirmacji człowieka i jego kondycji osierocenia. Jednym z momentów problematycznych jest jednak stosunek autora *Pracy nad mitem* do filozofii dziejów. Streszczona powyżej narracja niepozbawiona jest waloru usensownienia przypadkowości istnienia ludzkiego ani też przekonania, że historia idei obarczona jest do pewnego stopnia fatalistycznym ukierunkowaniem. Jednakże u Blumenberga jako historycysty przeważa ostatecznie sceptycyzm wobec opowieści totalnych, motywowany metodologiczną ścisłością, ale chyba nie tylko tym. W grę wchodzi także kontekst polemiczny, zewnętrzny. Otóż, ostateczna powściągliwość wobec filozofii dziejów zbliżająca Blumenberga do pesymizmu kulturowego, który nie ufa możliwościom historycznej zmiany, wynika również z konieczności obrony własnego stanowiska filozoficznego przed krytyką Karla Löwitha oraz Erica Voegelina. O ile łatwiej wykazać, że nowoczesność nie jest kontynuacją chrześcijaństwa, to trudniejsza do odparcia wydaje się teza o gnostyckim rodowodzie tej epoki. Blumenberg przeciwstawia się Voegelinowi, twierdząc, że w nowoczesności dokonało się raczej przezwyciężenie gnozy i ostateczne zwycięstwo filozofii immanencji nad dualizmem. Ten wybór nie jest jednak ani tak oczywisty, ani konieczny. Poza tym grozi roztrwonieniem potencji negatywności, jaka tkwi w kondycji sieroty – kondycji, bez której nowoczesność jest nie do pomyślenia.

Rafał Zawisza – ON THE USES OF BEING AN ORPHAN. HANS BLUMENBERG'S WORK ON THE MYTH OF DIVINITY

My article is based on two works of Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit* (*The Legitimacy of the Modern Age*) and *Arbeit am Mythos* (*Work on Myth*). I will depicture the philosopher's complex relations with theology. Not only the modern age came into existence in a polemical attitude toward theology, but also the philosophy of Blumenberg indirectly manifests its interconnections with the theology that arose in the shadow of nihilism (Franz Overbeck, Adolf von Harnack, Karl Barth). Meanwhile, the overtly expressed Blumenberg's intention was to supersede theological schemes from philosophy. He recognized such schemes in the so called secularization thesis (Carl Schmitt, Karl Löwith, Eric Voegelin) with its statement that modernity has continuing substantially Christianity or Gnosticism. By contrast, Blumenberg argued that at the beginning of the modern age a new, secular period was inaugurated, the period which by means of technology and science managed to master

reality and in this way to overcame gnosis (anthropological and cosmological dualism). The philosophy of immanence (Schopenhauer, Nietzsche) enables a restoration of Epicureanism as the art of living in a perspective of finitude.

But history of modernity is not restricted to the process of secularisation. I claim that Blumenberg's work – read through a motive of the death of God (present in Hegel, Nietzsche and Freud) – tells a story about struggles of humanity with gods, 'the work on myth of divinity' (thereby Christianity must be seen as scarcely a historical episode). The modern age with nihilism as its capstone is the ultimate act of drama which has been tending toward *entgöttlichte Welt*. It was a work of the dialectics of monotheism: as Jan Assmann says, an autonomy of subject was initially a 'theonomy', then – after Hegel – philosophers destructed the notion of Absolute in the name of this subject. For that reason one of the most dramatic questions referred to Hans Blumenberg is whether after this inadvertent, but to some degree necessary epochal punch line it will be possible to continue the philosphy of history which could explain and legitimize the process of human's self-assertion. Otherwise, the last word of contingency will be the *Kulturpessimismus* which lessens the history of mankind to a feeble cosmic episode.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

MACIEJ POTZ
Uniwersytet Łódzki

Teologia teokracji. Religijna legitymizacja władzy u amerykańskich purytanów i mormonów

Wprowadzenie

Teokrację pojmuję jako władzę opartą na uzasadnieniach religijnych, nie zaś, jak czyni się to najczęściej, jako władzę sprawowaną przez władców o statusie boskim lub też przez lub pod kontrolą funkcjonariuszy religijnych[1]. Kryterium odróżnienia teokracji od innych typów systemu politycznego nie jest więc odpowiedź na pytanie, kto i zgodnie z jakimi procedurami zdobywa i sprawuje władzę (kryterium proceduralne), ale raczej, w jaki sposób zostaje zalegitymizowane roszczenie rządzących do posłuszeństwa ze strony rządzonych. Warto zauważyć, że typów systemów politycznych uzyskanych przy zastosowaniu tych dwóch kryteriów nie da się sobie przyporządkować wzajemnie jednoznacznie, tzn. określone źródło legitymizacji systemu (np. jak w teokracjach – religijne) nie determinuje demokratycznej bądź autorytarnej procedury zdobywania i sprawowania władzy[2]. Dobrego przykładu dostarczają omawiane poniżej teokratyczne jednostki polityczno-religijne: purytańskie kolonie w XVII-wiecznej Nowej Anglii, których systemy polityczne nosiły wiele cech demokracji[3] i, z drugiej strony, autorytarne quasi-państwo mormonów w Utah w XIX w.

---

[1] Zob. np. L. Perl, *Theocracy*, New York 2008, s. 43; L. Kołakowski, *Krótka rozprawa o teokracji*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 248–253; M. Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004, rozdz. 9.

[2] Rozwinięcie tej koncepcji teokracji znajduje się w M. Potz, *Legitimation mechanisms as third-dimension power practices. The case of the Shakers*, „Journal of Political Power", 2012, no. 3, vol. 5, s. 377-404.

[3] O ustroju politycznym kolonii nowoangielskich piszą m.in. L. Henneton, *Establishing „a due form of government, both civil and ecclesiastical". A Reassessment of Theocracy, Aristocracy and Democracy in Early New England*, praca mgr., University of Créteil-Val de Marne 2000 (na poziomie władz kolonii) i K. A. Lockridge, *A New England Town. The First Hundred Years*, New York – London 1985, rozdz. 3 i 7 (na poziomie lokalnym). Obaj autorzy rozważają też relację między elementami demokratycznymi a autorytarnymi (oligarchicznymi) w nowoangielskich systemach politycznych.

Celem niniejszego studium jest wyodrębnienie i przeanalizowanie „teologicznych transmiterów legitymizacji", tj. tych elementów doktryny religijnej, które umożliwiły wyartykułowanie i uzasadnienie roszczeń rządzących do prawomocności, a tym samym przyczyniły się do ustanowienia i podtrzymania ich teokratycznej władzy w badanych wspólnotach. Nie chodzi zatem o całościowy, systematyczny wykład teologii purytańskiej i mormońskiej, ale o poszukanie takich jej składników, które odznaczają się największym „potencjałem politycznym", czyli zdolnością do kształtowania relacji władzy.

Wydaje się, że do powstania i stabilnego funkcjonowania omawianych teokracji w największej mierze przyczyniły się następujące koncepcje religijne:

1. Idea przymierza z Bogiem.
2. Doktryna ciągłego (trwającego) objawienia w połączeniu z darem proroctwa.

Pierwsza z nich charakterystyczna była w szczególności, spośród omawianych tu grup, dla purytanów, druga największą rolę odegrała u mormonów. Pomijam tu inne, bardziej elementarne idee religijne, takie jak doktryna boskiego pochodzenia władzy, która stanowi fundament każdej władzy teokratycznej i jako taka jest niespecyficzna dla omawianych tu grup, oraz koncepcja aktywnego Boga ingerującego w życie człowieka (w odróżnieniu od *deus otiosus* deistów i wielu religii plemiennych), pozostająca niejako domyślnym warunkiem koniecznym dla obu analizowanych doktryn.

Doktryna przymierza

Idea przymierza (*covenant*) z Bogiem stała się centralną koncepcją religijno-polityczną, która legła u podstaw XVII-wiecznych purytańskich teokracji Nowej Anglii[4]. Była ona wyrażana wielokrotnie przez purytańskich przywódców i duchownych, nawet jeszcze przed postawieniem stopy na amerykańskiej ziemi (na statkach „Mayflower", wiozącym pielgrzymów z Plymouth i „Arbella", z założycielami Massachusetts), zarówno ustnie, w formie kazań, jak i na piśmie, w postaci swoistych kontraktów (*covenant*, *compact*) zawieranych przez osadników tworzących wspólnoty polityczne. Najdobitniej bodaj sformułował ją John Winthrop, jeden z twórców Massachusetts, w słynnym kazaniu wygłoszonym na pokładzie „Arbelli" w 1630 r., na krótko przed wylądowaniem na amerykańskim brzegu. W jego kluczowym ustępie Winthrop mówił: „Tak ma się sprawa pomiędzy Bogiem a nami. Zawarliśmy z Nim przymierze na dokonanie tego dzieła. Przyjęliśmy zadanie [*commission*]. Pan pozwolił nam ustanowić własne zasady, a my podjęliśmy się pewnych działań dla osiągnięcia pewnych celów. Zarazem błagamy Go o przychylność i błogosławieństwo. Jeśli Pan nas wysłucha i doprowadzi bezpiecznie do kresu naszej podróży, tym samym uzna to przymierze i przypieczętuje nasze zadanie i będzie oczekiwać ścisłego przestrzegania zawartych w nim zasad. Jeżeli jednak zaniedbamy przestrzegania

[4] Mowa tu o koloniach Plymouth, New Haven, New Hamphsire, Massachussetts Bay i Connecticut (przy czym dwie pierwsze zostały z czasem wchłonięte przez, odpowiednio, dwie ostatnie).

zasad, stanowiących cele, do których powinniśmy zmierzać i, oszukując Boga, pogrążymy się w upadku, żyjąc światem doczesnym, folgując naszej cielesności i poszukując wielkich rzeczy dla siebie i swoich potomków, Pan z pewnością wywrze na nas swój gniew, i zemści się na takim ludzie, i da nam poznać cenę złamania przymierza"[5].

John Winthrop naszkicował tu zasadnicze zręby idei *covenant*. Jest to rodzaj umowy zawieranej przez lud (tu zmierzających do Ameryki purytanów) z Bogiem na następujących zasadach: Stwórca przeprowadza osadników szczęśliwie przez ocean i błogosławi ich wysiłkom zmierzającym do wypełnienia poruczonego im „specjalnego zadania" (*special commission*), oni zaś zobowiązują się w zamian do rygorystycznego przestrzegania narzuconych przez Boga (lub ustanowionych samodzielnie z jego akceptacją) zasad. Karą za sprzeniewierzenie się zobowiązaniom jest odwrócenie się Boga od jego ludu i cofnięcie błogosławieństwa, co w dalszej perspektywie prowadzić miało do zguby i zatracenia. Ten prosty w gruncie rzeczy schemat miał dla nowoangielskich purytanów poważne konsekwencje nie tylko religijne, ale także społeczne i polityczne. Kompleks przymierza-specjalnego zadania stał się ideą organizującą i legitymizującą ich reżimy polityczne i systemy prawa i oddziałującą głęboko na codzienne życie w koloniach.

Koncepcja przymierza ma oczywistą proweniencję biblijną. W Starym Testamencie Bóg zawarł w istocie serię przymierzy, m.in. z Adamem, Noem, Abrahamem i Izraelitami uchodzącymi z Egiptu pod wodzą Mojżesza, obiecując sprzyjanie im, wybawianie z opresji, obfite potomstwo, ziemię, którą będą mogli zasiedlić, i inne łaski w zamian za posłuszeństwo jego przykazaniom i poleceniom. Nowe przymierze wypełniło się natomiast w soteriologicznej śmierci Jezusa. Do wszystkich tych źródeł, zwłaszcza starotestamentowych, purytańscy kaznodzieje i przywódcy odwoływali się z pełną świadomością. Dowodząc konieczności wypełnienia postawionego przed nimi zadania, Winthrop przywołuje przykład Saula, który utracił królestwo z powodu nie dość skrupulatnego wykonania swojego specjalnego zadania – rzezi Amalekitów[6], a końcowe słowa *Modell* są trawestacją 2 Księgi Kronik[7]. Historię amerykańskich purytanów łatwo byłoby zresztą przedstawić jako odtworzenie świętej historii ludu wybranego Izraela, z narzucającymi się analogiami: faraon = król angielski, exodus = ucieczka z Anglii przed prześladowaniem, Morze Czerwone = Ocean Atlantycki, ziemia obiecana = Ameryka itd. Analogie te funkcjonowały zresztą w powszechnej świadomości[8].

Co jednak istotne, w umysłowości nowoangielskiej ów czysto religijny wymiar przymierza łączył się z innymi sensami i odcieniami znaczeniowymi. Warto zwrócić uwagę, że koncepcja *covenant* wyrażona jest w języku nieomal kupieckim, właściwym dla mentalności mieszczan angielskich, do których zaliczała się znaczna część osadników. Jest to nade wszystko umowa, kontrakt uznany przez Boga („He ratified this covenant") za wiążący dla obu stron. Dalsze dzieje kolonii interpretowane są przez pryzmat tej umowy jako

[5] J. Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, 1630.

[6] Tamże; 1 Sam. 15.

[7] 2 Kron. 7: 19-20.

[8] F. Shaban, *For Zion's Sake: Judeo-Christian Tradition in American Culture*, London 2005, s. 38.

konsekwencje jej wypełniania lub, częściej, łamania przez lud. Wszelkie niepowodzenia, począwszy od nieurodzaju, poprzez porażki w wojnach z Indianami, a skończywszy na odebraniu Massachusetts karty kolonialnej przez Koronę, były przedstawiane jako oznaki bożego gniewu i niełaski[9]. Taka wizja dziejów – dopóty, dopóki była podzielana przez przeważającą część społeczeństwa, czyli mniej więcej do końca XVII w. – dawała z kolei potężne umocowanie rządzącym do wprowadzania inspirowanych Biblią praw, jeszcze surowszego ścigania przestępstw i wzmożonej czujności wobec grzechu i występku. Idea przymierza dostarczała też legitymacji dla wielu instytucji politycznych charakterystycznych dla nowoangielskich teokracji (kościół panujący, obywatelstwo i prawa wyborcze ograniczone cenzusem religijnym, nietolerancja wyznaniowa i in).

W idei przymierza można też dostrzec elementy koncepcji umowy społecznej, w europejskiej myśli politycznej obecnej już od średniowiecza, a swój rozkwit mającej przeżyć w wieku XVII, m.in. w dziele T. Hobbesa[10] (w wersji absolutystycznej) czy J. Locke'a[11] (w wersji liberalnej). Mówiąc o *covenant*, osadnicy nie mieli bowiem na myśli wyłącznie przymierza z Bogiem, ale także umowę pomiędzy nimi samymi. Sygnatariusze *Mayflower Compact* deklarowali: „uroczyście i wspólnie, w obliczu Boga i nas samych, sprzymierzamy się i łączymy w »cywilne ciało polityczne«, dla naszego zachowania, zaprowadzenia porządku i osiągnięcia wyżej wymieniowych celów", oraz obiecywali „poddanie się i posłuszeństwo" wszelkim „sprawiedliwym i równym prawom, zarządzeniom, ustawom, konstytucjom i urzędom, które zostaną uzanane za najlepsze dla ogólnego dobra Kolonii"[12]. *Covenant* jest więc tutaj koncepcją *par excellance* polityczną, a jego podpisanie – aktem założycielskim wspólnoty politycznej. Więcej, jest to wręcz unikalny przykład urzeczywistnienia, realnego wypełnienia idei umowy społecznej, która w ideologii politycznej jest przecież z reguły konstruktem teoretycznym, a nie opisem sytuacji historycznej. Jeśli zatem, uzasadniając potrzebę władzy absolutnej, Hobbes pisze o wojnie wszystkich przeciw wszystkim; jeśli w formule legitymizacyjnej demokracji liberalnej mówi się o stanie pierwotnym („stan natury"), w którym wolne jednostki postanowiły dobrowolnie wyzbyć się części wolności na rzecz władzy, która w zamian zagwarantuje im bezpieczeństwo i ochronę własności; jeśli J. Rawls rozważa sytuację początkową obarczoną „zasłoną niewiedzy"[13] – to wiadomo przecież, że w rzeczywistości takiego stanu nigdy nie było i nigdy nie doszło do zbiorowej decyzji o zrzeczeniu się suwerenności i poddaniu władzy. Tu zaś, w 1620 r. na pokładzie „Mayflower", dokonało się właśnie coś takiego. I choć deklarowane cele przystąpienia do *covenant* są silnie nacechowane religijnie („dla chwały Boga i szerzenia wiary chrześcijańskiej", a dopiero w trzeciej kolejności dla króla i ojczyzny) – nie należy wszak zapominać, że motywacja religijna zdecydowanie przewa-

[9] P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard 1953, s. 16-26.

[10] T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954.

[11] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.

[12] *Mayflower Compact;* wyróżn. M. P.

[13] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009, rozdz. III.

żała nad ekonomiczną czy jakąkolwiek inną, przynajmniej u przywódców całego przedsięwzięcia – jego wymiar państwotwórczy nie podlega dyskusji.

Koncepcja przymierza w opisanym tu kształcie rodziła jednak poważny problem teologiczny. Otóż wcześni purytanie, duchowi spadkobiercy Kalwina, wierzyli w predestynację: Bóg, swoim niezbadanym wyrokiem, przeznaczył większą część ludzkości na potępienie, nielicznych tylko wybierając do zbawienia. Decyzja Stwórcy jest absolutnie suwerenna i człowiek nie ma na nią najmniejszego wpływu. Na zbawienie nie można sobie zasłużyć silną wiarą, dobrymi uczynkami czy jakimkolwiek bądź działaniem. Taka rygorystyczna teologia zbawienia wydaje się nie do pogodzenia z ideą *covenant*, która losy ludu uzależnia od przestrzegania warunków umowy, tj. boskich praw i nakazów, czyli od ludzkich działań i zaniechań.

Teolodzy purytańscy od samego początku borykali się z tym problemem, zwłaszcza że miał on też konsekwencje eklezjologiczne, a tym samym – ze względu na powiązanie obywatelstwa z przynależnością do kościoła – polityczne. Kościół kongregacyjny miał się bowiem składać z „widocznych świętych" (*visible saints*), tj. wiernych, którzy byli przekonani – i zdołali przekonać swych współwyznawców – o swoim stanie łaski i przynależności do grona zbawionych. Ponieważ jednak wyroki boskie są nieprzeniknione i nigdy nie można mieć całkowitej pewności co do zbawienia własnego, ani tym bardziej innych, purytanie nieustannie miotali się pomiędzy rygoryzmem teologii kalwińskiej a praktyką codziennego życia, zmuszającego do kompromisów i cichego rozmiękczania surowej doktryny. Z jednej strony potępiali tendencje arminiańskie w anglikanizmie, z drugiej nie odważyli się tolerować w Massachusetts Anne Hutchinson, którą konsekwentna interpretacja doktryny predestynacji doprowadziła do antynomizmu, godzącego w prawo i moralność, a tym samym porządek społeczno-polityczny młodej kolonii[14]. Z jednej strony Kościół miał się składać wyłącznie ze zbawionych, z drugiej zdawano sobie sprawę, że niektórzy przystępują do niego ze względów koniunkturalnych, tylko symulując nawrócenie, i brukając tym samym czystość kongregacji. Podobnie schizofreniczny był stosunek purytanów do chrztu: wzdragali się przed radykalizmem anabaptystów, mimo że dysponowali oni poważnymi argumentami biblijnymi na rzecz chrztu dorosłych, zarazem jednak nie aprobowali koncepcji Kościoła powszechnego, reprezentowanej nawet przez najbliższych im doktrynalnie prezbiterian. Początkowo zgadzali się chrzcić wyłącznie dzieci pełnych członków Kościoła, czyli *visible saints*. Później, gdy ich liczba znacząco spadła i purytanie stanęli wobec paradoksu zaledwie garstki świętych w Nowym Jeruzalem, poczuli się zmuszeni do kolejnego kompromisu – chrzczenia również wnuków pełnoprawnych członków z pierwszego pokolenia osadników (tzw. *half-way covenant*)[15].

Dylemat ten miał również dramatyczny wymiar psychologiczny. Wyznawca doktryny predestynacji, dla którego kwestia zbawienia miała fundamentalne znaczenie eg-

[14] P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym Purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.

[15] P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, cyt. wyd., s. 93 i n.

zystencjalne, przez całe życie zmagał się z problemem *certitudo salutis* (pewności zbawienia). Także i tu, tak jak w sferze publicznej, jego zasadnicza nierozstrzygalność powinna w zasadzie prowadzić do fatalizmu, poczucia własnej bezsilności, kwietyzmu. Dlaczego tak się nie działo? Dlaczego ludzie, w obliczu tej surowej doktryny, mimo wszystko przestrzegali prawa i moralności, ciężko pracowali i nie pogrążali się w odrętwienie w oczekiwaniu na nieuniknione?

Klasycznego wyjaśnienia dostarczył Max Weber w *Etyce protestanckiej*. W jego interpretacji pewność zbawienia zastąpiło poszukiwanie dowodu – w sensie psychologicznym, nie logicznym – własnego stanu łaski. Purytańscy kaznodzieje głosili, że Bóg sprzyja swoim wybrańcom, błogosławiąc im w życiu doczesnym, m.in. w postaci powodzenia w działalności zawodowej. To, w połączeniu z wiarą i surową moralnością, dawało psychologiczną namiastkę pewności zbawienia, której, co do zasady, nie dało się osiągnąć, a tym samym przywracało sens codzienności i motywowało do sukcesu ekonomicznego[16]. Weber, jak wiadomo, z owego etosu protestanckiego wywiódł „ducha kapitalizmu", który z kolei miał umożliwić rozwój nowoczesnego kapitalizmu. Dla nas bardziej interesujący jest jednak ów proces polegający na przesunięciu akcentu z nieosiągalnej pewności zbawienia na silne przekonanie o własnej świętości. Jeśli nawet teologicznie wątpliwy, taki zabieg umożliwiał dostosowanie doktryny do wymagań życia codziennego, a tym samym, dzięki podtrzymaniu spójnego obrazu rzeczywistości, przyczyniał się do stabilności teokracji.

Nieco inaczej została rozwiązana kwestia spójności religijno-politycznej koncepcji przymierza z doktryną predestynacji. Otóż w myśli nowoangielskich purytanów idea przymierza uległa rozbiciu na trzy odrębne *covenants*: przymierze łaski (*covenant of Grace*), przymierze Kościoła (*church covenant*) i przymierze narodowe (*national covenant*)[17]. To pierwsze było właśnie ową decyzją Boga o włączeniu do grona zbawionych podejmowaną w odniesieniu do poszczególnych jednostek bez żadnego ich udziału. Słowo „przymierze" jest więc w zasadzie nieadekwatne do tej treści – należałoby raczej mówić o akcie czy obietnicy łaski, działanie Stwórcy jest bowiem całkowicie jednostronne. Przymierze Kościoła jest z kolei kategorią eklezjologiczną, aktem zawiązania Kościoła (*gathered church*, czyli „zebranego zboru", jak wyrażali się purytanie[18]), zobowiązującą jej członków do utrzymania czystości kongregacji. Wreszcie, przymierze narodowe (bądź obywatelskie) dotyczy wspólnoty politycznej. Jest to układ pomiędzy Bogiem a ludem jako całością, zarówno jeśli chodzi o obietnice Boga, jak i zobowiązania wspólnoty.

To kluczowe rozróżnienie pozwala pogodzić predestynację, która stosuje się wyłącznie do jednostek w ich indywidualnej relacji z Bogiem (*covenant of grace*), z teologią uczynków, która, siłą rzeczy, musi odnosić się do zbiorowego układu między Stwórcą a jego Kościołem (*church covenant*) i jego ludem (*national covenant*). Purytańscy przywódcy, a za nimi teologowie dość szybko zorientowali się, że ideał zespolenia wszystkich tych wymia-

[16] M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

[17] Zob. P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, cyt. wyd., rozdz. 1.

[18] T. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół*, Warszawa 1997, s. 166.

rów relacji Boga z ludźmi, tj. tożsamości zbiorów wybranych (świętych, *God's elect*), członków Kościoła i obywateli – jest nieosiągalny. Nie dysponują bowiem kryteriami, które oddzieliłyby prawdziwie duchowo odrodzonych (*regenerate*) od hipokrytów i koniunkturalistów. Stopniowe faktyczne (choć nie deklarowane otwarcie w doktrynie) przesunięcie kwestii pewności zbawienia do sfery prywatnej relacji z Bogiem pozwoliło ocalić publiczny wymiar idei przymierza. Dotrzymanie jego warunków nie zależało odtąd od tego, czy lud składa się wyłącznie ze świętych, ale raczej od tego, czy skrupulatnie przestrzega praw i nakazów boskich. Ten starotestamentowy, judaistyczny rys amerykańskiego purytanizmu stał się niezwykle ważnym nośnikiem legitymizacji zbudowanego na nim reżimu teokratycznego.

Ostatecznie zatem strukturę teologii przymierza, czyli teologii federalnej (*federal theology*, od łac. *foedus* – przymierze, związek), można scharakteryzować następująco. Podróżujący do Ameryki purytanie otrzymali od Boga specjalne zadanie: zbudować wzorcowe państwo chrześcijańskie będące przykładem dla całego świata (*city upon a hill* – biblijne „miasto na górze"). Podejmując się tego zlecenia, purytanie zawarli ze Stwórcą układ, w którym zobowiązywali się do posłuszeństwa i przestrzegania jego praw pod sankcją gniewu bożego i cofnięcia jego błogosławieństwa. Ten prosty schemat stanowi doskonałą osnowę władzy teokratycznej, umożliwia bowiem silne zalegitymizowanie podstawowych filarów instytucjonalnych systemu politycznego. Panujący reżim polityczny to właśnie bowiem owa „właściwa forma rządu" postulowana przez Winthropa, niezbędna do zbudowania „miasta na górze". Przepisy prawa państwowego to zaś nic innego jak wyartykułowane punkt po punkcie warunki przymierza, skonkretyzowanie postulatu posłuszeństwa Bogu i jego prawom. Ponieważ zaś losy ogółu zależą od prawowierności wszystkich członków wspólnoty (niezależnie od tego, jaki jest ich status w kwestii indywidualnego zbawienia), niezbędne staje się wymuszanie jedności i surowe przestrzeganie ortodoksji. W ten sposób podstawowe cechy systemu teokratycznego – wywodzenie władzy i jej form od Boga, identyfikacja prawa religijnego z prawem państwowym, nietolerancja religijna i dążenie do względnej homogeniczności – zostają wkomponowane w strukturę *covenant*, przedstawione jako warunki umowy z Bogiem, a tym samym jako nienaruszalne, wyłączone z gestii ludzkiej. Na tej podstawie uzasadniano m.in. daleko idącą inkorporację prawa religijnego do kodeksu prawnego kolonii[19], przyznanie pełni praw politycznych tylko pełnoprawnym członkom Kościoła oraz prześladowania religijne, które w Massachussetts dotykały wielu innowierców i dysydentów, m.in. Rogera Williamsa, wspomnianą już Ann Hutchinson czy kwakrów.

Ta instytucjonalna petryfikacja prawno-polityczna mogła trwać dopóty, dopóki utrzymywała się wspierająca ją struktura uwiarygodnienia. Kres purytańskim teokracjom

[19] Np. kodeks *The Liberties of the Massachusetts Collonie in New England* z 1641 r. ustanawiał karę śmierci za te same przestępstwa, które były nią zagrożone w prawie mojżeszowym, przywołując wprost odpowiednie wersety Starego Testamentu. Co istotne, były to również zbrodnie o charakterze stricte religijnym, np. bluźnierstwo, bałwochwalstwo czy czarownictwo.

położyła bowiem nie rewolucja, przewrót czy jakieś inne dramatyczne wydarzenia, lecz ich stopniowa delegitymizacja.

Koncepcja ciągłego objawienia

Największe kościoły chrześcijańskie głoszą na ogół, że objawienie Boże jest, zasadniczo, procesem zamkniętym. Po pierwotnej teofanii w ogrodzie Edenu, Bóg oznajmiał swą wolę w czasach starotestamentowych za pośrednictwem proroków, by ostatecznie dopełnić objawienia w osobie Jezusa Chrystusa, którego nauczanie spisane jest w natchnionych księgach Nowego Testamentu. Od tego czasu zadaniem Kościoła, w wersji katolickiej, jest przechowywanie owego depozytu wiary, wyjaśnianie go i interpretowanie (przez magisterium Kościoła). Filarem wiary jest, dla protestantów, Biblia, dla katolików zaś Biblia i tradycja, niemożliwe są natomiast żadne nowe objawienia, które uzupełniałyby ostateczne i doskonałe objawienie Boga w Jezusie. Katolicki katechizm, cytując św. Jana od Krzyża, głosi: „To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam swego Syna. Jeśli więc dzisiaj ktoś chciałby Go jeszcze pytać lub pragnąłby jakichś wizji lub objawień, nie tylko postępowałby błędnie, lecz także obrażałby Boga"[20]. Podobnie zapatruje się na to *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* Soboru Watykańskiego II: „Nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego"[21]. Ewentualne prywatne objawienia pomagają tylko w zrozumieniu, ale nie dodają nic nowego do pełnego objawienia Bożego.

Doktryna ciągłego (trwającego) objawienia (ang. *continuing revelation*) zakłada natomiast, że proces objawiania się Boga człowiekowi jeszcze się nie zakończył, że Stwórca na bieżąco komunikuje się ze swoim ludem, oznajmiając mu swoją wolę, okazując aprobatę i niezadowolenie, kierując jego poczynaniami. Wcielenie Boga w Jezusa jest tutaj interpretowane przede wszystkim jako wydarzenie soteriologiczne, a nie jako kres objawienia.

Doktryna ciągłego objawienia jest charakterystyczna zwłaszcza dla heterodoksyjnych odłamów chrześcijaństwa, w tym sekt i Kościołów o rodowodzie charyzmatycznym, takich jak shakerzy i mormoni. Nietrudno dostrzec potencjał polityczny takiej koncepcji teologicznej. Pozwala ona na legitymizację działań i decyzji władców jako bezpośrednio objawionych i nakazanych przez Boga, a zatem niepodlegających zakwestionowaniu przez jakąkolwiek ludzką instancję. Właśnie dlatego roszczenie do posłuszeństwa oparte na bezpośredniej komunikacji Boga z władcą lub prorokiem jest mocniejsze od takiego, które odwołuje się do woli Bożej utrwalonej w świętych księgach i tradycji (jak w europejskim średniowieczu czy w islamie). O ile bowiem to pierwsze ma charakter ściśle prywatny, a jego treść znana jest wyłącznie z przekazu adresata, o tyle objawienie utrwalone na pi-

[20] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 65, Poznań 1994.

[21] *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum"* 4, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967.

śmie, zwłaszcza w dawnych czasach, nabiera charakteru publicznego, tym samym wystawiając się na interpretacje (stąd, być może, zazdrosne strzeżenie monopolu nie tylko wykładni, ale także studiowania Pisma św. przez Kościół w średniowieczu). I choć władcy bądź pozostający na ich usługach funkcjonariusze religijni mogą i wówczas przypisywać sobie wyłączne uprawnienia do autentycznej wykładni świętych tekstów, spójność władzy teokratycznej może się wówczas okazać, *ceteris paribus*, trudniejsza do utrzymania bez użycia przymusu. To zaś może prowadzić do delegitymizacji teokracji i jej transformacji w system oparty na innym typie legitymacji lub zgoła w despotyzm.

Dopełnieniem, niejako odwrotną stroną doktryny trwającego objawienia, jest znaczenie przypisywane proroctwu – zdolności umożliwiającej przyjmowanie boskiego objawienia. Pozycja proroka w stosunku do władcy określana bywa rozmaicie. Prorok może być tożsamy z władcą (jak u mormonów), może być medium kontrolowanym przez władzę (u shakerów w czasie Ery Objawień, a także w rozmaitych koncepcjach wyroczni) czy też sumieniem i krytykiem władcy (jak w starożytnym Izraelu). W każdym razie, dla uwiarygodnienia samego procesu objawienia i jego konkretnych treści, niezbędne jest autorytatywne umocowanie w świadomości poddanych pozycji proroka – narzędzia, którym Bóg posługuje się do komunikowania ze swym ludem. W chrześcijaństwie służy temu przedstawianie proroctwa jako jednego z darów Ducha Świętego, obok darów mądrości, uzdrawiania, glosolalii i in.

W ten sposób tworzy się funkcjonalny kompleks ciągłego objawienia-proroctwa, którego polityczne oddziaływanie w teokracji mormońskiej postaram się teraz ukazać.

Podstawy doktrynalne

Dar proroctwa pojmowany jest w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich dwojako: jako przepowiadanie przyszłych wydarzeń i jako objawianie na bieżąco woli Boga. Ten pierwszy sens proroctwa ma, z naszego punktu widzenia, istotne znaczenie z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, głosząc zbudowanie Nowego Jeruzalem na kontynencie amerykańskim, a potem rychłe nadejście Tysiącletniego Królestwa Bożego, prorocy wyznaczają mormonom perspektywę eschatologiczną, która motywuje ich do wytrwałości, wyrzeczeń i zaangażowania w działaniach na rzecz tego celu. Po drugie, trafność przepowiedni stanowi dla mormonów swoisty test uwiarygodniający dar proroctwa, niejako spełnienie jego starotestamentowych kryteriów[22]. I choć bez trudu dałoby się wyliczyć niespełnione przepowiednie proroków mormońskich (np. zmieniana ciągle, pod wpływem okoliczności historycznych, lokalizacja mormońskiego Nowego Jeruzalem),

[22] Deut. 18:22; zob. A. Wójtowicz, *Bóg Mormonów*, Kraków 2003, s. 97.

z punktu widzenia wyznawców nie ma to żadnego znaczenia, dopóki sami są przeświadczeni o ich prawdziwości[23].

Fundamentalna rola proroctwa ugruntowana jest we wszystkich świętych tekstach mormońskich. W *Księdze Mormona* darem tym obdarzeni są m.in. Lehi, Nefi, Alma, Mosjasz, Aaron, Samuel, Abinadi i wielu innych. Dużym autorytetem cieszą się też prorocy starotestamentowi: ich przepowiednie są często przywoływane, a duża część drugiej księgi Nefiego stanowi powtórzenie lub parafrazę biblijnej księgi Izajasza. Nefi przestrzega przed lekceważeniem słów proroków (ich prześladowcy zginą[24]), a Mormon pokazuje, jak wypełniają się ich słowa[25]. Przez cały okres palestyńsko-amerykańskiej odysei Nefitów i Lamanitów, prorocy wytykają im grzechy, nawołują do nawrócenia, komunikują wolę Boga.

Z politycznego punktu widzenia największą rolę odgrywa jednak religijne ufundowanie pozycji Josepha Smitha i jego następców, co umożliwiło z kolei zdobycie przez nich trwałej dominacji w stosunkach władzy. Powołanie Smitha, jak wierzą mormoni, zostało przepowiedziane już przez starotestamentowego patriarchę Józefa[26]. Tak właśnie interpretowane są słowa Boga: „Powołam spośród twego potomstwa wybranego »widzącego«, który będzie miał uznanie u twojego potomstwa"[27], który „będzie nazwany po mnie i po swoim ojcu" (tj. Józef = Joseph, w. 15), mimo że nazwisko Smitha w *Księdze Mormona* nie pada ani razu[28].

Pieczołowicie udokumentowane (naturalnie nie w sensie historiograficznym, a w „logice wiary") są także wszystkie etapy powołania Josepha Smitha, powierzenia mu przez Boga funkcji tłumacza *Księgi Mormona*, proroka, a wreszcie założyciela i przywódcy Kościoła. Przetłumaczenie świętego tekstu spisanego w (nieistniejącym) języku „reformowanym egipskim" ze złotych płyt odnalezionych pod ziemią, dokonane przy użyciu kamieni urim i tummim pochodzących z napierśnika arcykapłanów izraelskich[29] – jako wydarzenie uderzająco fantastyczne, wręcz egzotyczne i potencjalnie wzbudzające największe wątpliwości – zostało uwiarygodnione pisemnymi relacjami jedenastu świadków, zamieszczonymi na wstępie *Księgi Mormona*. W trakcie pracy nad tekstem usiłowano także uzyskać zaświadczenie autorytetów językoznawczych co do jego autentyczności.

Założenie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich odbyło się, wedle relacji Smitha, w sposób nie pozostawiający wątpliwości co do boskiej sankcji. W maju 1829 r. zstąpił Jan Chrzciciel i odnowił kapłaństwo Aaronowe, powierzając je Smithowi

[23] Legitymizacja władzy jest bowiem w istocie, jak chciał Weber, subiektywną „wiarą w legitymizację". Przeciwną, opartą na obiektywnych kryteriach koncepcję legitymizacji władzy proponuje D. Beetham, *The Legitimation of Power*, New York 1991, ss. 267.

[24] 2 Księga Nefiego 26:3.

[25] Księga Mormona 1:19, 2:10.

[26] 2 Księga Nefiego 3:7–19.

[27] Tamże, w. 7.

[28] O takiej interpretacji tego ustępu przez mormonów świadczy bezpośrednio odredakcyjne streszczenie rozdz. 3 drugiej księgi Nefiego: „Józef w Egipcie miał wizję Nefitów – Pan powiedział mu o Josephie Smithie, »widzącym« w ostatnich dniach, który będzie jak Mojżesz i który przyczyni się do ujawnienia Księgi Mormona".

[29] Lev. 8:8.

i jednemu z jego współpracowników, Olivierowi Cowdery'emu[30]. Następnie, na jego polecenie, Smith i Cowdery ochrzcili się nawzajem[31], a 6 kwietnia 1830 r. wyświęcili się na starszych (Smith został pierwszym, a Cowdery drugim starszym), zakładając tym samym, z woli Boga, Kościół[32]. Wreszcie, w sierpniu 1830 r., otrzymali z rąk apostołów Piotra, Jakuba i Jana wyższe kapłaństwo Melchizedekowe, z władzą nakładania rąk i udzielania Ducha Św.[33] W ten sposób, wedle mormońskiej historii zbawienia, dokonało się odnowienie kościoła Chrystusa, upadłego już w pierwszych stuleciach naszej ery.

Aż do swojej śmierci w 1844 r. Joseph Smith pozostawał w stałej łączności z Bogiem. *Nauka i Przymierza*, jedna ze świętych ksiąg mormonizmu, zawiera ponad 130 otrzymanych przezeń objawień, na których podstawie, jako Przewodniczący Kościoła, regulował rozmaite kwestie doktrynalne, kultowe i doczesne w życiu wspólnoty. W jednym z nich Joseph Smith zostaje przez Boga ustanowiony „przewodniczącym całego mojego kościoła, tłumaczem, objawicielem, widzącym i prorokiem"[34]. „Widzący" (*seer*) jest nawet znaczniejszy od proroka, dysponuje bowiem darem nie tylko poznania, ale również rozumienia, wyjaśniania słów Boga. „Żaden człowiek nie może mieć większego daru, chyba żeby posiadł wszechmoc Boga"[35].

W ten sposób założyciel mormonizmu został w oczach wiernych konsekrowany jako objawiciel woli Boga, a jego działania jako cieszące się boską sankcją. Zyskana w ten sposób silna legitymacja jego władzy była tym trudniejsza do podważenia, że oparta na otrzymanych przez niego samego objawieniach. Można by sądzić, że tkwi w tym właśnie słabość, a nie siła charyzmatycznej formuły legitymizacyjnej mormońskiej teokracji. Taki wniosek byłby jednak uprawiony jedynie przy zastosowaniu kryteriów racjonalności, które obce są religijnemu sposobowi myślenia. Z perspektywy wyznawców nie ma nic podejrzanego w tym, że to właśnie wybrańcowi, któremu powierzył pieczę nad swoim ludem, Bóg komunikuje swą wolę. Zewnętrzne kryteria prawdy nie mogą stanowić dla wyznawców przesłanek autentyczności objawienia.

Tak ugruntowaną pozycję nieomylnych w istocie proroków-objawicieli-widzących przejęli następni przywódcy Kościoła, jego przewodniczący (*presidents*). Trzynasty przewodniczący, Ezra Taft Benson, posunął się nawet do twierdzenia, że „żywy prorok jest ważniejszy niż normatywne dzieła"[36]. Sformułowanie, na pozór bardzo radykalne, zwłaszcza że „normatywne dzieła" oznaczają tu święte księgi mormonizmu, w istocie dobrze wpisuje się w logikę aktywnego Boga prowadzącego swój lud przez historię i reagującego na sytuacje, które lud ów napotyka. Wówczas nowe objawienie naturalnie koryguje czy wręcz unieważnia wcześniejsze objawienia. W prawdę objawień nie wolno wątpić, bo, jak

[30] *Nauki i Przymierza* [dalej: NiP], 13.

[31] *Perła Wielkiej Wartości*, 1:71.

[32] *NiP* 20:1-3.

[33] *NiP* 27:12.

[34] *NiP* 124:125; zob. także *NiP* 100:11, 107:92, 124:94.

[35] *Księga Mosjasza*, 8:15-16.

[36] E. T. Benson, *Fourteen Fundamentals in Following the Prophet*, w: *Speeches of the Year, 1980*, Utah 1981.

dowodził czwarty przewodniczący Wilford Woodruff ogłaszając swój słynny *Manifest*, „Pan nigdy nie pozwoliłby mnie, ani nikomu innemu, kto przewodniczy Kościołowi, prowadzić was złą drogą (...). Gdybym tego spróbował, Pan usunąłby mnie ze stanowiska”[37]. Akcentowaniu znaczenia proroctwa we współczesnym mormonizmie towarzyszy podkreślanie nierozłącznej z nim doktryny ciągłego objawienia, wyartykułowanej bezpośrednio w Zasadach Wiary. Dziewiąta z nich głosi: „Wierzymy we wszystko, co Bóg objawił, we wszystko, co objawia obecnie i wierzymy, że objawi jeszcze wiele wielkich i ważnych rzeczy odnoszących się do Królestwa Bożego”[38].

Pozycja Smitha i kolejnych przywódców Kościoła mormońskiego przypomina pozycję króla-proroka Beniamina[39], przewyższa natomiast wielu innych dawnych władców, z którymi Bóg nie komunikował się bezpośrednio, oraz proroków, którzy byli z kolei pozbawieni władzy politycznej. Doskonałe połączenie tych dwóch funkcji, będące także ideałem politycznego mesjanizmu żydowskiego, odzwierciedlające zarazem dwa oblicza Boga – Świętego i Króla – dokonało się dopiero w czasach ostatecznych („dniach ostatnich”) w religijno-politycznej wspólnocie mormońskiej.

Funkcja polityczna

Teokratyczne zalegitymizowanie władzy przewodniczących-proroków mormońskich pozwoliło im następnie stosować wyjaśnienia oparte na doktrynie ciągłego objawienia do wszystkich ważniejszych decyzji politycznych, również tych, które dotyczyły spraw zgoła doczesnych i wynikały z konieczności zapewnienia Kościołowi przetrwania i poprawnego ułożenia stosunków ze Stanami Zjednoczonymi. Klasycznym przykładem jest kwestia poligamii.

Mormoni zaczęli praktykować wielożeństwo (poliginię) już na przełomie lat 1830 i 40., ale oficjalna deklaracja o poligamii jako praktyce uznawanej przez Kościół została ogłoszona w 1852 r. Należy przy tym zaznaczyć, że poligamia nie była praktyką powszechną, a w związkach poligamicznych żyło zaledwie, według różnych szacunków, od 10-11%[40] do 15-20%[41] mormonów w Utah, głównie bogatszych, którzy mogli sobie pozwolić na utrzymanie licznej rodziny. Praktykowanie poliginii na szerszą skalę byłoby zresztą społecznie problematyczne, zważywszy, że liczba mężczyzn przewyższała nieznacznie liczbę kobiet[42].

Poligamia mormonów od samego początku była solą w oku ich protestanckich sąsiadów i wywołała falę krytyki czy wręcz gwałtownych ataków. Trzeba mieć świadomość,

[37] *NiP*, Official Declaration 1.
[38] *Perła Wielkiej Wartości*, Zasady Wiary.
[39] Zob. *Księga Mosjasza*, *Słowo Mormona*.
[40] T. O'Dea, *The Mormons*, Chicago 1957, s. 246.
[41] L. J. Kern, *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*, Chapel Hill 1981, s. 171.
[42] J. T. Noonan Jr., *The Believer and the Powers That Are*, London and New York 1987, s. 194.

że była ona „największą, najlepiej zorganizowaną i najbardziej kontrowersyjną próbą radykalnego zreorganizowania małżeństwa i życia rodzinnego w XIX-wiecznej Ameryce"[43]. Dwa inne rozwiązania alternatywne dla dominującego modelu rodziny monogamicznej zaproponowali shakerzy – całkowity celibat, i perfekcjoniści z Oneidy – rodzaj sformalizowanej wolnej miłości[44], jednak to mormoni byli przez obrońców tradycyjnych wartości uważani za znacznie większe zagrożenie, ze względu na swą liczebność i siłę kulturowego oddziaływania, zwłaszcza na amerykańskim Zachodzie. Spór o poligamię nabierał zatem wymiaru wojny cywilizacyjnej, której stawką była elementarna struktura społeczna i związane z nią, kulturowo określone, stosunki między płciami i role społeczne kobiety i mężczyzny.

Owa intencja obrony dominującego porządku bywała często w argumentacji przeciwników poligamii ukryta pod hasłami walki o prawa i polepszenie położenia kobiet. Poligamię przyrównywano więc do niewolnictwa, twierdzono, że prowadzi do rozpadu rodziny, poniża kobietę jako legalną nierządnicę i czyni ją nieszczęśliwą[45]. Mężczyznom-poligamistom przypisywano najniższe motywy, opisując ich jako rozpustnych właścicieli haremów, w których folgują swym zwierzęcym żądzom.

W odpowiedzi mormoni wskazywali na korzyści dla żon poligamistów płynące z ich sytuacji: wysoki prestiż społeczny, zabezpieczenie materialne, obecnie i na starość, oddalenie widma staropanieństwa, realizowanie się w macierzyństwie. Nie bez znaczenia było także odciążenie od obowiązków domowych, które rozkładały się w rodzinie poligamicznej na kilka żon, w tym, co istotne dla przynajmniej niektórych kobiet, od obowiązków seksualnych względem męża. Co zaskakujące, patriarchalny model rodziny, oparty na bezwzględnym podporządkowaniu się mężowi, nie przekładał się na analogiczną dominację mężczyzn we wszystkich sferach życia społecznego, przynajmniej jak na standardy ówczesnej Ameryki. Utah jako druga jednostka administracyjna (stan lub terytorium) w USA przyznała kobietom prawa wyborcze (1870)[46], prawo rozwodowe z 1852 r. należało do najliberalniejszych, umożliwiając kobietom, również w związkach poligamicznych, ubieganie się o rozwód, a ustawa z roku 1872 zabezpieczała ich interesy materialne[47].

Wszystkie te argumenty przywoływano przede wszystkim na użytek zewnętrzny, w dyskusjach z niewiernymi (*gentiles*) krytykami mormonów. Dla samych wyznawców fundamentalne znaczenie miało uzasadnienie poligamii w kategoriach religijnych, wytłumaczenie jej jeśli nie jako obowiązku, to przynajmniej jako praktyki miłej Bogu i przynoszącej pozadoczesne korzyści. Psychologicznie rzecz biorąc, było to potrzebne zarówno mężczyznom, dla których wielożeństwo oznaczało zwielokrotnienie obowiązków związanych z utrzymaniem rodziny, a także – co niebagatelne – zachowaniem w niej wewnę-

[43] L. Foster, *Polygamy and Mormon Women*, w: *Major Problems in the History of the American West: Documents and Essays*, C. A. Milner II (red.), Lexington MA. 1989, s. 298.

[44] D. Cohen, *Not of the World. A History of Commune in America*, Chicago 1973, s. 138.

[45] L. Foster, *Polygamy and Mormon Women*, cyt. wyd., s. 298.

[46] D. L. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847-1896*, Utah 1998, s. 283.

[47] L. J. Kern, *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*, cyt. wyd., s. 191.

trznej harmonii i zgody, jak i kobietom. Zwłaszcza pierwsze pokolenie mormonek, wychowanych w rodzinach monogamicznych, musiało bowiem doznawać uczuć odrzucenia, zazdrości czy poczucia niepewności w chwili, gdy stawały się jedną z wielu żon.

Dokonując religijnej legitymizacji poligamii, przywódcy mormońscy powoływali się na przykład starotestamentowych patriarchów, ale przede wszystkim na objawienie otrzymane przez Josepha Smitha w 1843 r.[48], głoszące, że nie popełnia grzechu mężczyzna, który bierze sobie drugą i kolejne żony, pod warunkiem, że wszystkie są w chwili zamążpójścia dziewicami, a poprzednie wyrażają na to zgodę. Jednocześnie Bóg wzywa kobiety do posłuszeństwa mężom w tym względzie pod karą ich „zniszczenia", kierując swoje słowa osobiście do E. Smith, żony Proroka, która, jak się zdaje, bez entuzjazmu podchodziła do tej nowej doktryny[49]. Co interesujące, objawienie to stoi w bezpośredniej sprzeczności z *Księgą Mormona*, która w kilku miejscach potępia poligamię[50], zrównując ją wręcz z nierządem[51]. Dowodzi to tylko po raz kolejny znaczenia proroctwa, ważniejszego, w świadomości wyznawców, od „normatywnych dzieł".

Następni przywódcy mormońscy również popierali i uprawiali wielożeństwo, traktując je w coraz większym stopniu jako trwały element doktryny Kościoła. W jednym ze swoich kazań Brigham Young powiedział w 1866 r., że o ile wszyscy prawowierni wyznawcy mogą dostąpić zbawienia i przebywać w obecności Ojca i Syna, tylko poligamiści mogą stać się bogami, tzn. osiągnąć najwyższe stadium w mormońskiej eschatologii[52]. Każdy z nich miał stać się władcą własnego królestwa, zaludnionego żonami i dziećmi, które posiadał w życiu doczesnym. Dla kobiety droga do zbawienia w takiej wersji wiodła zaś wyłącznie przez zaślubiny na wieczność z takim poligamicznym patriarchą. Owo przekonanie o najwyższym statusie eschatologicznym rodzin poligamicznych, przewyższającym, kolejno, rodziny monogamiczne i osoby bezżenne, stanowiło silny bodziec zarówno dla mężczyzn do pojęcia kilku żon i poczęcia jak najliczniejszego potomstwa[53], jak i dla kobiet do posłuszeństwa mężowi – pośrednikowi swego zbawienia – mimo psychologicznego dyskomfortu takiej sytuacji.

Krytyce mormońskiego stylu życia towarzyszyły konkretne kroki prawne ze strony władz federalnych, zmierzające do wykorzenienia poligamii. W roku 1862 Kongres przyjął

---

[48] *NiP* 132: 61-64. W nagłówku tego rozdziału w internetowym wydaniu pism mormońskich na oficjalnej stronie Kościoła (http://lds.org/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=eng) podano, że choć objawienie to zostało zapisane dopiero w 1843 r., Smith znał jego treść już w 1831 r. Ma to zapewne uzasadniać wcześniejsze praktykowanie wielożeństwa przez Proroka.

[49] Tamże, w. 51–56.

[50] M.in. w *Księdze Jakuba* 3:5 i *Księdze Mosjasza* 11:2.

[51] *Księga Jakuba* 2:27-28.

[52] *Journal of Discourses*, 11: 269.

[53] Sytuację tę można by też interpretować w duchu weberowskiej socjologii religii, jako przykład wpływu eschatologii na sposób życia i gospodarowania (zob. M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, w: tenże, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1995, s. 209-260): wiara w możliwość polepszenia swego pośmiertnego losu jeszcze w tym życiu mogła skłaniać mormonów do ciężkiej pracy dla utrzymania licznej rodziny, a tym samym stworzyć podwaliny ich dobrego statusu materialnego, czy wręcz potęgi ekonomicznej.

Ustawę o karaniu i przeciwdziałaniu praktyce poligamii w terytoriach USA, zwaną, od nazwiska inicjatora, *Morrill Act.* Wprowadzała ona karę do 5 lat więzienia za wielożeństwo i ograniczała prawa majątkowe Kościołów[54]. Początkowo ustawa pozostawała martwą literą, ale po wojnie secesyjnej władze federalne bardziej zdecydowanie przystąpiły do jej egzekwowania. Konstytucyjność *Morill Act* potwierdził w 1879 roku federalny Sąd Najwyższy w sprawie *Reynolds v. United States*[55], jednej z pierwszych z dziedziny wolności religijnej rozpatrywanych przez Sąd. Skazany za bigamię George Reynolds, sekretarz Brighama Younga, powołując się na klauzulę *free exercise* I Poprawki do konstytucji USA, dowodził, że zakaz praktykowania poligamii, będącej elementem doktryny religijnej mormonów, godzi w jego konstytucyjne prawo do wolności wyznania. Sąd odrzucił tę argumentację, dokonując zawężającej interpretacji zasady wolności religijnej, w myśl której kolizja ogólnie obowiązującego prawa z praktykami religijnymi jakiejś grupy nie może stanowić podstawy do wyłączenia jej spod obowiązku przestrzegania tego prawa[56].

Tymczasem antymormońska krucjata prawna przybierała na sile. Przyjęty w roku 1882 *Edmunds Act* zaostrzał przepisy sprzed 20 lat, uznając za karalne również zamieszkiwanie z więcej niż jedną kobietą, nawet bez formalnego związku małżeńskiego. Winni tego przestępstwa byli pozbawiani praw wyborczych. Wystarczyło nawet wypowiedzieć się pochlebnie na temat poligamii, by stracić prawo do pełnienia funkcji ławnika w sprawach związanych z tym przestępstwem[57]. Również i ta ustawa przeszła pomyślnie test konstytucyjności w sprawie *Cannon v. United States*[58]. Wreszcie, na mocy *Edmunds-Tucker Act* z 1887 roku, możliwe stało się rozwiązanie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich jako osoby prawnej i konfiskata jego majątku[59]. Gdy rząd federalny skorzystał z tej sankcji, a Sąd Najwyższy potwierdził w roku 1890 legalność takiego działania (*Romney v. United States*[60]), mormoni wreszcie ugięli się pod presją i zerwali z poligamią. Za decyzją tą stały względy praktyczne. Elita mormońska, z której w większości rekrutowali się poligamiści, musiała ukrywać się przed wymiarem sprawiedliwości, a konfiskata majątku Kościoła groziła jego całkowitym unicestwieniem. Warto dodać, że zaledwie sześć lat po porzuceniu poligamii, w roku 1896, terytorium Utah zostało wreszcie, po długoletnich staraniach, przyjęte do USA jako stan.

Pomimo tych rzucających się w oczy obserwatorowi zewnętrznemu uwarunkowań politycznych, z perspektywy wyznawców kres mormońskiej poligamii, podobnie jak jej początek, wymagał silnej legitymizacji religijnej. Dostarczył jej przewodniczący Kościoła Wilford Woodruff, posługując się, jak wielokrotnie wcześniej, ideą ciągłego objawienia. W roku 1890 Woodruff, wcześniej gorący zwolennik poligamii, ogłosił słynny *Manifest*

[54] J. T. Noonan Jr., *The Believer and the Powers That Are*, cyt. wyd., s. 195.

[55] 98 U.S. 145.

[56] M. Potz, *Granice wolności religijnej*, Wrocław 2008, s. 73-74.

[57] J. T. Noonan Jr., *The Believer and the Powers That Are*, cyt. wyd., s. 200.

[58] 116 U.S. 55 (1885 r.).

[59] D. L. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847-1896*, cyt. wyd., s. 335.

[60] 136 U.S. 1.

(*Manifesto*), w którym stwierdzał, że zamierzając podporządkować się prawom uchwalonym przez Kongres i potwierdzonym przez sądy ostatniej instancji, Kościół nie naucza już poligamii, ani nie udziela ślubów poligamicznych. „Niniejszym publicznie oświadczam – kończył swą deklarację Woodruff – że doradzam wszystkim Świętym w Dniach Ostatnich powstrzymanie się od zawierania jakichkolwiek małżeństw zabronionych w prawie państwowym"[61]. Jednocześnie oznajmił wyznawcom, że decyzja taka została mu objawiona przez Boga, który zalecał uprawianie poligamii tak długo, jak było to dla Kościoła korzystne, teraz zaś, w obliczu zagrożenia, nakazał zerwanie z tą praktyką. Wyłącznie silne ugruntowanie w oczach wiernych doktryny ciągłego objawienia i opartego na niej autorytetu przywódców tłumaczy stosunkowo łatwą akceptację przez nich objawienia stojącego w bezpośredniej sprzeczności z wcześniejszymi objawieniami – w tym samego Josepha Smitha[62] – i nauczaniem Kościoła.

Zakończenie

Obie omawiane doktryny religijne okazały się funkcjonalne wobec opartych na nich systemów politycznych, ułatwiając zalegitymizowanie władzy liderów i zapewniając stabilizację polityczną. Obie różniły się jednak co do treści i oddziaływały na różne sposoby, odpowiadały bowiem na potrzeby wynikające z odmiennych okoliczności. Nowoangielscy purytanie, jako pierwsi biali osadnicy na terenie Nowej Anglii, nie mieli wielu wrogów zewnętrznych, pomijając okazjonalne walki z Indianami i Francuzami. Ich problem polegał na utrzymaniu wewnętrznej spoistości wspólnoty, opartej na spójnym religijnie umo-

[61] *NiP*, Official Declaration 1.

[62] A także poprzedniego przewodniczącego Kościoła Johna Taylora i samego Woodruffa. Taylor, który zwrócił się do Boga w sprawie poligamii w 1886 r., otrzymał następującą odpowiedź: „Tak rzecze Pan: Wszystkie przykazania, które daję, muszą być przestrzegane przez tych, którzy nazywają się moim imieniem (...) Ja, Pan, nie zmieniam się, ani nie zmienia się moje słowo, moje przymierza, ani moje prawo (...) Nie odwołałem tego prawa i tego nie uczynię, bo będzie ono trwać wiecznie i ci, którzy wstąpią do mej chwały, muszą go przestrzegać". *Revelation of September 26, 1886 Given Through John Taylor, Centerville, Utah*, w: *Revelations 1880-1890*, O. Krant (red.), Utah 1970, s. 30-31. Jeszcze w listopadzie 1889 r. Woodruff zapisał w swoim dzienniku następujące objawienie, otrzymane w odpowiedzi na dręczący go problem postępowania w sprawie poligamii: „Niechaj moi słudzy powołani na Przewodniczących mojego kościoła nie zaprzeczają mojemu słowu ani mojemu prawu". Bóg obiecywał jednocześnie, że „Jeśli Święci [tj. mormoni] usłuchają mego głosu i rady moich sług, źli nie zwyciężą", a „Ja przyjdę wkrótce, by wynagrodzić każdego, stosownie do jego uczynków", *Revelation of November 24, 1889, Given Through Wilford Woodruff, Salt Lake City*, w: *Revelations 1880-1890...*, cyt. wyd., s. 38-40. Możliwe, że właśnie te millenarystyczne nadzieje wiązane z latami 1890-1891, gdy miało wypełnić się proroctwo Josepha Smitha o ponownym przyjściu Chrystusa (w 1835 r. Prorok obwieścił współwyznawcom, że 56 lat upłynie, nim zobaczą powrót Chrystusa w chwale, później zaś przepowiedział, że „ujrzy twarz Syna Człowieczego, gdy dożyje 85 lat", zob. J. Smith, *History of the Church*, vol. 2, vol. 5, www.boap.org/LDS/History/History_of_the_Church – oba te proroctwa wskazują na lata 1890-1891), do ostatniej chwili powstrzymywały władze Kościoła od kompromisu z władzami federalnymi. Te dwa objawienia przywołujemy tu tylko na marginesie, ponieważ nie zostały one w tamtym czasie ogłoszone publicznie (do dzisiaj nie zostały uznane za kanoniczne) i znakomitej większości wyznawców nie były znane, nie mogły więc pogłębiać ewentualnego dysonansu poznawczego wywołanego *Manifestem*.

cowanym światopoglądzie. Doktryna przymierza, zachowawcza w swoim charakterze, niechętna wszelkim innowacjom, odrzucająca bezpośrednie natchnienie i przez to utrudniająca zakwestionowanie władzy przywódców, znakomicie nadawała się do tego celu.

Z drugiej strony, mormoni, w konfrontacji z potężnym przeciwnikiem zewnętrznym – rządem federalnym Stanów Zjednoczonych – zmuszeni byli zrezygnować z istotnego elementu swojej doktryny i stosunkowo już zakorzenionej praktyki społecznej, a przywódcy stanęli przed koniecznością usprawiedliwienia tego radykalnego zwrotu w oczach wyznawców. Doktryna ciągłego objawienia zapewniła w tym przypadku niezbędną elastyczność, pozwalającą na adaptację systemu pod wpływem zewnętrznej presji bez narażania na szwank jego legitymacji.

Maciej Potz – THE THEOLOGY OF THEOCRACY. RELIGIOUS LEGITIMATION OF POWER AMONG AMERICAN PURITANS AND MORMONS

Throughout the paper, theocracy is understood as power based on religious justification, rather than the rule of priests. From this perspective two American theocracies are discussed: the Puritan colonies of 17th-century New England and the semi-autonomous community of Mormons in 19th--century Utah.

The focus of analysis is on theology of theocracy, i.e. theological components of the legitimation formula of those theocratic political systems. The two fundamental ideas, around which these communities were organized were the idea of covenant in the case of Puritans and the doctrine of continuous revelation in the case of Mormons. The both, albeit in various ways, contributed to maintaining a coherent worldview of the believers and, thus, uphold the legitimacy and stability of the political system.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

RADOSŁAW KAZIBUT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filozofii

Cnotliwy Chrześcijanin czy Sceptyczny Chemik? Robert Boyle wobec dylematu: wyznaniowość a naukowość

Uwagi wstępne

Problem określenia relacji pomiędzy deklarowaną przez badacza przynależnością do określonego wyznania religijnego a postawą naukową – rozumianą jako przyjęcie racjonalno-krytycznego i scjentystycznego sposobu myślenia – jest jedną z najistotniejszych kontrowersji kręgu kultury euroatlantyckiej. W kolejnych etapach rozwoju cywilizacji europejskiej napięcie pomiędzy wskazanymi formami namysłu ludzkiego było – ze względu na szczególny klimat intelektualny danej epoki – w inny sposób rozładowywane.

W siedemnastym stuleciu zostały ukształtowane fundamenty nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Dlatego też głos luminarzy nauki tego okresu jest szczególnie istotny przy próbie rozpoznania tej specyficznej i trudnej – aczkolwiek chyba nieusuwalnej – koegzystencji wiary-religijności i nauki. W ówczesnej Europie upowszechniło się przekonanie (żywione również wcześniej), iż klucz do rozumienia istoty Świata znajduje się w dwóch księgach stworzonych przez Boga – w Biblii i w księdze przyrody. „Skoro obie księgi zostały napisane przez tego samego autora, to ze względu na niego obie muszą być prawdziwe i nie może istnieć między nimi żaden rzeczywisty konflikt, każdy konflikt musi być pozorny i wypływać ze złego odczytania jednej lub obu ksiąg. Prawdy nie mogą być sprzeczne – utrzymują zwolennicy tego poglądu – Bóg nie może być autorem fałszu"[1].

Robert Boyle należy do grona tych luminarzy nowożytnej nauki, którzy byli zaangażowani w dyskusję tego dylematu. Jest on jednym z najważniejszych teistów, który był zarazem żarliwym katolikiem i gorliwym orędownikiem filozofii mechanicystycznej i teorii

[1] K. Jodkowski, *Konflikt nauka-religia a teoria inteligentnego projektu*, w: *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy, t. 2, Warszawa 2007, s. 146.

korpuskularnej. Jego sposób ujmowania tych dwóch teorii tamtego czasu określał płaszczyznę, na której ujawniała się newralgiczność i interferencja sfer wiary i nauki. W siedemnastym wieku, kiedy zintensyfikował się proces konstytuowania się nowożytnego paradygmatu poznania naukowego, dyskusja nad problemem relacji wiara a nauka rozgorzała na nowo. Próby podsycania konfliktu pomiędzy religią a nauką były podejmowane zarówno przez ludzi wiary, jak i ludzi nauki. Jednak również wśród przedstawicieli obu grup można wskazać tych, którzy starali się przezwyciężyć tę aporię, argumentując, iż konflikt między wiarą a rozumem jest tylko pozorny[2].

Według zwolenników koncepcji dwóch ksiąg, jeżeli dochodzi do stwierdzenia niezgodności pomiędzy Biblią a tym, co uznajemy za wiedzę naukową, zarówno teologowie, jak i naukowcy powinni podjąć zadanie rozpoznania oraz skorygowania błędu. Z jednej strony konkordyści postulowali (postulują) wyższość namysłu naukowego, a źródła ewentualnej sprzeczności będą doszukiwali się w niewłaściwym odczytaniu Biblii. Z drugiej strony – w opozycji do tego poglądu pozostają wszyscy fundamentaliści biblijni, którzy argumentują na rzecz tezy o tym, iż objawienie biblijne wyznacza zakres wiarygodności postulowanych przez naukowców teorii w tym sensie, iż ich niezgodność z treścią Biblii oznacza fałszywość teorii[3].

W poniższych rozważaniach przedstawię wybrane idee zaproponowane przez Boyle'a, które decydowały o jego oryginalnym spojrzeniu na problem wiara-nauka. Zaproponowane przez niego rozwiązania pozwoliły mu na zachowanie wzajemnej autonomiczności namysłu naukowego i teologicznego, a także – z drugiej strony – na wskazanie zależności pomiędzy tymi formami namysłu. Rozstrzygnięcia natury filozoficzno-teologicznej pozwoliły mu pozostać obiektywnym badaczem świata przyrody i jednocześnie żarliwym chrześcijaninem. Jak dowodzi Jan Wojcik, nie należy dyskutować poglądów Boyle'a w oderwaniu od jego przekonań natury teologicznej, gdyż w istotny sposób rzutują one na jego zapatrywania zarówno epistemologiczne, jak i ontologiczne[4]. Sądzę, że można przedstawić argumenty na rzecz tezy, iż Boyle wypracował oryginalną koncepcję komplementarności sfery namysłu naukowego ze sferą przekonań natury religijnej. Nietuzinkowość jego propozycji – w moim przekonaniu – wyraża się w tym, iż umiejętnie potrafił on powiązać ze sobą myślenie racjonalne uprawomocnione ewidencją empiryczną z rezultatami namysłu teologicznego, tworząc złożoną konstrukcję argumentacyjną uzasadniającą zarówno idee filozofii mechanicystycznej, jak i prawdy wiary.

W celu uzasadnienia postawionej powyżej tezy przypomnę podstawowe założenia epistemologiczne boyle'owskiego projektu filozofii naturalnej. Następnie omówię poglądy Boyle'a co do zagadnienia źródeł wiedzy ludzkiej, zasady celowości natury oraz granic poznania, gdyż w tych kontekstach szczególnie uwidacznia się związek wiary i nauki w myśleniu Boyle'a.

---

[2] Z. Drozodwicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka", nr 2, Warszawa 2010, s. 29-50.

[3] K. Jodkowski, *Konflikt nauka-religia a teoria inteligentnego projektu*, cyt. wyd., s. 146-149.

[4] J. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, Cambridge 1997, s. 135-136.

Zarys filozoficznych poglądów Roberta Boyle'a

Robert Boyle podzielał przekonanie badaczy XVII wieku, iż praktyka badawcza przyrodoznawstwa powinna być zorganizowana w dwóch obszarach: historii naturalnej i filozofii naturalnej. Według Boyle'a głównym zadaniem badacza powinno być gromadzenie wiedzy o faktach. Przyjmował on probabilistyczną koncepcję wiedzy, która odgrywa centralną rolę na gruncie jego epistemologicznego projektu. Empiryzm, eksperymentalizm i indukcjonizm były głównymi metodologicznymi przesłankami rozumowań Boyle'a, a reguła – istnieje materia i jej ruch – fundamentalnym założeniem ontologicznym.

Uznał, że skoro wiedza może mieć charakter tylko prawdopodobny, to należy wypracować metody, które pozwolą nadać nagromadzonej wiedzy jak największy stopień uzasadnienia i pewności. Zgodnie z przyjmowanymi przez niego założeniami, dzięki stosowaniu metody eksperymentalnej i indukcyjnym uogólnieniom w laboratoryjnych warunkach konstytuowana jest intersubiektywnie sprawdzalna i komunikowalna wiedza. Był on nie tylko teoretykiem i jednym z pierwszych filozofów eksperymentu, ale przede wszystkim badaczem praktykującym sztukę badań eksperymentalnych. Przeprowadził i opisał szereg eksperymentów, wśród których swoistą jego wizytówką stały się eksperymenty z wykorzystaniem pompy próżniowej.

Jak już wspomniałem powyżej fundamentalnym założeniem ontologicznym Boyle'a było przyjęcie tezy – istnieje materia i jej ruch. Stwierdza on, iż materia jest rozciągłym, podzielnym i nieprzenikliwym substratem – powszechną i uniwersalną podstawą wszystkich ciał. W naturze tak rozumianej materii ma leżeć ruch. Fakt ten przesądza o tym, iż w świecie przyrody istnieje wielość jej organizacji[5]. Jego przekonania ontologiczne oparte były na odwołaniu się do rezultatów osiągniętych za pomocą metody eksperymentalnej, a nie tylko na intelektualnej metafizycznej spekulacji. Boyle oparł swój projekt filozofii naturalnej na fundamencie empiryzmu, materializmu, eksperymentalizmu i indukcjonizmu.

Na bazie tych założeń podjął krytykę arystotelesowskiej metafizyki, dowodząc jej bezwartościowości ze względu na cele stawiane przed nową nauką, i był jednym z pierwszych, którzy wyznaczyli nowożytne kryterium demarkacji poznania naukowego, oddzielające je od metafizycznej spekulacji. Jednoznacznie stwierdzał: „kiedy mówię o filozofii korpuskularnej lub filozofii mechanicystycznej, daleki jestem od epikurejskiego atomizmu"[6]. Boyle zrywa ze starożytnymi ideami, wprowadzając całkowicie nowy sposób opisywania świata za pomocą oddziaływań mechanicznych, które można ująć zarówno w aspekcie jakościowym, jak i przede wszystkim ilościowym. Według Boyle'a zasady mechaniki w sposób jasny i jednoznaczny opisują zjawiska występujące w świecie przyrody i dostarczają prostego pod względem ontologicznym sposobu wyjaśnienia wszystkich zjawisk świata przyrody (istnieje tylko materia i jej ruch). Ponadto dwa podstawowe substraty on-

[5] R. Boyle, *The Origin of Forms and Qualities. According to the Corpuscular Philosophy*, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, M. A. Stewart (red.), Indianapolis/Cambridge 1991, s. 18.

[6] Tamże, s. 138.

tologiczne – materia i ruch – są już nieredukowalnymi pierwiastkami metafizycznymi i nie istnieje nic bardziej podstawowego, a opis Świata za pomocą zasad mechaniki jest najbardziej uniwersalną i płodną heurystycznie metodą[7]. W tekście *Requistites of a Good Hypothesis* Robert Boyle sformułował metodologiczne kryteria doskonałości hipotezy. Hipoteza doskonała jest jedynym dobrym, niesprzecznym wyjaśnieniem zaobserwowanych faktów. Jest płodna heurystycznie, ale także umożliwia eksperymentalne sprawdzanie ustalonej bazy empirycznej[8]. Według Boyle'a hipoteza mechanicystyczna – a tym samym cała filozofia mechanicystyczna – spełnia te kryteria. „Mechanistyczne przekonanie o prostocie świata łączyło się z przekonaniem o istnieniu pewnych elementarnych składników rzeczywistości, których poznanie umożliwia wyjaśnienie bardziej złożonych zjawisk. Tę poznawczą tęsknotę za elementarnością można by porównywać ze średniowieczną tęsknotą za kamieniem filozoficznym, którego użycie pozwalało przekształcać jedne substancje w drugie po wymówieniu uniwersalnej formuły. Okultystyczna wiara w nieograniczone możliwości kamienia filozoficznego została w filozofii mechanicyzmu zastąpiona nową wiarą w nieograniczone możliwości mechaniki, która zawierać miała panaceum na wszystkie problemy ludzkiej egzystencji"[9].

Pomiędzy nauką a wiarą

Źródła wiedzy

Badacze siedemnastowiecznej nauki wskazują, iż filozoficzne dociekania Roberta Boyle'a odegrały zasadniczą rolę w procesie przezwyciężenia arystotelizmu przez założenia filozofii mechanicystycznej. W literaturze przedmiotu kwestią szeroko dyskutowaną jest to, w jak dużym stopniu przesłanki natury teologicznej konstytuowały praktykę badawczą Boyle'a. Badacze argumentują na rzecz tezy, iż filozofia naturalna Boyle'a ukształtowała się pod wpływem woluntaryzmu teologicznego. Przekonują, iż epistemologiczne zobowiązania Boyle'a w dużej mierze respektują założenia tego sposobu myślenia – zainicjowanego jeszcze przez teologię średniowieczną – w którym podkreśla się to, iż kształt praw natury jest zdeterminowany aktem woli Boga[10]. Bardzo wyraźnie wpływ myślenia woluntarystycznego na epistemologię boyle'owską widać w kontekście jego rozważań nad źródłami poznania. Wyróżniał on dwa źródła pozyskiwania wiedzy przez człowieka. Z jednej strony, ma to być doświadczenie o charakterze nadprzyrodzonym ro-

[7] Tamże, s. 139-141.

[8] R. Boyle, *Requistites of a Good Hypothesis*, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, M. A. Stewart (red.), Indianapolis/Cambridge 1991, s.119.

[9] J. Życiński, *Wielość mechanicyzmów*, w: *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, J. Życiński, M. Heller (red.), Kraków 1988, s. 15.

[10] M. G. Cook, *Divine Artifice and Natural Mechanism: Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, w: *Science in Theistic Contexts Cognitive Dimensions*, J. H. Brooke, M. J. Osler, J. M. van der Meer (red.), Chicago 2001, s. 134.

zumiane jako bezpośrednie, indywidualne objawienie lub objawienie zawarte w tekście biblijnym. Drugim źródłem jest droga racjonalna ujmowana zarówno jako doświadczenie zmysłowe, jak i rozumowanie o charakterze spekulacyjnym pozwalające rozpoznać idee abstrakcyjne i wrodzone – w tym idee Boga[11]. Należy podkreślić, iż poznanie ludzkie generowane za sprawą aktów o charakterze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym, zawsze w ujęciu Boyle'a było związane z ingerencją Boga. Z całą pewnością działalność boska w jego ujęciu – co wydaje się założeniem dość oczywistym – w większym stopniu jest obecna w poznaniu o naturze nadprzyrodzonej niż w poznaniu naturalnym. Jednakże w pierwszym przypadku można powiedzieć, iż akt woli Boga jest warunkiem koniecznym. W przypadku poznania na drodze przyrodzonej boska pomoc jest potrzebna w tym sensie, iż Bóg stwarza warunki, w których potencjalnie akt doświadczenia empirycznego może zajść, jednak człowiek musi wykazać wolę poznania – chęć zdobycia wiedzy. Przeprowadzona przez Boyle'a typologia źródeł poznania wyraźnie wydobywa tę zależność pomiędzy wolą Boga a dyspozycją i wolą człowieka.

Według Boyle'a objawienie zawarte w Biblii jest istotnym źródłem wiedzy, a ponadto stwierdza, że w odniesieniu do wielu zagadnień przekaz biblijny jest jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy, do której człowiek nie może dotrzeć w inny sposób niż tylko opierając się na słowach Biblii. Podkreśla, iż do najistotniejszych zagadnień wyjaśnianych w Biblii należy kwestia stworzenia Świata i jego eschatologicznego celu. Skądinąd dyskusyjny jest problem, czy tekst zawarty w Księdze Genesis – jak i cały tekst Biblii – Boyle traktował w sensie literalnym, czy tylko w sensie metaforycznym. W tekście *The Excellency of Theology Compared with Natural Philosophy* Boyle stwierdza, iż nie widzi powodu, dla którego tekst Księgi Genesis musi być traktowany tylko alegorycznie, a nie jednocześnie jako źródło historyczne[12]. Pomimo pewnych wątpliwości można stwierdzić, iż tekst biblijny był traktowany przez Boyle'a przynajmniej jako istotna wskazówka dla określenia zasad filozofii naturalnej. Doskonałą ilustracją jego rozumowania jest sformułowanie argumentu przeciwko epikurejskiej tezie o powstaniu człowieka w wyniku przypadkowego zorganizowania atomów. Stwierdza on, że biblijna historia stworzenia człowieka wyraźnie pokazuje, iż powstanie człowieka nie mogło być dziełem przypadku tylko celowego działania Boga, który stworzył Adama z materii, a Ewę z jego żebra (tym samym także z materii). Zatem w świetle tego faktu twierdzenie epikurejczyków jest niemożliwe do zaakceptowania. W podobny sposób Boyle identyfikuje przesłanki dla rozstrzygnięcia problemu nieskończonego istnienia Świata. Wnioskuje, że biblijny opis końca Świata strawionego przez ogień nie tyle mówi o przebiegu Apokalipsy, ale uczy nas, iż eschatologiczny koniec jest zdarzeniem koniecznym. Uważa on, że przekonanie wielu mu współczesnych i starożytnych filozofów o wiecznym trwaniu świata w aktualnej konstelacji jest błędne[13].

[11] Zob. m.in.: R. M. Sargent, *Learning from Experience: Boyle's Construction of an Experimental Philosophy*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, M. Hunter (red.), 1994, s. 57-78; S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985.

[12] Podaję za: J. Kaplan, *Robert Boyle: Christian Man of Science*, w: CEN Tech. J., vol. 12, no. 1, 1998, s. 116.

[13] J. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, cyt. wyd., s. 140.

Kolejnym źródłem wiedzy o świecie o charakterze nadprzyrodzonym wyodrębnionym przez Boyle'a było indywidualne objawienie. Należy uznać, że podobnie jak objawienie zawarte w Biblii, źródło to było w jego przekonaniu pewną i adekwatną bazą ludzkiej wiedzy. Jednakże, podobnie jak w objawieniu biblijnym, dostrzega on pewne aporie związane z tym sposobem poznania. W pierwszym przypadku Biblia była źródłem wiedzy przede wszystkim o stworzeniu Świata, w drugim zaś przypadku wątpliwości Boyle'a budziła natura wiedzy pozyskanej za sprawą indywidualnego objawienia. Szczególnie niepokoi go supozycja, iż może mieć ona swoje źródło w działalności złego ducha[14]. Pomimo tej wątpliwości Boyle w większym stopniu doceniał dobroczynną rolę indywidualnego objawienia, niż obawiał się ewentualnych zagrożeń płynących z faktu czerpania wiedzy z takiego źródła. Warto podkreślić, że w pewien paradoksalny sposób indywidualne objawienie nie musiało być w przekonaniu Boyle'a traktowane jako nadprzyrodzone źródło wiedzy. Wydaje się, że w tym przypadku boska interwencja miała polegać nie na cudownym działaniu i ingerencji w przebieg zdarzeń, ale na swoistym wpływie na jasność i wyrazistość myślenia samego badacza. W jego przekonaniu Bóg pomaga człowiekowi w następujący sposób: po pierwsze, chroni filozofa przyrody przed pułapką podążania drogami jałowymi poznawczo, po drugie, umożliwia budowanie przyjacielskiej relacji pomiędzy poszczególnymi badaczami, co w oczywisty sposób ma ułatwiać transfer idei oraz po trzecie, może naprowadzać i podsuwać właściwe hipotezy filozofowi przyrody[15].

Trudny jest do jednoznacznego określenia stosunek Boyle'a co do stanowiska apriorystycznego, szczególnie w odniesieniu do statusu poznawczego pojęć wrodzonych. Według J. Wojcika, Boyle krytykuje sposób myślenia o pojęciach wrodzonych jako takich, które w umyśle ludzkim pojawiają się w sposób niczym niezapośredniczony. Boyle uważał, iż w przypadku wszystkich pojęć musi istnieć źródło poznania. Zatem, jeżeli pojęcia ogólne istnieją, muszą być one zaimplementowane człowiekowi aktem woli Boga. Ponadto Bóg, wyposażając człowieka w pojęcia abstrakcyjne, chciał w ten sposób dać mu możliwość rozumowego uchwycenia prawd wiary, dlatego też są one narzędziem bezużytecznym z perspektywy zadań stawianych przed filozofią i historią naturalną[16]. Boyle odrzucał platoński sposób rozumienia pojęć wrodzonych, gdyż w jego przekonaniu nie mogły one pełnić funkcji fundamentu dla wszelakiej wiedzy ludzkiej. Jak to stwierdza w *Christian Virtuoso*: jeżeli Bóg wszczepił w ludzki umysł jakieś pojęcia i zasady, to tylko po to, aby za ich pomocą człowiek mógł uświadomić sobie to, że powinien wielbić Boga[17].

Prezentując powyżej główne założenia metodologiczno-epistemologiczne Boyle'a, stwierdziłem, iż można go bezspornie zaliczyć do grona siedemnastowiecznych zwolenników empiryzmu. W *Christian Virtuoso* dokonuje swoistej deklaracji epistemologicznej i odżegnuje się od ujęcia empiryzmu zaproponowanego w tradycji perypatycznej i scholastycznej. „Filozofia, która jest nader pożądana przez nowoczesnych miłośników filozo-

[14] Tamże, s. 141.
[15] Tamże, s. 142.
[16] Tamże, s. 144.
[17] Tamże, s. 145.

fii naturalnej, jest oparta na dwóch fundamentach – rozumie i doświadczeniu (...) perypatycy oraz inni filozofowie stwarzają pozory tego, iż ich dowodzenia oparte są na rozumie i doświadczeniu, jednak jest ogromna różnica między sposobem wykorzystywania tych zasad przez scholastyków i miłośników filozofii naturalnej. Jedni w obrębie swojego systemu w niewielkim stopniu wykorzystują doświadczenie (...) jak dowodzę, miłośnicy filozofii naturalnej czynią w swoich dociekaniach filozoficznych większy i lepszy użytek z doświadczenia"[18]. Boyle w swojej epistemologii poprzez odwoływanie się do argumentów doświadczalnych uzyskuje retoryczne sprzężenie zwrotne, które umożliwia mu wzajemne uzgodnienia hipotezy atomistycznej z problemami natury teologicznej m.in. z kwestią możliwości poznania bytu absolutnego przez człowieka. Dostrzega on analogię pomiędzy argumentacją na rzecz istnienia atomów a dowodami na istnienie Boga. Swoim sposobem myślenia wpisuje się w strategie argumentacyjne charakterystyczne dla siedemnastowiecznej dyskusji nad hipotezą atomistyczną, która była uzasadniana różnorodnymi argumentami: poznawczymi, matematycznymi, doświadczalnymi, ale również metafizycznymi i teologicznymi[19]. Wydaje się, iż w jego rozumowaniu zarówno atomy, jak i Absoluty muszą istnieć z konieczności, skoro właśnie rozum i doświadczenie dostarczają przekonujących argumentów przemawiających za tym faktem. Boyle stwierdza, że zarówno Bóg, jak i atomy są bezpośrednio niepostrzegane, ale w obu przypadkach można sformułować szereg argumentów na rzecz istnienia obu bytów. Retorycznie argumenty te mają różne podstawy, ale w obu przypadkach można zawsze odwołać się do doświadczenia empirycznego. Co ciekawe, wiara Boyle'a w istnienie Absolutu jest wskazówką dla uznania prawomocności atomizmu. Argumentuje on w ten sposób, iż z faktu o bezpośredniej nieobserwowalności bytu nie można wnioskować jego nieistnienia[20]. W tym miejscu siedemnastowieczna dyskusja nad hipotezą atomistyczną bezpośrednio dostarczała Boyle'owi argumentów na rzecz istnienia Boga. W siedemnastowiecznej dyskusji nad hipotezą atomistyczną sformułowano szereg rozumowań opartych na empirycznych przesłankach uzasadniających istnienie bezpośrednio nieobserwowalnych atomów, m.in. były to argumenty z wnioskowania od poziomu makroskopowego (postrzeganie zmysłowe) poza granice doświadczenia zmysłowego; argument z rozszerzenia możliwości doświadczalnych poprzez zastosowanie nowych urządzeń (mikroskop, teleskop); argumenty z analizy natury procesów parowania, skraplania, erozji, przyrostu organizmów żywych[21]. Z jednej strony argumenty z doświadczenia uzasadniały tezę o istnieniu bezpośrednio nieobserwowalnych atomów, a z drugiej strony przez analogię – bezpośrednia nieobserwowalność Boga wzmacniała przekonania Boyle'a o istnieniu nieobserwowalnych atomów. Ponadto ten zabieg retoryczny, pośrednio za sprawą argumentu z równi pochyłej,

[18] R. Boyle, *Christian Virtuoso, Works*, vol. 5, London, s. 513-514.

[19] C. H. Meinel, *Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment, Isis*, Chicago 1988, s. 103.

[20] J. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, cyt. wyd., s. 149.

[21] C. H. Meinel, *Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment, Isis*, cyt. wyd., s. 76.

uzasadniał – przez analogię do doświadczenia – istnienie Boga. W ten sposób Boyle pozostawał konsekwentnym empirystą, pomimo tego że w swojej epistemologii musiał zakładać tezy ewidentnie o charakterze metafizycznym, które jednak znajdowały – w jego przekonaniu – swoje empiryczne uzasadnienie.

W obronie zasady celowości

Jednym z symptomów narodzin w XVII wieku nowego intelektualnego obrazu Świata było podjęcie przez zwolenników filozofii naturalnej polemiki z arystotelesowską i scholastyczną metafizyką, która była dotychczasowym filarem filozoficznej refleksji nad przyrodą, a za sprawą św. Tomasza z Akwinu także teologii. Jednym z krytykowanych założeń starej metafizyki była zasada celowości. W dyskusji tej zabrał głos Boyle i w rozprawie *Disquisition About the Final Causes of Natural Things* szczegółowo rozważa to zagadnienie, dowodząc konieczności zachowania zasady celowości. W ten sposób wchodzi w polemikę z dwoma centralnymi nurtami myśli mechanicystycznej: epikurejskim i kartezjańskim. Swoich adwersarzy nazywa przyjacielskimi przeciwnikami, wskazując, że podziela podobnie jak oni przekonanie o tym, iż światem przyrody rządzą zasady mechaniki, ale jednocześnie podkreślał, że frakcje te wyciągają niewłaściwe wnioski co do ich natury. Epikurejczykom zarzucał, iż teza o niezdeterminowanym charakterze powstania świata i założenie, że jest on wynikiem przypadkowego połączenia atomów, jest tezą nie do przyjęcia. To błędne założenie prowadzi do uznania, że nie ma żadnego uzasadnienia dla istnienia celowości w procesach przyrody. Z kolei zwolennikom myśli Kartezjusza wytykał to, że co prawda uznają konieczność istnienia celowości natury, ale ze względu na to, iż człowiek nie może równać się z wszechwiedzą Boga, nie jest w stanie umysłem ludzkim rozpoznać tych teleologicznych konsekwencji w badaniu przyrody[22]. Boyle przedstawił argumentację na rzecz istnienia i możliwości rozpoznania celowości w przyrodzie zarówno w kontekście ontologicznym, jak i epistemologicznym, a także zasugerował pewne metodologiczne konsekwencje tego faktu.

Odrzucił antropologizującą arystotelesowską perspektywę ujmowania zasady celowości, w myśl której wszystko co istnieje, posiada cel określony poprzez użyteczność dla człowieka. „Co więcej, również przyczyna celowa jest celem, i to tego rodzaju, który nie istnieje z powodu czegoś innego, ale z powodu którego inne rzeczy istnieją; tak że, gdyby istniał jakiś tego rodzaju człon ostatni, proces nie będzie nieskończony, ale gdyby taki człon nie istniał, nie byłoby przyczyny celowej; jednakże ci, którzy przyjmują nieskończony szereg, nie dostrzegają tego, że niszczą naturę dobra (a przecież nikt nie próbowałby robić czegokolwiek, gdyby nie zamierzał dojść do celu); nie było też rozumu w takich działaniach. Człowiek rozumny działa zawsze w jakimś celu; i to jest kres działania, bo cel jest

[22] T. Shanahan, *Teleological reasoning in Boyle's Disquisition about Final Causes*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, M. Hunter (red.), Cambridge 1994, s. 178.

kresem"[23]. W przekonaniu Boyle'a o celowości nie należy myśleć tylko w perspektywie zadania i działania podejmowanego pod kierunkiem ludzkiego rozumu. W tym aspekcie nie zgadza się z Arystotelesem, ale podobnie jak on – łączy celowość z dobrem. Wszystko co celowe jest dobre, co dobre to naturalne, zatem w świecie przyrody zawarta jest celowość. Zasada celowości w przyrodzie nie tylko wyznacza kres działania, ale także określa wszystko ze względu na co wszystko powstaje i istnieje.

Robert Boyle proponuje własną klasyfikację różnego typu celowości w świecie. W pierwszej kolejności wskazuje na celowość uniwersalną dotyczącą konstrukcji wszechświata, w której wyraża się doskonałość, mądrość i dobroć Stwórcy. Następnie wskazuje na celowość nazywaną kosmiczną albo systematyczną – różnicującą się w dwóch obszarach: podksiężycowym i nadksiężycowym – odnoszącą się do ilości, kształtu, sposobów przekształcania się materii, co ma znaczenie dla ilościowej i jakościowej formy świata. Boyle celowość dostrzega także w budowie organizmów żywych – roślin i zwierząt – twierdząc, iż wyraża się ona zarówno w ich budowie fizjologicznej, jak i w ich więzi z innymi składnikami świata przyrody, przede wszystkim w kontekście zachowania gatunku. Czwartym wymienionym przez niego typem są cele ludzkie, podzielone na kategorie: umysłowe i cielesne[24].

Boyle zauważa, iż w odniesieniu do zjawisk natury można dyskutować problem ich celowości w dwojaki sposób. Przede wszystkim wnioskowania na ten temat mogą mieć charakter fizyczno-teologiczny (metafizyczny), a ich konkluzje dostarczają człowiekowi wiedzy zarówno o istocie Boga, jak i o naturze zjawisk przyrody. Z kolei rozumowania, określone przez niego mianem fizycznych, dostarczają argumentów na rzecz uznania bądź odrzucenia domniemanej celowości danego naturalnego ciała bądź jego części[25].

Granice nauki – co jest poza zasięgiem rozumu ludzkiego

Punktem wyjścia rozważań Roberta Boyle'a jest stwierdzenie, iż zarówno w namyśle teologicznym, jak i w filozofii naturalnej, jest szereg kwestii, które wykraczają poza możliwości pojmowania ludzkiego umysłu. Klasyfikuje te problemy w trzech grupach zagadnień: niezrozumiałe dla ludzkiego rozumu, niewytłumaczalne dla ludzkiego rozumu i sprzeczne z ludzkim rozumem (bądź z ludzkimi możliwościami pojmowania). Należy podkreślić, że zaproponowana przez Boyle'a klasyfikacja nie jest podziałem rozłącznym i rozróżnienie to ma w dużym stopniu charakter tylko pojęciowy, istotny ze względu na przeprowadzane przez niego dyskusje poszczególnych zagadnień kluczowych w kontekście dylematu wiara a nauka[26].

[23] Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 43-44.

[24] T. Shanahan, *Teleological reasoning in Boyle's Disquisition about Final Causes*, cyt. wyd., s. 180.

[25] Tamże, s. 180-181.

[26] J. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason*, cyt. wyd., s. 152.

Podstawową kwestią, którą uznał za problem szczególnie niezrozumiały dla ludzkiego umysłu, jest klasyczne starożytne pytanie o status nieskończoności i nieskończonego podziału. Z punktu widzenia filozoficznego dla Boyle'a ta swoista aporia znacząco ogranicza możliwość pojmowania przez filozofa przyrody natury nieskończoności czasu i przestrzeni[27]. Przez analogię – problem pojmowania nieskończoności rzutuje także na możliwość pełnego rozumienia nieskończoności atrybutów Boga.

Boyle'owska kategoria niewytłumaczalności odnosiła się do zjawisk, zdarzeń czy rzeczy, których przyczyn zachodzenia człowiek nie jest w stanie wskazać, a ponadto nie można opisać ich przebiegu[28]. W tym rozumieniu zjawiskami niewytłumaczalnymi były wszystkie te, których w żaden racjonalny sposób nie można było wyjaśnić, a nawet zaproponować zadowalającej hipotezy wyjaśniającej. Przypomnę, iż Boyle założył, że hipoteza powinna być niesprzecznym, heurystycznie płodnym i eksperymentalnie sprawdzalnym wyjaśnieniem zaobserwowanych faktów. Zatem w myśl tej reguły – rozum ludzki dla zrozumienia przebiegu danego zjawiska zawsze musi odwołać się do doświadczenia empirycznego. Jednak nie jest to, jak powyżej wskazałem, jedyne źródło ludzkiej wiedzy.

Już od starożytności ideał poznania naukowego był określany przez nakaz eliminowania sprzeczności w ramach namysłu teoretycznego. Tę kanoniczną zasadę wpisuje w swoją epistemologię również Boyle. Utrzymywał, że w rozumowaniach przeprowadzanych w ramach filozofii naturalnej nie można dochodzić do sprzecznych wniosków. Uznawał, iż zasada niesprzeczności jest fundamentalną regułą organizującą namysł naukowy. W jego rozumieniu zasada ta odgrywa istotną rolę nie tylko z perspektywy epistemologicznej, ale przede wszystkim metodologicznej. Dojście do sprzecznych wniosków nie jest wskaźnikiem epistemologicznej bezwartościowości przeprowadzonego rozumowania, ale raczej regułą informującą o tym, iż jeden z dwóch wzajemnie sprzecznych wniosków musi być fałszywy, a drugi prawdziwy. Można powiedzieć, że w tym sensie jest to metareguła nakazująca konieczność odrzucenia jednej z alternatywnych hipotez. Jednak także w tym przypadku Boyle wskazuje, iż w odniesieniu do dwóch problemów: początków wszelakiego stworzenia i celu istnienia świata, ta reguła musi być zawieszona. Możliwość rozstrzygania ujawnionej na tym gruncie sprzeczności przekracza granice wiedzy naturalnej, używając terminologii Boyle'a – przekracza granice ludzkiego rozumu. Z drugiej strony Boyle podkreśla, iż formułowanie sprzecznych sądów jest zabiegiem potrzebnym ze względu na przyrost wiedzy. Jednakże między namysłem teologicznym a filozofią naturalną zachodzi w tym względzie istotna różnica. W pierwszym wypadku rozum może zaakceptować dwa sprzeczne wnioski, w drugim zaś – sam „rozum" musi rozstrzygnąć, które ze stwierdzanych zdań należy odrzucić[29].

Problemem jest wskazanie kryteriów dla takiego rozstrzygnięcia. W przypadku rozstrzygania sprzeczności na gruncie teologicznym kryterium jest nie do określenia, gdyż

[27] Tamże, s. 152.
[28] Tamże, s. 153.
[29] Tamże, s. 158-159.

sprzeczność jest poza zasięgiem rozumu ludzkiego, a w przypadku wiedzy naturalnej jest wyeliminowana przez eksperyment.

Podsumowanie. Próba określenia postawy Roberta Boyle'a wobec dylematu naukowość a wyznaniowość

Na bazie przedstawionych powyżej filozoficznych poglądów Boyle'a spróbuję usytuować jego myśl na planie dyskusji nad relacją pomiędzy sferami wiary a nauki. Muszę jednak zaznaczyć, iż zaprezentowany materiał będący podstawą mojej analizy pozwala tylko na wstępne przybliżenie postawionego problemu. Ze względu na ograniczenia nakładane konstrukcją artykułu pominąłem wiele wątków myśli Boyle'a, które pozwalałyby na przeanalizowanie tego zagadnienia w szerszej perspektywie teoretycznej i faktograficznej.

Odwołując się do terminologii zaproponowanej przez Zbigniewa Drozdowicza, w przypadku Boyle'a należy bezwzględnie wykluczyć, iż wpisywał się on w scenariusz konfrontacyjny, który w dużym uproszczeniu można streścić jako przyjęcie postawy zakładającej prymat naukowości nad wiarą lub wiary nad nauką. W literaturze poświęconej dorobkowi naukowemu Roberta Boyle'a podkreśla się, że jego światopogląd był czynnikiem wpływającym na kształt jego refleksji filozoficznej i przyrodoznawczej. Dlatego też, jego poglądy zwykle sytuuje się w grupie zwolenników tezy dwóch ksiąg. Należy uznać, że wpisuje się on swoimi przekonaniami w paradygmat wyznaczony przez scenariusze zakładające możliwość negocjowania pomiędzy sferami nauki i wiary, a tym samym przyjąć, iż realizował w swoich działaniach jeden ze scenariuszy mediacyjnych. Postaram się stanowisko Boyle'a wobec dyskutowanego sporu precyzyjniej usytuować w dziedzinie scenariuszy mediacyjnych.

Z całą pewnością przekroczenie dylematu naukowość a wyznaniowość w ujęciu Boyle'a nie jest realizowane poprzez uznanie, iż jest to tylko pozorny problem. Skrajnym wyrazem takiego podejścia jest przekonanie o tym, iż oba kręgi (wiary i nauki) są do siebie sferami nieprzystającymi i niemającymi ze sobą nic wspólnego porządkami. Henri Blocher stanowisko to nazywa fideizmem. „Tak rozumiani Fideiści mają rację, odróżniając między dziedziną wiary i badania naukowego, stwierdził Blocher. Z pewnością też tekst Księgi Rodzaju nie odpowiada na pytania stawiane przez dzisiejszych uczonych. Ale odróżnianie, uważał Blocher, nie jest tym samym, co oddzielanie (...) Fakt, iż głównym celem Księgi Rodzaju nie jest pouczanie nas o geologii, nie wyklucza możliwości, iż jednak mówi ona coś ważnego o geologicznych sprawach". W świetle przedstawionych w paragrafie drugim poglądów Boyle'a można stwierdzić, że przekonanie to mogłoby być przez niego zaakceptowane. Wyraźnie podkreślał to, iż tekst biblijny jest istotnym źródłem wiedzy o Świecie, szczególnie w odniesieniu do jego początków. Również w tym duchu Boyle argumentowałby na rzecz odrzucenia tezy o skrajnej autonomiczności sfery poznania naukowego i doświadczenia religijnego. W przekonaniu wielu konkordystów pilnowa-

nie skrajnej odrębności tych obszarów ludzkiej aktywności jest gwarancją tego, iż nie będzie dochodziło do dramatycznych w skutkach kolizji pomiędzy wiarą a rozumem, które w ich przekonaniu są przejawem patologii[30]. Z tym podejściem polemizowałby Boyle, co uwidoczniło się w jego opinii wyrażanej w ramach dyskusji nad hipotezą atomistyczną, w szczególności w głosie odparcia ateizmu epikurejskiego. Zwróćmy uwagę, iż Boyle, dyskutując kwestię możliwości i ograniczeń poznawczych ludzkiego rozumu, wyraźnie podkreślał granice pomiędzy sferami poznania przyrodzonego a nadprzyrodzonego, ale nie twierdził, że są to sfery, które na siebie wzajemnie nie wpływają.

W powyżej wskazanym sensie poglądy Boyle'a pozostają w opozycji do szeroko dyskutowanej koncepcji NOMA Stephena J. Goulda. Streszczanie założeń tego ujęcia relacji wiara-nauka nie jest przedmiotem moich rozważań. Ograniczę się do przytoczenia głównej idei Gouldy i wskazania, iż krytyka tej koncepcji wpisywałaby się w sposób myślenia Roberta Boyle'a.

Stephen J. Gould jest rzecznikiem tezy jednoznacznego zakazu mieszania sfer nauki i religii. Pogląd swój streszcza w zasadzie NOMA, czyli nieobejmujących się magisteriów. Obszar magisterium nauki jest wyznaczony przez działania naukowców zmierzające do zbudowania spójnych logicznie i niesprzecznych z bazą empiryczną teoretycznych opisów świata przyrody. Obszar magisterium religii jest zastrzeżony dla działań ludzkich ujmowanych poprzez określony doktryną religijną zestaw wartości. Propozycja ta byłaby nie do zaakceptowania przez Boyle'a. Szczególnie jest to widoczne w odniesieniu do jego dyskusji nad źródłami wiedzy. Jednoznacznie uznawał znaczenie i wpływ „objawienia" w procesie konstruowania założeń filozofii naturalnej. Oczywiście podkreślał odrębność namysłu naukowego od teologicznego, ale jednocześnie wskazywał na obszary, w których dochodzi do ich styku. Projekt Gouldy zasadza się na jednoznacznym wyeliminowaniu z dyskursu pomiędzy wiarą a religią pola styku. Według tego badacza źródłem problemu jest dopuszczanie możliwości tłumaczenia zjawisk zachodzących w świecie przyrody za sprawą bezpośredniej ingerencji boskiej. „Cud zdefiniowany jako zawieszenie praw natury z woli Boga, musi leżeć poza zasięgiem naukowego wyjaśniania"[31]. Jest to oczywiście teza, której z całą pewnością Boyle by nie zaakceptował. Chociażby z tego względu, że w jego przekonaniu powstanie Świata nie jest wynikiem przypadkowego uporządkowania atomów, tylko celowego działania Boga. Zatem zaistnienie takich, a nie innych warunków dla powstania wszechrzeczy jest cudownym dziełem Boga. Jednakże Świat będący boskim projektem w przestrzeni empirycznej konstytuowany jest przez mechaniczne oddziaływania atomów. Tym samym musi zachodzić istotna interferencja dwóch porządków nadprzyrodzonego i przyrodniczego.

Na zakończenie chciałbym zaproponować tezę, która może być przedmiotem szerszej dyskusji i pogłębionej argumentacji. Sądzę, że w pewnym sensie poglądy Boyle'a na relacje wiara a nauka wpisują się w ramy współcześnie proponowanej Teorii Inteligentne-

[30] J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmy chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 7.

[31] S. J. Gould, *Skała wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań (b.r.w.), s. 20.

go Projektu (TIP). Zbieżność ta ujawnia się w kontekście obrony przez Boyle'a idei zasady celowości. Ta metafizyczna reguła znajduje swoje rozwinięcie i swoistą rehabilitację wśród zwolenników TIP. Wydaje się, że rozumowanie Boyle'a w odniesieniu do uzasadnienia konieczności istnienia ukrytych mechanizmów przyrody, które można uchwycić tylko za pomocą poznania praw mechaniki, jest swoistym natchnieniem dla argumentacji przytaczanych przez entuzjastów TIP. Metaforyka zegarka znalezionego na łące wydaje się korespondencyjnym rozwinięciem siedemnastowiecznej metafory zegara ze Strasburga i Wielkiego Zegarmistrza. „Według koncepcji inteligentnego projektu, w przyrodzie istnieją dostrzegalne ślady, iż została ona zaprojektowana przez jakąś wcześniej istniejącą inteligencję"[32]. Badacze rozwijający ideę TIP podkreślają, że nie należy wiązać tej propozycji z radykalnymi formami kreacjonizmu. W podobnym duchu można interpretować myślenie Boyle'a. Podkreślał on doniosłość i znaczenie informacji zawartych w Księdze Genesis, przy jednoczesnym zdystansowaniu do skrajnie literalnego interpretowania tekstu. Kolejnym elementem zbieżnym dla podejścia Boyle'a i TIP jest wydobywanie konwersji pomiędzy namysłem teologicznym a naukowym. Zwolennicy TIP opierają swoją argumentację w pierwszej kolejności na idei filtra eksplanacyjnego, czyli trójetapowego sposobu wyjaśniania zjawisk. Pierwszy etap to wskazanie regularności przyrodniczej – związku przyczynowo-skutkowego. W przypadku falsyfikacji wyjaśnienia, w drugim etapie – zjawisko wyjaśniane ma być w kategorii przypadkowości (anomalii), jeżeli prawdopodobieństwo powstania danej struktury jest zbyt małe, to (na trzecim poziomie wyjaśniania) konieczne jest uznanie celowego działania jakiejś inteligencji – projektanta (twórcy, Stwórcy). Jeżeli zestawić idee filtra eksplanacyjnego z rozważaniami Boyle'a na temat źródeł poznania i jego ograniczeń, można dostrzec istotne paralele. Podkreślanie przez niego możliwości wyjaśniania zjawisk poprzez odwołanie się do wiedzy zaczerpniętej ze źródeł przyrodzonych, a także nadprzyrodzonych, w podobny sposób wyznacza kolejne etapy wyjaśniania zjawisk. Twierdzenie o istnieniu IP jest oparte również na założeniu: złożoności i specyfikacji. Wysoki stopień złożoności danego badanego zjawiska ma dowodzić faktu, iż nie może ono być dziełem przypadku. Ponadto jeżeli dane zjawisko daje się uchwycić w ramach ogólniejszego wzorca, to jest to kolejna przesłanka dowodząca, iż mamy do czynienia z tworem powstałym w ramach inteligentnego, planowego i celowego działania[33]. Jeżeli przypomnimy sobie, przedstawione powyżej, rozważania Boyle'a i jego argumenty na rzecz mechanicyzmu i atomizmu – analogia z ideą filtra eksplanacyjnego, złożoności i specyfikacji jest bardzo wyraźna.

Oczywiście, pogłębione analizy mogą dostarczyć kolejnych argumentów na rzecz postawionej przeze mnie tezy bądź wykazać jej słabość. Jednakże zarysowana analiza pozwala precyzyjniej określić stosunek Roberta Boyle'a wobec dylematu naukowość a wyznaniowość. Można uznać, że jest dużym uproszczeniem sytuowanie jego poglądów w ra-

[32] P. Bylica, *Spór o naukowość inteligentnego projektu*, w: *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy, t. 2, Warszawa 2007, s. 54.

[33] Tamże, s. 69-74.

mach koncepcji dwóch ksiąg, jak również postulowanie, iż jest on zwolennikiem niemieszania dyskursu naukowego z teologicznym. Być może należy przyjąć, iż także w tym obszarze namysł Boyle'a przekroczył ramy intelektualnego klimatu jego epoki.

Radosław Kazibut – CHRISTIAN VIRTUOSO OR SKEPTICAL CHEMIST. ROBERT BOYLE AND THE DILEMMA OF CONFESSION OR SCIENCE

Robert Boyle is the author of the original concept of mediation between the spheres of religious believe and scientific thought. The article presents Robert Boyle's selected topics of epistemology that illustrate his points of view on the issue of the relationship between scientific knowledge and faith. This association appears in the context of his deliberations on sources of human knowledge, the defence of the rule – final causes of natural things, and limits of reason. In the summary of the article, Boyle's idea of the relation between science and faith is compared to the NOMA proposal and the Intelligent Design.

STANISŁAW MUSIAŁ
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni
Instytut Stosunków Międzynarodowych

Miejsce muzułmanów w państwie francuskim od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku

Uwagi wstępne

W piśmiennictwie naukowym traktującym o imigracji francuskiej, w tym imigracji muzułmańskiej, powszechnie uznaje się połowę lat siedemdziesiątych XX wieku jako cezurę rozpoczynającą współczesny etap tej imigracji. Następują wówczas coraz bardziej skomplikowane wydarzenia i procesy zmieniające ją jakościowo. Dlatego też, na wstępie, dla jasności wywodu, definiujemy podstawowe pojęcia związane z poruszaną tematyką. Następnie analizujemy dynamikę zmian w pochodzeniu geograficznym imigrantów muzułmańskich oraz w ich strukturze społecznej (pokoleniowej, proporcji płci). Na zakończenie śledzimy ewolucję polityki państwa francuskiego wobec tej grupy imigrantów.

Objaśnienie pojęć i pola badawczego

W związku z ograniczeniami we Francji dotyczącymi zbierania informacji na temat pochodzenia etnicznego i religii obywateli państwa, bardzo ważną rolę odgrywają kwestie definicyjne związane z imigracją. Szczególnie są one istotne w okresie po 1975 roku, gdy następują kolejne fale migracji, a jednocześnie rodzą się i wkraczają w dorosłe życie dzieci imigrantów. Dlatego też konieczne jest zdefiniowanie głównych pojęć, którymi posługiwać się będziemy w tej publikacji. W tym celu wyróżniamy dwa kryteria: miejsce urodzenia i narodowość z urodzenia danej osoby, na podstawie których definiujemy następujące pojęcia:

– obcokrajowiec – osoba zamieszkująca we Francji i nieposiadająca francuskiego obywatelstwa, ale mogąca je nabyć. Dzieci urodzone we Francji z rodziców obcokrajowców

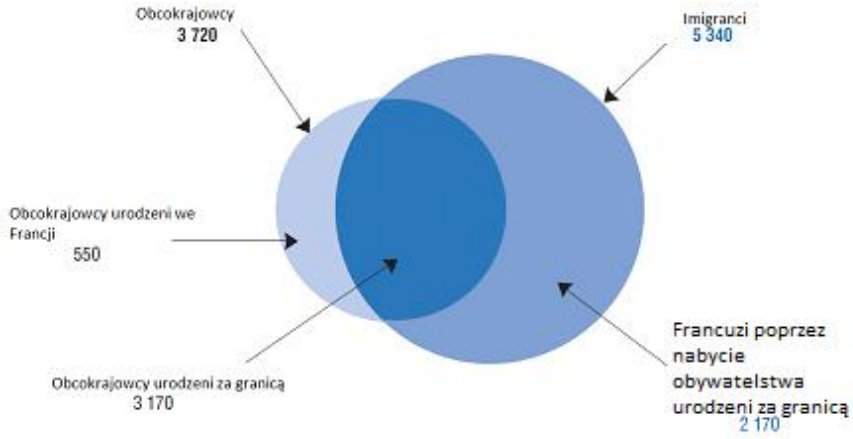
są z urodzenia obcokrajowcami (po 13 roku życia mogą nabyć to obywatelstwo, gdy od 8 roku życia mieszkają we Francji);

– imigrant – osoba mieszkająca we Francji i urodzona jako obcokrajowiec za granicą. Definicja ta przyjęta została przez Wysoką Radę ds. Integracji (Haut Conseil à l'Intégration – HCI). Imigrant przestaje być obcokrajowcem, gdy nabywa obywatelstwo – narodowość francuską, a obcokrajowcy urodzeni we Francji nie są imigrantami;

– bezpośredni potomkowie imigrantów („drugie pokolenie") – osoby urodzone we Francji mający co najmniej jednego rodzica imigranta. Powyżej 18 lat było ich we Francji 4,5 mln. Wśród osób poniżej 18 lat urodzonych we Francji, 2,1 mln miało co najmniej 1 rodzica imigranta, czyli razem daje to 6,7 mln osób urodzonych we Francji i bezpośrednich potomków imigrantów;

– muzułmanie we Francji – osoby urodzone w kraju, gdzie wiara ta jest dominująca, oraz ich bezpośredni potomkowie, a także osoby deklarujący tę wiarę, lecz nie spełniające tego warunku (konwertyci).

Rysunek 1. Obcokrajowcy, imigranci i bezpośredni potomkowie imigrantów we Francji



Źródło: Insee, *Étrangers, immigré, descendant direct d'immigrés né en France*, Édition 2012, s. 97, http://insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=o&id=3713 [dostęp: 4 IV 2013].

W połowie lat siedemdziesiątych francuską imigrację muzułmańską szczególnie dotknęło załamanie gospodarcze, spowodowane światowym kryzysem paliwowym w 1973 roku. Kończy się wtedy francuskie *trente glorieuses* (chwalebne trzydzieści lat) boomu gospodarczego. Zwiększa się bezrobocie[1], a co za tym idzie, następuje zamykanie się rynku pracy i zaostrzenie polityki imigracyjnej.

[1] Pod koniec „trente glorieuses" o 1/3 zmniejszyła się liczba miejsc pracy w przemyśle francuskim, zatrudniającym w dużej części imigrantów (*Haut Conseil de l'Intégration, La France sait-elle encore intégrer les immigrés? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux* (2004-2010), s. 40), źródło: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/ var/storage/rapports-publics/114000211/0000.pdf [dostęp: 10 IV 2013].

Formalnym, skutecznym początkiem tego zaostrzania była decyzja Rady Ministrów z 3 lipca 1974 roku zawieszająca zagraniczną imigrację robotniczą (oprócz imigracji z krajów Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej), upubliczniona w formie okólnika 5 lipca 1974 roku[2]. Sytuację tę łagodził dekret o łączeniu rodzin imigranckich z 29 kwietnia 1976 roku[3]. Właśnie te dwa akty wywarły największy wpływ na zapoczątkowanie lub zdynamizowanie po 1975 roku podstawowych tendencji zachodzących w sferze imigracji francuskiej ogólnie i imigracji muzułmańskiej w szczególności. Najlepiej to widać, śledząc zmiany w pochodzeniu geograficznym imigrantów, następnie analizując przekształcenia ich struktury pokoleniowej oraz ukazując występujące różnice w proporcji płci w poszczególnych przedziałach czasowych. Doprowadzi to do wskazania zachodzącej pod wpływem nowych okoliczności ewolucji polityki państwa francuskiego wobec imigracji muzułmańskiej.

Zmiany w pochodzeniu geograficznym imigrantów i ich dynamika

Największe znaczenie dla współczesnego stanu imigracji islamskiej – kształtowanego od 1975 roku – miały zjawiska i procesy, które zachodziły w latach sześćdziesiątych i pierwszej połowie lat siedemdziesiątych. Przede wszystkim był to zmniejszający się udział przybyszów z krajów europejskich i początki dominacji migrantów z Maghrebu i Afryki subsaharyjskiej.

Przy analizie statystycznej udziału imigracji muzułmańskiej w ogólnej wielkości imigracji francuskiej pewną trudność sprawia określenie wielkości imigracji muzułmańskiej z Afryki subsaharyjskiej.

Samo pojęcie Afryki subsaharyjskiej nie jest we Francji jednoznacznie rozumiane. Powszechnie w światowej literaturze naukowej i statystykach organizacji międzynarodowych (na przykład Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego) używa się tego pojęcia zamiennie z określeniem Czarna Afryka i rozumie się przez nie państwa położone na południe od Sahary[4]. Pozostała część kontynentu zaliczana jest do Afryki Północnej, w której skład wchodzą: Egipt, Libia, Tunezja, Algieria, Maroko i Sahara

[2] Nieskutecznym początkiem tej tendencji stały się okólniki – jeszcze sprzed kryzysu – z 23 lutego i 15 września 1972 roku (zwane „okólnikami Marcellin-Fontenet"), które warunkowały uzyskanie karty pobytu od posiadania pozwolenia na pracę oraz ograniczały inne prawne podstawy stałego pobytu imigrantów. W ten sposób ok. 83% imigranckich pracowników stanęło w obliczu wydalenia z Francji. Nie stało się tak w wyniku strajków i demonstracji ulicznych, a przede wszystkim w wyniku postanowienia Rady Państwa, która anulowała powyższe okólniki. Mobilizacja społeczna miała ten skutek, iż ukazała, jak istotny staje się problem imigrantów we Francji.

[3] Zob. *Décret no 76-383 du 29 avril 1976 relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à resider en France*, http://www.legifrance.gouv.fr/ affichTexte.do?cidTexte= JORFTEXT000000855572&dateTexte=20110327 [dostęp: 10 VIII 2012].

[4] Zob. M. W. Solarz, *Francja wobec Afryki subsaharyjskiej. Pozimnowojenne wyzwania i odpowiedzi*, Warszawa 2004, s. 9.

Zachodnia, a Afryka subsaharyjska – w literaturze światowej z tego zakresu – obejmować ma ok. 50 państw, różniących się poziomem rozwoju, warunkami geograficznymi, sytuacją gospodarczą, polityczną, strukturą etniczną czy też religijną.

Tabela 1. Ewolucja stanu liczebnego imigrantów ze względu na kraj urodzenia (w proc.)

Pochodzenie	1962	1968	1975	1982	1990	1999	2010
Europa	78,7	76,4	67,2	57,3	50,4	44,9	37,4
Hiszpania	18,0	21,0	15,2	11,7	9,5	7,3	4,5
Włochy	31,8	23,9	17,2	14,1	11,6	8,8	5,5
Portugalia	2,0	8,8	16,9	15,8	14,4	13,3	10,7
Polska	9,5	6,7	4,8	3,9	3,4	2,3	
Inni Europa	7,5	16,1	13,1	11,7	11,4	13,2	
Afryka	14,9	19,9	28,0	33,2	35,9	39,3	42,8
Algieria	11,6	11,7	14,3	14,8	13,3	13,3	13,2
Maroko	11,1	3,3	6,6	9,1	11,0	12,1	12,1
Tunezja	1,5	3,5	4,7	5,0	5,0	4,7	4,4
inne kraje Afryki	0,7	1,4	2,4	4,3	6,6	9,1	13,0
Azja	2,4	2,5	3,6	8,0	11,4	12,8	14,3
Turcja	1,4	1,3	1,9	3,0	4,0	4,0	4,5
Ex-Idochiny	0,4	0,6	0,7	3,0	3,7	3,7	2,9
Inni Azja	0,6	0,6	1,0	1,9	3,6	5,0	7,0
Ameryka i Oceania	3,2	1,1	1,3	1,6	2,3	3,0	5,4
Bez deklaracji	0,8	0,1					
Ogółem w %	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Ogółem w tys.	**2861**	**3281**	**3887**	**4037**	**4166**	**4306**	**5514**

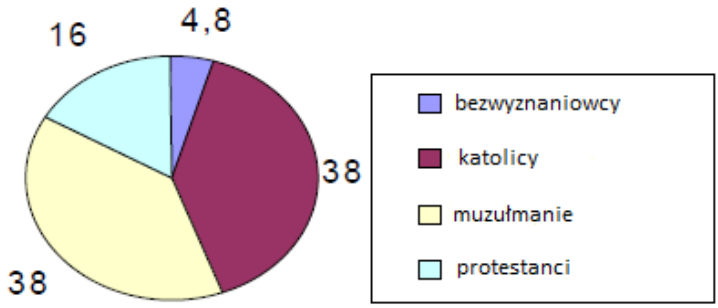
Opracowanie własne na podstawie: Insee, *Population – Répartition des immigrés par pays de naissance*, www.insee.fr/fr/thmes/tableau.asp?ref_id=immigrespaysnais [dostęp: 10 V 2013]; Insee, *Diversité des origines géographiques*, http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA05d.PDF [dostęp: 11 IV 2013].

We francuskich opracowaniach statystycznych dotyczących imigracji afrykańskiej używa się najczęściej określeń: Maghreb, inne kraje Afryki (oprócz Maghrebu), Afryka ANF (Dawna Afryka objęta narodową przynależnością francuską – Afrique Anciennement sous nationalité française lub Afryka pod administracją francuską – Afrique sous administration française) oraz Afryka subsaharyjska (Afrique subsaharienne). Co do pojęcia Maghreb, nie ma niejasności: stosuje się go do tzw. małego Maghrebu (Algieria, Maroko, Tunezja). Wątpliwości pojawiają się przy wymiennym używaniu przez francuskich badaczy pozostałych trzech pojęć: inne kraje Afryki (oprócz Maghrebu), Afryka ANF oraz Afryka subsaharyjska. Najszerszym z nich jest pojęcie pierwsze, obejmujące też część Afryki Północnej (Egipt, Libię i Saharę Zachodnią), co różni je od dwóch następnych, które z kolei obejmują całość południa od Sahary – to w przypadku Afryki subsaharyjskiej – lub tylko te, które mają wspólnotę historyczną lub językową z Francją, czyli państwa ANF. W gruncie rzeczy te różnice pojęciowe nie rzutują w sposób istotny na ocenę obecnej liczebności imigracji subsaharyjskiej, gdyż z 25 najliczniejszych narodowości imigranckich we Francji, siedem wywodzi się z państw Afryki ANF, stanowiąc jądro obecności Afry-

ki subsaharyjskiej w tym kraju. Są to imigranci z Kamerunu (2,1% wszystkich legalnych imigrantów we Francji w 2005 roku), Senegalu (1,7%), Wybrzeża Kości Słoniowej (1,7%), Republiki Demokratycznej Konga (1,5%), Konga-Brazzaville (1,4%), Mali (1,2%), a także Gwinei (0,8%)[5].

Wspomniany problem nie jest końcem kłopotów z prawidłową oceną liczebności muzułmańskiej ludności subsaharyjskiej we Francji. Wynika to z tego, iż kraje tej strefy – w odróżnieniu od państw Maghrebu – są wielowyznaniowe. Stąd też konieczność badań tej grupy imigrantów na miejscu, we Francji, pod kątem wyznawanej religii. Badania takie wykazały, iż 38% imigracji subsaharyjskiej to muzułmanie[6]. W naszych dalszych wyliczeniem ludności muzułmańskiej we Francji ten wskaźnik bierzemy pod uwagę.

Tabela 2. Podział imigrantów z Afryki subsaharyjskiej we Francji wg wyznawanej religii (w proc.)



Źródło: M. Couillet, *Les Africains subsahariens vivant en France. Caraktéristiques sociodémographiques et accès aux soins*, s. 50, http://www.ceped.org/IMG/pdf/ceped_wp09.pdf [dostęp: 11 III 2013].

Wyróżnienie muzułmanów z ogólnej liczby imigrantów subsaharyjskich jest bardzo istotne z punktu widzenia rzetelności naukowej, jak też praktyki politycznej. Jeśli chodzi o rzetelność naukową, to we francuskich opracowaniach naukowych nagminnie pomija się to rozróżnienie. Stąd też korzystamy z własnych obliczeń, dotyczących tego zagadnienia.

Jak wynika z danych w tabeli 1 po 1975 roku skokowo wzrósł udział liczebny imigrantów z Afryki. Jeszcze w 1975 roku wynosił on 28, gdy w 2010 roku już 42,8%. Stało się to wskutek powrotu do kraju lub śmierci imigrantów europejskich, których liczba spadła w tym czasie z 67,2% do 37,4%. Podstawowe znaczenie nabrała imigracja z krajów Maghrebu z 30% reprezentacją, w dużej części dzięki skokowemu – z 6,6% do 12,2% – wzrostowi liczby przybyszy z Maroka. Jednak największy procentowo przyrost zanotowali imigranci z Afryki – z poziomu 2,4% do 12,8%, w tym muzułmanie z 1% do 5%. Przybyli oni głównie z Kamerunu, Wybrzeża Kości Słoniowej i Republiki Demokratycznej Konga.

[5] Zob. M. Couillet, *Les Africains subsahariens vivant en France. Caraktéristiques sociodémographiques et accès aux soins*, s. 28, http://www.ceped.org/IMG/pdf/ceped_wp09.pdf [dostęp: 11 III 2013]; A. Desgrees du Loû, É. Lelièvre, M. Couillet, F. Lert, *Les immigrés subsahariens face au VIH: des situations contrastées*, http://www.ceped.org/IMG/pdf/ceped_wp23.pdf.pdf [dostęp: 11 III 2013].

[6] Zob. tamże, s. 50.

Ten pięciokrotny wzrost legalnej imigracji subsaharyjskiej, w tym muzułmańskiej, prowadzi wielu badaczy – przy skorzystaniu z ekstrapolacyjnych technik budowania „trendów przyszłości" – do przedstawiania „hiobowych" dla rdzennych Francuzów scenariuszy przyszłości[7]. Tą problematyką zajmujemy się w innej publikacji.

Tabela 2. Ewolucja liczebności muzułmanów na tle imigracji francuskiej ogółem oraz całej populacji Francji w latach 1962-2010 (w proc.).

Pochodzenie	**1962**	**1968**	**1975**	**1982**	**1990**	**1999**	**2010**
Algieria	11,6	11,7	14,3	14,8	13,3	13,3	13,2
Maroko	1,1	3,3	6,6	9,1	11,0	12,1	12,2
Tunezja	1,5	3,5	4,7	5,0	5,0	4,7	4,4
Inne kraje Afryki*	0,7	1,4	2,4	4,3	6,6	9,1	13,00
Turcja	1,4	1,3	1,9	3,0	4,0	4,0	4,5
Razem % imigrantów	16,3	21,2	29,9	36,2	39,9	43,2	40,8
Razem % populacji Francji z potom.	1,0	1,5	2,2	2,6	3,3	3,3	7,5
Afryka subsahar. % muzułmanie	0,3	0,6	1,0	1,7	2,6	3,6	5,0

* Łącznie bez rozróżniania religii. Opracowanie własne na podstawie: Insee, *Population – Répartition des immigrés par pays de naissance*, Édition 2012, http://www.insee.fr/fr/thmes/ tableau.asp? ref_id= immigrespaysnais [dostęp: 12 II 2013]; Insee, *Diversité des origines géographiques*, http://www.insee.fr/ fr/ffc/docs _ffc/ref/IMMFRA05-d.PDF [dostęp: 12 II 2013]. M. Couillet, *Les Africains subsahariens...*, cyt. wyd.

Zmiany w strukturze społecznej imigracji muzułmańskiej

Zmiany te prześledzimy poprzez analizę następujących zmiennych: udziału „drugiego pokolenia" imigrantów powyżej 18 lat, „drugiego pokolenia" poniżej 18 lat, proporcji udziału mężczyzn i kobiet wśród migrantów oraz udziału studentów, uchodźców i azylantów w grupie imigrantów.

Zmiany w strukturze pokoleniowej – drugie pokolenie

Struktura geograficznego pochodzenia „drugiego pokolenia" odzwierciedla historyczne fale migracji do Francji. Cała ich populacja wynosi 6,7 mln. Stosunkowo wysoko reprezentowani są potomkowie najwcześniej przybyłych europejskich imigrantów (Włosi, Hiszpanie, Portugalczycy) – 64%. Prawie czterech potomków imigrantów na dziesięciu (ok. 36% – 2,4 mln) miało co najmniej jednego rodzica z Afryki. Jest to najmłodsza imi-

[7] Przykłady budowania takich scenariuszy znajdują się między innymi w publikacji: Y.-M. Laulan, *Les futurs "trends" démpgraphiques en France et l' évolution corrélative de l'électorat potentiel de la gauche*, http://www.institut-geopolitique-populations.fr/conference_2_les-futurs-trends-demograpfiques-en-france-et_l_evolution-correlative-de-l-electorat-potentiel-de-la-gauche.php [dostęp: 13 IV 2013].

gracja, co szczególnie widoczne jest w reprezentacji afrykańskich potomków imigrantów do lat 18, gdzie stanowią większość.

Tabela 3. Pochodzenie geograficzne bezpośrednich potomków imigrantów ogółem (2010 r.)

	poniżej 18 lat			powyżej 18 lat	
	w tys.	w %		w tys.	w %
Hiszpania i Włochy razem	80	4	Hiszpania	580	13
			Włochy	880	20
Portugalia	210	10	Portugalia	450	10
Inne kraje UE 27	140	7	Inne kraje UE 27	780	17
Inne kraje Europy	50	2	Inne kraje Europy	160	4
Algieria	360	17	Algieria	640	14
Maroko	350	16	Maroko	310	7
Tunezja	110	5	Tunezja	180	4
Inne kraje Afryki	370	17	Inne kraje Afryki	200	4
Turcja	140	7	Turcja	80	2
Ex-Indochiny	70	3	Ex-Indochiny	90	2
Azja (pozostałe)	130	6	Azja (pozostałe)	80	2
Ameryka, Oceania	110	5	Ameryka, Oceania	60	1
Ogółem	**2130**	**100**	Ogółem	**4480**	**100**

Opracowanie własne na podstawie: Insee, *Population...*, cyt. wyd.; Insee, *Diversité des origines...*, cyt. wyd.

Tabela 4. Imigranci muzułmańscy i ich potomkowie w 2010 roku

	Imigranci	Potomkowie imigrantów	Razem
Algieria	729 814	1 000 000	1 729 814
Maroko	671 225	660 000	1 331 225
Tunezja	241 904	290 000	531 904
Turcja	245 714	220 000	465 714
Afryka (bez Maghr.)*	360 000	285 000	645 00
Razem	2 248 727	2 455 000	4 703 727

* Są to liczby muzułmanów. Opracowanie własne na podstawie: Insee, *Population – Répartition des immigrés par pays de naissance*, http://www.insee.fr/fr/thmes/tableau.asp?ref_id=immigrespaysnais; Insee, *Diversité des origines...*, cyt. wyd.; Insee, *Population – Répartition des immigrés...*, cyt. wyd.; M. Couillet, *Les Africains subsahariens...*, cyt. wyd.

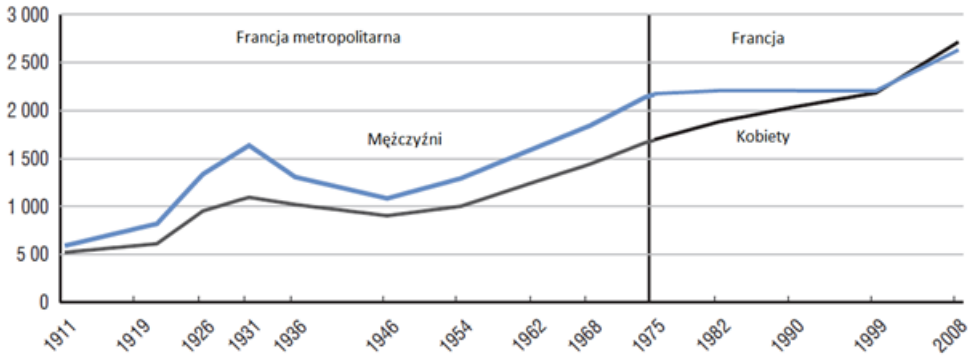
Charakterystyczną cechą imigracji francuskiej na tle imigracji europejskiej jest duża przewaga liczebna bezpośrednich potomków imigrantów nad swymi rodzicami imigrantami. Jednak obecnie nie ma to przełożenia na imigrację subsaharyjską, gdzie sytuacja jest odwrotna. Wynika to z przeciętnie niskiego wieku imigrantów i dużej liczby imigrantów samotnych, którzy nie zdążyli jeszcze założyć rodziny. Jest to niejako dzietność odłożona[8].

[8] Tę szczególność imigracji subsaharyjskiej tłumaczy się względami historycznymi (koniec imigracji tylko roboczej), szczególnością struktury społecznej krajów pochodzenia (zwyczaj utrzymywania „rodziny na odległość") oraz statusem kobiety w tych krajach, ich samodzielnością (zob. C. Beauchemin, C. Borrel, C. Régnard, *Les immigrés en France: en majorité des femmes*, „Population & Societés", 2013, no 502, http://www.ined.fr/fichier/t_publications/1648/publi_pdf1_population_societes_2013_502_immigres_femmes.pdf [dostęp: 20 VIII 2013].

Proporcje płci w poszczególnych przedziałach czasowych

W populacji imigranckiej we Francji przeważali – wyjąwszy kilkanaście ostatnich lat – mężczyźni. Po 1975 roku w istotny sposób zmieniła się struktura społeczna muzułmanów przybywających do Francji. Przede wszystkim na skutek wspomnianej ustawy o łączeniu rodzin zmieniają się proporcje pomiędzy mężczyznami a kobietami. Dotyczy to także imigracji muzułmańskiej. Udział kobiet w tej migracji jest w porównaniu z migracją „starą", europejską stosunkowo niski. W tej ostatniej kobiety stanowią ok. 65%, natomiast Turczynki 46% czy też Arabki z Maghrebu ok. 48%. Wynika to ze stosunkowo niedawnej fali migracji z tych krajów. Wcześniej, przed 1975 rokiem wskaźniki te były o wiele gorsze dla kobiet: w latach 1966-1974 mężczyźni stanowili 77% przybyszy z Maghrebu. Po zawieszeniu importu siły roboczej imigracja ta sfeminizowała się i w latach 1975-1983 było już 61% kobiet wśród tych migrantów, a w 2008 roku ustabilizowała się na poziomie 48%. Najwyższy udział kobiet w imigracji francuskiej mają kraje Afryki Centralnej i Zatoki Gwinejskiej: Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Demokratyczna Republika Konga. Aż 57% przybyszy z tych krajów to kobiety, w tym 53% to kobiety samotne lub „pionierki", przybyłe bez swoich mężczyzn[9]. Jest to najszybciej rosnąca liczebnie grupa imigrantów.

Wykres 1. Liczba imigrantów od 1911 roku według płci (w tys.)



Źródło: Insee, *Hommes et femmes*, Édition 2012, s. 107, www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=o&id=3713

Ewolucja polityki państwa francuskiego wobec imigracji muzułmańskiej

Polityka władz francuskich wobec imigracji po 1975 roku przeszła znaczącą ewolucję. Początkowo – pod wpływem światowego kryzysu gospodarczego, rozpoczętego w 1973 roku – politykę te znamionowały kroki restrykcyjne, z których najdotkliwszym dla

[9] Zob. tamże.

migrantów było zawieszenie w 1974 roku importu siły roboczej. Skutki tej decyzji były natychmiastowe: w 1974 roku odnotowano 130 tys. przyjazdów pracowników, a w 1975 roku tylko 30 tys.[10], w przedziale lat 1968-1975 liczba imigrantów zwiększyła się o 31%, natomiast w latach 1975-1985 tylko o około 7%[11].

Jednak – aczkolwiek restrykcyjne – trudno porównać to prawo i jego egzekwowanie do brutalnej polityki władz wobec imigrantów w pierwszej połowie lat trzydziestych i w latach późniejszych. I tak wspomniane „prawo zawieszające" zawierało wiele wyjątków. Na przykład potrzeby rynku wymagały zatrudnienia imigrantów na stanowiskach pracy nieatrakcyjnych dla Francuzów. Podobnie w przemyśle górniczym nastąpiły braki siły roboczej zapełnione przez sprowadzenie Marokańczyków. Niepowodzeniem zakończyła się także próba wyegzekwowania ustawy z 10 stycznia 1980 roku („ustawa Bonnet") nakazującej wydalenie pracowników nielegalnych. Innym sposobem zastosowania polityki „imigracja 0", a nawet „imigracja minus" – gdyż zakładała powrót pół miliona imigrantów w ciągu czterech lat – była propozycja z 1976 roku 10 tys. F premii powrotnej (tzw. milion Stoléru – chodzi o 1 mln starych franków) dla imigrantów, którzy zgodziliby się na powrót do ojczyzny. Inicjatywa ta zakończyła się także niepowodzeniem[12]. W późniejszym okresie jeszcze wielokrotnie próbowano regulować w sposób restrykcyjny status imigracji robotniczej, jak choćby znów poprzez „premie powrotne w 1981 i 1983 roku lub w drodze ustawy z 9 września 1986 roku przywracającej obowiązek posiadania wizy dla imigrantów spoza EWG. W podobnym kierunku szła ustawa z 24 sierpnia 1993 roku ograniczająca możliwość uzyskania karty pobytu przez imigrantów.

Polityka ograniczeń wobec napływu imigrantów miała pewną prawidłowość, a mianowicie, zauważyć było można tendencję do restrykcyjnej polityki w tej sferze w okresach rządów prawicy i „poluzowania" przepisów imigracyjnych w okresach rządów lewicy. Przykładem tej ostatniej tendencji było wprowadzenie w 1984 roku karty rezydenta[13]. Do tej pory obowiązywał podwójny system kart: karty pobytu i karty pracy o ważności 1 rok, 3 i 10 lat. Karta pracy ograniczała aktywność zawodową do określonej przestrzeni geograficznej. Natomiast karta rezydenta wprowadzała jeden system dla tych kart i wprowadzała dwa okresy ważności; karta tymczasowa 1 rok i karta rezydenta 10 lat. Nie ograniczały one geograficznej przestrzeni aktywności.

---

[10] Cour des Comptes, cyt. wyd., s. 40. Ten spadek wynikał także z decyzji rządu algierskiego z 20 września 1973 roku wstrzymującej emigrację robotniczą do Francji. Decyzja ta była na tyle skuteczna, że w 1974 roku zanotowano tylko jeden taki wyjazd, gdy poprzednio było ich ponad 21 tys. Zob. *L' immigration étrangère en France en 1974*, http://persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pop_0032-4663_1975_num_30_4_18626 [dostęp: 10 VIII 2013].

[11] *Haut Conseil à l'Intégration, La France sait-elle encore...*, cyt. wyd., s. 39.

[12] W ciągu czterech lat propozycję tę przyjęło z państw islamskich zaledwie 16 tys. rodzin z Maghrebu i 3000 tureckich, natomiast z państw europejskich 60 000 rodzin hiszpańskich i portugalskich (zob. J. Frémeaux, *Le monde arabe et la securité de la France depuis 1958*, Paris 1995, s. 211).

[13] Loi no 84-622 du 17 juillet 1984 portant modification de l'ordonnance no 45-2658 du 2 novembre 1945 et du code du travail et relative aux étrangers séjournant en France et aux titre uniques de séjour et de travail. Version consolidée Au 01 mars 2005, http://legifrance.gouv.fr/afficheTexte.do?cidTexte=JORFTEXT0000003 20664 [dostęp: 10 III 2013].

Z czasem jednak problem imigracji przeniósł się z hal fabrycznych na szersze forum publiczne. Dla władzy politycznej stało się jasne, że imigracja stała się trwałym elementem społecznym we Francji. Walce z nielegalną imigracją towarzyszyły akcje regulowania pobytu imigrantom przebywającym na francuskim terytorium i akcje integrowania ich z rdzennymi Francuzami. Imigracja robotnicza (*immigration de main-d-oeuvre*) miała być zastępowana przez imigrację zaludniającą (*immigration de peuplement*) a z czasem republikańską (*immigration républicaine*).

Udanym wstępem do takiej polityki był dekret o łączeniu rodzin imigranckich z 29 kwietnia 1976 roku[14]. Jednak dekret ten w krótkim czasie zastąpiony został przez inny, z 10 listopada 1977 roku, zmieniający całkowicie intencje pierwszego z nich. Dekret drugi został zaskarżony przez Grupę Informacyjną i Wsparcia Pracowników Imigracyjnych (Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés – GISTI) do Rady Państwa (Conseil d'État). Jej wyrok może być symbolem nowej polityki państwa francuskiego wobec imigrantów. Otóż, anulowała ona 8 grudnia 1978 roku pierwszy z nich, odwołując się „do podstawowych zasad prawa, a – w szczególności – do preambuły Konstytucji z 27 października 1946 roku, do której odwołuje się Konstytucja z 4 października 1958 roku, a mianowicie, że obcokrajowcy mieszkający stale we Francji mają, tak jak obywatele kraju, prawo prowadzenia normalnego życia rodzinnego". Ponadto Rada Państwa precyzowała, iż rząd nie może – w drodze ogólnie obowiązującego prawa – zakazać zatrudniania członków rodzin obcokrajowców. Wyrok ten wskazuje na jakościową zmianę relacji: pracownik-pracodawca-państwo czy też relacji: imigrant-państwo. Okazało się, iż imigrant może odwołać się do podstawowych zasad praw człowieka zapisanych w Konstytucji: prawa do łączenia rodzin, prawa azylu czy też szukać możliwości zalegalizowania pobytu.

Rada Państwa francuskiego otworzyła w ten sposób możliwość zakotwiczenia się na stałe rodzin muzułmańskich we Francji, gdyż do tej pory była to jeszcze w dużej części imigracja samotnych mężczyzn. Krok ten spowodował także wzrost liczby emigrantów z dawnych kolonii francuskich, głównie z Maghrebu, ale też coraz częściej – na mocy wcześniejszych umów międzypaństwowych – z Afryki subsaharyjskiej.

Działania władz francuskich do chwili obecnej idą w kierunku integracji społeczności imigranckiej ze społeczeństwem francuskim w ramach Republiki Francuskiej. Przykładem tego jest powołanie w grudniu 1989 roku Wysokiej Rady ds. Integracji (Haut Conseil à Intégration – HCI). Rada ta jest ciałem doradczym premiera. Jej zadaniem jest wypracowywanie dla rządu opinii i propozycji „dotyczących integracji rezydentów zagranicznych lub pochodzenia zagranicznego". W tym celu współpracuje z Obserwatorium Statystyki Imigracji i Integracji (Observoitoire des statistiques de l'immigration et de l'intégration)[15].

[14] Zob. *Décret no 76-383 du 29 avril 1976 relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à resider en France*, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte= JORFTEXT000000855572&dateTexte=20110327 [dostęp: 10 IV 2013].

[15] Zob. *Décret no 89-912 du 19 décembre 1989 portant création d'un Haut Conseil à l'Intégration*, NOR: PMRX-8900171D, version consolidée au 28 mars 2009, http://www.legifrance.gouv.fr/ affichTexte.do? cidTexte= JORFTEXT000000515771 [dostęp: 10 IV 2013].

Dalszym krokiem w tym kierunku było wprowadzenie 1 stycznia 2007 roku jako obowiązkowego Kontraktu Przyjęcia i Integracji (Contrat d'accueil et d'intégration), nakładającego wzajemne zobowiązania państwa i imigranta do respektowania praw i wartości republikańskich oraz do kształcenia obywatelskiego imigranta. Ponadto państwo organizuje możliwość korzystania przez niego z praw indywidualnych i nauki języka francuskiego. Ze swej strony – co zapisane jest w aneksie osobistym – imigrant wyraża gotowość, jeśli to konieczne, do nauki języka lub dodatkowego kształcenia w zakresie znajomości życia we Francji. Nieprzestrzeganie tego kontraktu przez obcokrajowca skutkuje nieprzedłużeniem jego karty pobytu[16]. Zabiegi te nakierowane są na końcowy efekt, tj. nadanie obywatelstwa, czyli naturalizowanie imigranta.

We Francji naród rozumiany jest jako naród obywatelski, czyli taki, który kształtował się w zależności od państwa. Przynależność do wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, poprzez obywatelstwo, oraz przynależność do narodu jest tam traktowane jako tożsame, co w języku francuskim znajduje odbicie w określeniu takiej sytuacji jednym terminem – *nationalité*. Takie pojmowanie narodu różni Francję od krajów, w których naród pojmowany jest jako wspólnota etniczno-kulturowa; występuje tam wyraźne rozróżnienie między obywatelstwem a pochodzeniem narodowym, francuskie zaś *nationalité* oddają dwa terminy: obywatelstwo i narodowość. Francuski model narodu jest więc przykładem otwartego prawa o obywatelstwie według zasady *ius soli*, będącej w opozycji do zasady *ius sanguinis*. Daje to cudzoziemcom łatwiejszą możliwość integracji z – jak się to określa – *Français de souche*, czyli z Francuzami rdzennymi (dosłownie – Francuzami z pnia)[17].

Oczywiście Francja jako kraj demokratyczny respektuje prawa człowieka, lecz prawa te rozpatrywane są zawsze w kontekście jednostek, a nie grup. Ponadto zasada laickości[18] i równości wobec prawa, gwarantowane przez Republikę Francuską[19], uniemożliwiają danej grupie staranie się o status mniejszości religijnej, etnicznej bądź narodowej. W interpretacji francuskiego państwa muzułmanin, jeśli jest obywatelem francuskim – a taki status posiada ok. połowy francuskich muzułmanów lub obywateli pochodzenia muzułmańskiego[20] – korzysta jak wszyscy inni z praw obywatelskich i jak wszyscy inni powinien wychodzić z założenia, iż skoro państwo francuskie nie ingeruje w sprawy je-

[16] *Loi no 2006-911 du 24 juillet 2006 relative à l'immigration et l'intégration*, NOR:INTX0600037L, version consolidée Au 1 décembre 2010, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000266495 [dostęp: 10 XI 2012].

[17] Na temat przynależności do narodu francuskiego zob. D. Colas, *Citoyenneté et nationalité, Gallimard*, Paris 2004, s. 304; P. Weill, *Qu'est qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris 2002, s. 403.

[18] W szczególny sposób interpretuje tę zasadę i jej ewolucję Nicolas Sarkozy w książce-wywiadzie: N. Sarkozy, *La République, les religions, l'esperance*, Paris 2004, s. 60-61.

[19] Artykuł 1 Konstytucji francuskiej z 1958 roku z późniejszymi zmianami głosi: „Francja jest Republiką niepodzielną, laicką, demokratyczną i socjalną. Zapewnia ona równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Szanuje wszystkie religie" (http://www.legifrance, gouv.fr, [dostęp: 5 V 2012]).

[20] Jak pisze Jerzy Zdanowski, w 1990 roku połowa z 4 mln muzułmanów posiadała obywatelstwo francuskie (zob. J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, w: A. Parzymies, *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2010, s. 433). Obecnie tylko 1-5% dzieci imigrantów z krajów Maghrebu posiada francuskie paszporty (zob. tamże, s. 16).

go wyznania, to i on nie powinien oczekiwać specjalnych uregulowań prawnych związanych z wyznawaną przez niego religią. Konsekwencją tego jest – z punktu widzenia prawa europejskiego – brak regulacji prawnej statusu francuskich muzułmanów jako mniejszości narodowej. Kwestią dyskusyjną jest czy taka interpretacja francuskich zapisów konstytucyjnych jest zgodna z europejskim systemem prawnym związanym z ochroną praw człowieka i mniejszości.

To klasyczne, republikańskie ujęcie narodu jest w ostatnich dwudziestu kilku latach przedmiotem ożywionych dyskusji politycznych[21]. Wynika to ze zmian, jakie dokonały się w strukturze etnicznej społeczeństwa francuskiego. A mianowicie, do lat siedemdziesiątych XX wieku wspomniana integracja narodu politycznego odbywała się na gruncie wspólnoty cywilizacyjnej, co – oczywiście – ułatwiało ten proces. Sytuacja zmieniła się, gdy do Francji zaczęli masowo przybywać imigranci z innych kręgów etniczno-kulturowych, przede wszystkim muzułmanie. Nieprzystawalność uznawanych przez nich wartości do wartości cywilizacji europejskiej powodowała i powoduje w dalszym ciągu ich izolowanie się, a nawet niekiedy wrogość do konstytucyjnych, republikańskich zasad francuskiej narodowej wspólnoty politycznej. Trudno się dziwić, iż reakcją tej wspólnoty jest próba ograniczania, zamykania się przed imigracją, także poprzez wymogi stosowane przy nadawaniu narodowości i obywatelstwa. Temu służyły ustawy: z 1993 roku, zwana ustawą Mahaigneriego[22], z 2003 roku[23] i ostatnio z 2011 roku[24] zwane ustawami Sarkozy'ego. W tych ostatnich dwóch zaostrzono warunki uzyskania obywatelstwa. Trend ku zaostrzaniu procedur przyznawania narodowości francuskiej – procedur na tle innych państw europejskich jeszcze liberalnych – oraz żywe dyskusje na ten temat dowodzą, iż wbrew modnym tendencjom postnarodowym, we Francji następuje – co prawda powolny – lecz widoczny proces dochodzenia do etnicznego rozumienia obywatelstwa[25].

Przyjęcie narodowości/obywatelstwa francuskiego jest finalnym efektem polityki integracji. Ważnym elementem z punktu widzenia praktycznego, jak i poznawczego, jest ocena skuteczności tej polityki wobec francuskich muzułmanów.

---

[21] Zob. D. Pudzianowska, *Dyskusja parlamentarna na temat prawa o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX wieku*, „Studia Europejskie", 2007, nr 4, s. 115-137.

[22] Zob. *Loi no 93-933 du 22 juillet 1993 reformant le droit de la nationalité*, „Journal Officiel de la République Française" (dalej JORF), page 10342, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?dateTexte =20081106& cidTexte =JORFTEXT000000362019&fastPos=1&fastRequid=2020698598=rechExpTextecode [dostęp: 20 XI 2012]. Ustawa ta wprowadziła dla osób w wieku od szesnastu do dwudziestu jeden lat, chcących nabyć narodowość francuską, obowiązek wyrażenia woli bycia Francuzem i zamieszkiwania stale od pięciu lat w chwili podpisywania deklaracji. Obowiązek ten został zniesiony przez tzw. ustawę „Guigou" z 1998 roku (zob. *Loi no 98-170 du 16 mars 1998 relative à la nationalité*, NOR:JUSX9700113L, http://www.legifrance.gouv.fr/ affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000005625382&dateTexte=20100803 [dostęp: 11 XI 2012]).

[23] Zob. *Loi no 2003-1119 du 26 novembre 2003 relative à la maîtrise de l'immigration, au séjour des étrangers en France et à la nationalité*, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000795635

[24] Zob. *Loi no 2011-672 du 16 juin 2011 relative à l'immigration, l'intégration et à la nationalité* (1), www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000024191380&catogorieLen=id [dostęp: 10 II 2013].

[25] Zob. D. Pudzianowska, *Dyskusja parlamentarna na temat prawa o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX wieku*, cyt. wyd., s. 137.

Tabela 5. Imigranci i bezpośredni potomkowie imigrantów w wieku 18-50 lat wg kraju pochodzenia mający narodowość francuską oraz co najmniej jeszcze jedną inną narodowość w 2008 roku (w proc.)

	Bezpośredni potomkowie imigrantów			Imigranci		
	jedynie narodowość francuska	narodowość francuska i inna	brak narodowości francuskiej	jedynie narodowość francuska	narodowość francuska i inna	brak narodowości francuskiej
Hiszpania	90	8	2	35	8	57
Włochy	83	14	3	18	7	75
Portugalia	67	26	8	17	12	71
Inne kraje UE 27	89	11	1	10	13	77
Inne kraje Europy	71	28	1	20	21	59
Algieria	65	34	1	14	32	54
Maroko	62	36	2	17	31	52
Tunezja	57	38	5	11	28	60
Inne kraje Afryki	87	13	0	23	15	62
Turcja	47	48	5	13	17	70
Ex-Idochiny	98	2	0	78	4	18
Inne kraje Azji	82	17	1	23	18	59
Ameryka i Oceania	77	23	0	14	26	60
Ogółem	**75**	**23**	**3**	**19**	**20**	**60**

Źródło: Insee, *Nationalité des descendants d'immigrés*, Édition 2012, s. 115, http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA12_g_Flot1_pop.pdf [dostęp: 11 IV 2013].

Tabela 6. Udział bezpośrednich potomków imigrantów w wieku 18-50 lat z nadanym obywatelstwem francuskim według kraju pochodzenia rodziców (w proc.)

	Francuzi			Obcokrajowcy
	z urodzenia	przez naturalizację	Przez deklarację lub inna droga	
Hiszpania	89	5	4	2
Włochy	89	4	4	3
Portugalia	72	12	8	8
Inne kraje UE 27	97	1	1	1
Inne kraje Europy	85	10	4	1
Algieria	93	1	4	1
Maroko	80	10	8	2
Tunezja	83	5	7	5
Inne kraje Afryki	94	3	3	0
Turcja	60	13	22	5
Ex-Idochiny	92	4	4	0
Inne kraje Azji	94	2	3	1
Ameryka i Oceania	97	1	2	0
Ogółem	**87**	**5**	**5**	**3**

Źródło: Insee, *Nationalité des descendants...*, cyt. wyd., s. 115.

Sądząc z zestawienia imigrantów i ich bezpośrednich potomków pod względem posiadania lub nieposiadania obywatelstwa francuskiego, skuteczność działań integracyj-

nych instytucji francuskich jest wysoka. Świadczy o tym fakt, iż wśród imigrantów z Maghrebu odsetek nieposiadających paszportu francuskiego wynosi około 52-60%, natomiast już wśród ich potomków jest to wielkość od 1-5%. W przypadku imigrantów afrykańskich i tureckich rozpiętość tych wartości jest nieco wyższa i wynosi odpowiednio 62-70%. Posiadanie drugiego obywatelstwa (z reguły kraju pochodzenia) świadczy formalnie o zachowaniu więzi z tym krajem (rodzinnych, uczuciowych, patriotycznych, politycznych, gospodarczych). Pod tym względem imigranci wielkością procentową ustępują swym potomkom. Jeśli chodzi o kraje Maghrebu to wyraża się to we wielkościach 28-32% do 34-38%, a w przypadku Turcji aż 48%. Oznacza to, iż następne pokolenie imigrantów z tych krajów silnie związane jest z krajem swych rodziców. Nieco inaczej jest w przypadku Afryki (poza Maghrebem), gdzie zarówno imigranci, jak i ich potomkowie z reguły nie zachowują drugiego obywatelstwa (zachowuje tylko 13-15%). Wynika to z prawa wewnętrznego wielu z tych krajów, wykluczającego posiadanie drugiego paszportu.

Droga uzyskania obywatelstwa francuskiego przez bezpośrednich potomków imigrantów świadczy, iż ich rodzice wcześnie zadomowili się w kraju imigracji, uzyskując jego obywatelstwo. Dotyczy to szczególnie „starej imigracji", ale też Algierczyków poprzez uznanie ich obywatelstwa francuskiego przed uzyskaniem niepodległości w 1962 roku oraz – co może dziwić – Afrykanów, którzy, będąc „najmłodszą imigracją", aż w 94% uzyskali obywatelstwo przez urodzenie. Odwrotna tendencja występuje wśród Turków, gdzie tą drogą obywatelstwo uzyskało 60% dzieci imigrantów.

Probierzem silnego zakotwiczenia się imigrantów i ich potomków we Francji jest brak silnych związków z krajem pochodzenia. Związki te prześledzić można poprzez analizę liczby ich wspólnych projektów z podmiotami kraju pochodzenia, poprzez posiadanie tam własności w postaci nieruchomości bądź biznesu, a także poprzez chęć powrotu do kraju pochodzenia.

Tabela 7. Związki imigrantów i ich bezpośrednich potomków z krajem pochodzenia (w proc.)

	Imigranci			Bezpośredni potomkowie imigrantów		
	wspólny projekt	własność	powrót	wspólny projekt	własność	Powrót
Algieria	7	11	4	9	4	3
Maroko	9	13	7	14	7	9
Tunezja	8	27	7	9	5	3
Inne kraje Afryki	16	19	14	14	6	10
Turcja	13	20	9	17	6	12

Źródło: Insee, *Pratiques transnationales, rapport au pays d'émigration*, Édition 2012, s. 239, http://www.insee.fr/ fr/ ffc/docs_ref/IMMFRA12_k_Flot5_con.pdf [dostęp: 19 IV 2013].

Najdobitniejszym dowodem polityki integracji władz francuskich w stosunku do imigrantów muzułmańskich jest zbliżony, niski odsetek zarówno imigrantów, jak i ich potomków, chcących powrócić do kraju pochodzenia. Najmniej Algierczyków wyraża taką ochotę, bo tylko 3-4%. Fakt ten nie dziwi, gdyż naród ten najściślej w porównaniu z pozo-

stałymi związany był z Francją jako imperium kolonialnym, a później jako część wspólnego państwa. Na przeciwnym biegunie są Turcy, którzy trzykrotnie częściej widzą swą przyszłość w kraju pochodzenia. Wytłumaczyć to można brakiem podatności na asymilację spowodowaną – co nie występuje u przybyszów z Maghrebu – nieznajomością języka i szeroko rozumianej kultury francuskiej. Wyraźnie widoczna jest przewaga imigrantów nad swymi potomkami w wybieraniu kraju swego pochodzenia jako miejsca do inwestycji w nieruchomości i własny biznes. Wyróżniają się pod tym względem Tunezyjczycy, Turcy i Afrykanie. Ogólnie można stwierdzić, iż imigranci i ich potomkowie w przeważającej części traktują Francję jako kraj osiedlenia i dalszej swej aktywności życiowej.

Stanisław Musiał – THE PLACE OF MUSLIMS IN THE FRENCH STATE STARTING FROM THE HALF OF THE 1970'S.

After 1975 French authorities' policy on Islamic immigration underwent a significant evolution. Initially influenced by the international oil crisis of 1973, it was marked by the restrictive measures limiting the influx of Islamic immigrants. However, the policy was characterized by inefficiency due to mitigation of this policy (for example, the right to family reunification), and also because Muslim immigrants used to exercise their constitutional rights of the French Republic and humanitarian law. Entering immigration in the framework of the French Republic proved that treating this immigration is as a permanent element in the French state.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

Adam Rosiński
Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku

Akustyka wnętrz sakralnych a wrażenie przestrzenności pomieszczenia

Uwagi wstępne

Od wielu stuleci zarówno architektura, jak i akustyka odgrywają znaczącą rolę w projektowaniu i wznoszeniu obiektów sakralnych. Jakość odbioru treści była niegdyś niemal równa poziomowi wizualnego przekazu. Pierwsze świątynie dysponowały bardzo dobrą akustyką, która zależna była od kształtu, wyposażenia pomieszczenia oraz materiałów, z jakich zostało zbudowane samo wnętrze budynku.

Kwestie związane z akustyką pomieszczeń sakralnych od wielu lat są bagatelizowane; przyczyną tego jest szereg komplikacji wynikających z nieprzewidzianych i trudnych do zbadania zagadnień towarzyszących omawianemu zjawisku. Olbrzymie, pięknie dekorowane pomieszczenia świątynne, pomimo że wywierają silne wrażenie estetyczne, nie charakteryzują się dobrą akustyką.

Często wygląd zewnętrzny domu modlitwy stawiany jest przez architektów na pierwszym miejscu, a parametry akustyczne schodzą wówczas na plan dalszy. Osoby projektujące kościół ogniskują swoje zainteresowanie przeważnie na wyglądzie zewnętrznym świątyni, dbając przede wszystkim o efekt wizualny, dlatego nieprzychylnie nastawieni są do konsultowania projektu architektonicznego z akustykiem. Zaistniałe w tym przypadku anomalie akustyczne i złe warunki dotyczące wrażenia przestrzenności pomieszczenia utrudniają wykorzystanie budowli sakralnej w podstawowych celach, w jakich konstrukcja została zbudowana.

Akustyka wnętrz sakralnych, uformowana metodą przypadkową – bez obliczeń, pomiarów, eksperymentu i doświadczenia, nie stanowi gruntu dla podstawowej roli obiektu sakralnego, czyli nie gwarantuje dobrego wrażenia przestrzenności obiektu sakralnego. Dostosowanie pomieszczenia świątynnego do prawidłowych i zarazem zalecanych parametrów akustycznych jest niezwykle trudne do osiągnięcia. Wynika to z dodatkowych kosztów oraz dokonania zmian wewnątrz budynku.

Wrażenie przestrzenności dźwiękowej

Ważnym aspektem, często pomijanym przez architektów jak również akustyków, jest parametr, który ma bardzo istotne znaczenie w procesie projektowania budowli sakralnych, ponieważ określa wrażenie przestrzenności pomieszczenia. Wrażenie przestrzenności pomieszczeń wzbudza zainteresowanie naukowców zajmujących się dziedziną akustyki od wielu lat, lecz od roku 1960 nastąpił prawdziwy przełom w badaniach dotyczących przyczyn subiektywności pól dźwiękowych, oddziałujących na wrażenie przestrzenności pomieszczeń sakralnych. Należy zwrócić uwagę na bardzo ważny aspekt – wielu akustyków do określenia parametru wrażenia przestrzenności pomieszczenia używa kilku zamiennych synonimów, takich jak: wrażliwość przestrzenna, wrażenia przestrzenne, atmosfera, szerokość pola źródłowego, przestrzenność, oznaczających to samo pojęcie[1]. „Wrażenie przestrzenności dźwiękowej (ang. *spaciousness*, *envelopment*, *spatial impression*) rozumiane jest jako obraz wielkości pomieszczenia wytworzony w świadomości słuchacza pod wpływem kierunków dochodzenia fali bezpośredniej i fal odbitych, ich energii oraz stopnia rozproszenia pola akustycznego w pomieszczeniu. Liczbowo wrażenie przestrzenności jest określane jako stosunek energii docierającej do miejsca odsłuchu z kierunków bocznych do energii docierającej w tym samym czasie, lecz bezpośrednio ze źródła. Za boczne przyjmuje się kierunki zawarte między 20° a 90° względem kierunku 0°, określonym na wprost przed słuchaczem, co w przybliżeniu odpowiada układowi charakterystyk kierunkowych uszu człowieka”[2]. Stąd możliwe jest dokładne lokalizowanie przez wiernych osoby przemawiającej, dzięki dźwiękowi pochodzącemu ze źródła dźwięku (aparatu mowy kapłana).

Bezpośredni wpływ na wrażenie przestrzenności pomieszczenia ma stopień rozproszenia energii w polu akustycznym. Tę własność można rozpatrywać hermeneutycznie i wielotorowo, a wieloaspektowość tego spojrzenia polega na podziale według trzech kryteriów: kierunkowego, przestrzennego i widmowego[3]. „Metoda ilościowej oceny stopnia kierunkowego rozproszenia energii została opracowana przez Thiele’go, który zaproponował tzw. współczynnik rozproszenia kierunkowego”[4].

Wrażenie przestrzenności nazywane jest również spontanicznym wrażeniem słuchacza; odbiorca otrzymuje informacje o rodzaju, rozmiarze i innych cechach rzeczywistej lub symulowanej przestrzeni. Pamiętajmy, że istnieją dwie fazy wrażenia przestrzenności pomieszczenia, jest to faza wczesna oraz późna. Faza wczesna dotyczy przedziału czasowego poniżej 80 ms, natomiast faza późna odnosi się do czasu powyżej 80 ms. We wczesnej fazie przedziału czasowego tworzony jest obraz odpowiadający szerokości obrazu

[1] H. Kuttruff, *Room acoustics*, Fourth edition, New York 2000, s. 222-223.

[2] Cyt. za: A. Kulowski, *Akustyka sal. Zalecenia projektowe dla architektów*, Gdańsk 2011, s. 297.

[3] Tamże, s. 297-298.

[4] Tamże, s. 298.

dźwiękowego. W późniejszym etapie przedziału czasowego (powyżej 80 ms) otrzymujemy wrażenie przestrzenności rozumianej, jako otoczenie dźwiękiem[5].

Wpływ akustyki pomieszczenia na wrażenie jego przestrzenności

W roku 1967 Reichardt i Schmidt zauważył, że wrażenie przestrzenności, dla których ustalono subiektywną skalę, rośnie monotonicznie wraz z energią pogłosową w stosunku do energii dźwięku bezpośredniego. Keet natomiast zwrócił uwagę, że wrażenie przestrzenne zależne jest od poziomu odsłuchu, stąd nie jest ono jednostajne i nie prezentuje jednowymiarowego odczucia przestrzenności. Najważniejszymi aspektami, według Keet'a, jest widoczna szerokość źródła (ang. *apparent source width*) oraz otoczenie słuchacza dźwiękiem (ang. *listener envelopment*)[6]. Wykrycie asymetrii wczesnych odbić dźwięku jest istotnym czynnikiem, ponieważ dzięki temu wrażenie przestrzenności może zostać zarejestrowane w odmienny sposób przez odbiorcę.

Przez długi czas sądzono, niestety błędnie, że przestrzenność była wyłącznie funkcją jednolitości kierunkowej w polu dźwiękowym. Sądzono, że im bardziej jednolita kierunkowość, tym wyższy stopień przestrzenności. Fakt ten tłumaczono, podając przykład, że w wielu słynnych salach o bardzo dobrych parametrach akustycznych ściany i sufit były bardzo dobrze zaprojektowane pod względem wnęk, filarów, rzeźbień, a nawet statuetek, które wpływały na rozproszenie dźwięku.

Wprowadzenie komputerów do badań naukowych obejmujących dziedzinę akustyki zaowocowało znaczącym postępem w tej dziedzinie. Wprowadzenie cyfrowych – syntetycznych pól dźwiękowych, jako aparatu badawczego, przyczyniło się do zweryfikowania twierdzeń; odkryto, iż jednolitość kierunkowa sygnałów dźwiękowych nie jest główną przyczyną przestrzenności. Według Damaske, wrażenia przestrzenne mogą być wytworzone sztucznie poprzez kilka źródeł syntetycznych. Warunkiem osiągnięcia uczucia przestrzenności jest dojście do słuchacza odbić dźwięku z kierunków bocznych. Niestety, sygnały maskujące się wzajemnie, pochodzące z pierwszego sygnału dźwiękowego są niespójne i mogą zaburzać tworzenie w umyśle wiernych wrażenia przestrzenności pomieszczenia[7].

Problematyka ta była przedmiotem badań prowadzonych przez Brandleya i Soulodre'a. Stworzyli oni sztuczne pole dźwiękowe złożone z pięciu głośników, z których jeden był umieszczony z przodu, a cztery głośniki z boku o odpowiednio obranych kątach;

[5] G. Marshall, *Acoustical design: places for listening*, w: *Architectural acoustics. Principles and practice*, W. J. Cavanaugh, G. C. Tocci, J. A. Wilkes (red.), Second edition, New York 2010, s. 137-140.

[6] H. Kuttruff, *Room acoustics*..., cyt. wyd., s. 224.

[7] H. Kuttruff, E. Mommertz, *Room acoustic*, w: *Handbook of Engineering Acoustics*, G. Müller, M. Möser (red.), Berlin – Heidelberg 2013, s. 242-248.

35° i 90°. Wspomniane urządzenia głośnikowe symulowały dźwięk bezpośredni oraz pojedyncze odbicia wczesne opóźnione o 15, 40, 50 i 70 ms. W celu dokładniejszego zbadania problemu wygenerowano również sztuczny pogłos trwający powyżej 80 ms. Eksperyment ujawnił, że zmiany w czasie pogłosu, sile energii sygnałów początkowych oraz energii wczesnych i późnych odbić są mniej istotne przy budowaniu wrażenia otoczenia dźwiękiem. Natomiast największe znaczenie miało rozmieszczenie kątowe głośników. Im większe kąty zastosowano, tym słuchacz bardziej odczuwał wrażenie przestrzenności pomieszczenia. Analiza korelacji wykazała, że największy wpływ na poczucie wrażenia przestrzenności mają: późne odbicia boczne oraz pasma częstotliwościowe z zakresu 125 Hz, 250 Hz, 500 Hz i 1000 Hz. Wynik ten oznacza, że wysokie składowe częstotliwości nie pełnią szczególnej roli w zwiększeniu wrażenia przestrzenności pomieszczenia[8]. Należy dodać, że Barron i Marshall w swoich badaniach stwierdzili także, że boczne odbicia od kąta 90° powodują największe przestrzenne wrażenie. Wczesne odbicia, które zostały wytworzone do około 20 ms, znacznie wpływają na zabarwienie widmowe sygnału dźwiękowego. Samo zabarwienie rzutuje także na omawiane wrażenie, jak również na możliwość otaczania dźwiękiem słuchacza. Zabarwienie dotyczy filtracji grzebieniowej, która może zarówno tłumić jedne częstotliwości i wzmacniać inne – w zależności od rodzaju wnętrza sakralnego. Warto zwrócić uwagę, że odbicia (refleksje) powstałe często po 7 ms, wpływają na widmo dźwięku i na filtrację grzebieniową. Dlatego też nie powinny być pomijane przy obliczeniach, ponieważ mogą mieć różną strukturę oddziaływania oraz moc w zależności od rodzaju, wielkości i typu pomieszczenia świątynnego[9].

Wrażenia przestrzenności pomieszczeń spowodowane odbiciami par refleksyjnych (opóźnienia pomiędzy około 5 i 80 ms) są w przybliżeniu stałe. W wyniku tych doświadczeń, Barron i Marshall do pomiaru wrażenia przestrzennego zaproponowali nazwę – boczna frakcja (ang. *lateral fraction – LF*)[10]. Najnowsze badania udowadniają, że odbicia boczne o kącie ok. ± 90° nie są optymalne do tworzenia we wszystkich częstotliwościach wrażenia przestrzenności pomieszczenia. Oznacza to, że kąt ± 90° wpływa na wrażenie przestrzenności pomieszczenia w ściśle określonych pasmach częstotliwości[11]. W takim przypadku dla różnych częstotliwości należałoby wskazać nowe, inne kąty powodujące lepsze wrażenie przestrzenności pomieszczeń sakralnych.

Dźwięk bezpośredni oraz dźwięki pochodzące z odbić są bardzo ważne przy tworzeniu obrazu przestrzennego. W kościołach można dodatkowo zmodyfikować orientację w zlokalizowaniu dochodzenia dźwięku poprzez niewspółosiowość akustyki fizycznej. Dzieje się tak podczas zmiany w umiejscowieniu źródła dźwięku na boczny, przy zastosowaniu systemu nagłaśniającego na kolumnach bocznych pomieszczeń sakralnych, któ-

[8] G. W. Siebein, B. Y. Kinzey, *Recent innovations in acoustical design and research*, w: *Architectural acoustics. Principles and practice*, W. J. Cavanaugh, G. C. Tocci, J. A. Wilkes (red.), Second edition, New York 2010, s. 229-230.

[9] J. Breebaart, Ch. Faller, *Spatial audio processing. MPEG surround and other applications*, New York 2007, s. 39.

[10] J. Meyer, *Acoustic and the performance of music. Manual for acousticians, audio engineers, musicians, architects and musical instrument makers*, Fifth edition, Braunschweig 2009, s. 197-200.

[11] J. Breebaart, Ch. Faller, *Spatial audio processing*..., cyt. wyd., s. 42-43.

rego celem jest nagłośnienie organisty lub kapłana. Dopiero wtedy następuje zamiana dźwięku bezpośredniego, dochodzącego z głośnika oraz wczesnych odbić, które pochodzą z dźwięku generowanego sztucznie. Musimy być świadomi, że sygnał boczny staje się sygnałem głównym, stąd podstawowe źródło dźwięku zmienia swoje położenie, co może być przyczyną zmiany orientacji przestrzennej w budynkach sakralnych bądź jej zaburzeń[12]. Stąd system akustyczny powinien zostać zaprojektowany w taki sposób, żeby nie wprowadzał zniekształceń i anomalii do naturalnego pola akustycznego świątyni. Aby uzyskać wrażenie przestrzenności pomieszczeń sakralnych, należy zmienić pod względem widmowym sygnały docierające do różnych głośników. Zjawisko to można przekształcić; jeżeli w półkolu ułożymy głośniki wewnątrz pomieszczenia i każdy z głośników przetwarzać będzie zmieniony pod względem widmowym sygnał dźwiękowy[13].

Należy zaznaczyć, iż w doznaniu przestrzenności widoczne są ogromne różnice pomiędzy muzyką liturgiczną a komunikatami słownymi. Mowa zachowuje stałe prawidła, jakimi jest głośność, szybkość mówienia (bez względu na różnice językowe) i wysokość głosu – zmiany podanych cech są drobne i nie rzutują w dużym stopniu na wrażenie przestrzenności. Natomiast w przypadku organów ważnym aspektem jest sposób umiejscowienia instrumentu w kościele, a także różnorodność amplitud, barw, wysokości i czasu trwania dźwięków instrumentu. Zmienny i nieustalony charakter muzyki przyczynia się do wielu procesów akustycznych zachodzących w pomieszczeniach sakralnych. W rozumieniu percepcji słuchowej, brzmienie organów jest między innymi uzależnione od pogłosu pomieszczenia i jego czasu trwania. W ten sposób elementy te, nakładając się, tworzą nową jakość całości – w odniesieniu do nowego, wypadkowego brzmienia. Warto wiedzieć, że mowa i dźwięk instrumentu nie są świadomie postrzegane, jako oddzielne, ich oddziaływanie może być bardzo różne, zależne od cech akustycznych pomieszczenia[14].

Kolejnym aspektem, który powinien zostać szerzej omówiony, jest frekwencja i sama obecność wiernych; jak również materiały, z których uszyte są ich ubrania. Czynniki te mają w pomieszczeniu zamkniętym silne działanie akustyczne – liczba osób zmienia proporcjonalnie walory akustyczne. Dlatego też badania prowadzone w tej dziedzinie powinny opierać się na dwóch założeniach[15]. Eksperyment powinien być wykonywany w pomieszczeniu sakralnym, które posiada całe wyposażenie, lecz jest puste, oraz z zapełnieniem około 70% ludzi. Należy dodać, że badania nie przeprowadza się przy 100% frekwencji, ponieważ mogłoby to zafałszować wyniki. Dzięki temu doświadczeniu dowiemy się, jak wierni oddziałują na dźwięk w danym pomieszczeniu; czy ich obecność nie powoduje żadnych anomalii akustycznych, a także czy istnieją jakiekolwiek przesłanki (zauważone w zapełnionym pomieszczeniu) mówiące o złym projekcie architektonicznym.

[12] G. S. Kendall, M. Ardila, *The artistic play of spatial organization: Spatial attributes, scene analysis and auditory spatial schemata*, w: *Computer Music Modeling and retrieval. Sense of sounds*, R. Kronland-Martinet, S. Ystad, K. Jansen (red.), 4th International sympodium, CMMR 2007, Berlin 2008, s. 129.

[13] M. Barron, *Auditorum acoustics and architectural design*, New York 1993, s. 48-50.

[14] G. Ballou, *Handbook for sound engineers*, Fourth edition, Oxford 2008, s. 160-161.

[15] L. Beranek, *Concert halls and opera houses. Music, acoustics and architecture*, New York 2004, s. 15-18.

Pamiętajmy, że powietrze również oddziałuje na akustykę pomieszczeń, ponieważ absorbuje fale dźwiękowe, stąd projektowanie budynków sakralnych powinno opierać się również na wiedzy o przekazywaniu energii w ośrodku sprężystym[16].

Psychoakustyczne postawy a wrażenie przestrzenności pomieszczeń

W swobodnym polu istnieje możliwość binauralnego (dwuusznego) odbierania sygnałów dźwiękowych, które oddziałują na odczucie wrażenia przestrzenności pomieszczenia. Stąd odległość obiektu słuchowego i zmiany w funkcji odległości od źródła powodują zmiany w widmie dźwięku. Zbliżenie do źródła dźwięku, a przez to zmniejszenie odległości powoduje zmianę w zakresie pasm wszystkich częstotliwości ILD. „Mózg konstruuje model przestrzeni na podstawie trzech wyznaczników: stosunku opóźnienia, z jakim sygnał dociera do uszu z punktu znajdującego się w różnych odległościach od nich (ang. *Interaural Time Delay – ITD*); różnicy w głośności między tymi sygnałami (ang. *Interaural Level Distance – ILD*) oraz w tym przypadku najważniejszej – różnicy częstotliwości dźwięku, jaki dociera z różnych kierunków (ang. *Head-Related Transfer Function – HRTF*)"[17]. W omawianym zjawisku duże znaczenie ma również moc sygnału oraz analiza widmowa wysokich częstotliwości, które mogą być częściowo zmieniane przez absorpcję powietrza. Dźwięk bezpośredni dostarcza informację o odległości od źródła dźwięku – najlepiej percypowane są dźwięki naturalne takie jak mowa, które wskazują odległość i położenie źródła dźwięku. Jednak w sytuacjach, gdy słuchacz nie jest przygotowany lub źródło dźwięku nie jest jednorodne, to całkowity poziom dźwięku przy wejściu do uszu nie może być używany do oceny absolutnej odległości. W takiej sytuacji ogólny poziom zapewnia jedynie względne wyznaczenie kierunku dochodzenia dźwięku[18].

Według Griesingera najważniejszymi aspektami związanymi z wrażeniem przestrzenności pomieszczenia są trzy strumienie dźwiękowe dochodzące do słuchacza, które nazwał: ciągłym wrażeniem przestrzennym (ang. *continuous spatial impression – CSI*), wczesnym wrażeniem przestrzennym (ang. *early spatial impression – ESI*), przestrzennym wrażeniem tła (ang. *background spatial impression – BSI*). Dwuuszny system odbioru dźwięku poddawany jest oddziaływaniom przez powyższe strumienie. Oznacza to, że różne kanały (strumienie dźwiękowe, odbicia dźwięku) dochodzące do uszu z różnym opóźnieniem, powodują wytworzenie trójwymiarowego obrazu dźwiękowego, co odpowiada za kreowanie własności dźwięku wywołującego wrażenie przestrzenności pomieszczeń sakralnych[19]. Istnieje jeszcze odrębny podział sygnałów dźwiękowych dotyczący stosun-

[16] L. Beranek, T. J. Mellow, *Acoustics. Sound fields and transducers*, Oxford 2012, s. 472.

[17] Źródło: http://audio.com.pl/pdf/akademia/2003_09_p47.pdf [dostęp: 25 II 2013].

[18] J. Breebaart, Ch. Faller, *Spatial audio processing*..., cyt. wyd., s. 39-40.

[19] F. Rumsey, *Spatial audio*, Oxford 2001, Chapter 3.

ków widmowych pomiędzy kanałami. Dzięki tym relacjom otrzymujemy możliwość odczucia szerszej bazy stereofonicznej bądź otaczania słuchacza dźwiękiem. Cechy sygnałów międzykanałowych to: międzykanałowe różnice czasu (ang. *inlerchannel time difference – ICTD*), międzykanałowe różnice poziomów (ang. *interchannel level difference – ICLD*) oraz spójność międzykanałowa (ang. *interchannel coherence – ICC*)[20]. Mózg człowieka na podstawie różnych danych składa w całość sumę informacji przetwarzanych przez uszy i automatycznie wybiera najważniejsze cechy sygnałów. Różnice spektralne (widmowe) i opóźnieniowe w dochodzeniu fal dźwiękowych do obu uszu powodują tworzenie wrażenia iluzji przestrzennej nazywanej wrażeniem przestrzenności.

Przestrzenne atrybuty dźwiękowe poddane analizie obrazów słuchowych powinny tworzyć jednolitą konstrukcję percepcyjną. Własności te umożliwiają zaobserwowanie przestrzenności w zakresie szerokości i odległości źródła dźwięku. F. Rumsey oddziela atrybuty przestrzenne od własności przestrzennych pomieszczeń[21]. Wrażenie dźwięku trójwymiarowego zależne jest od cech przestrzeni, takich jak: szerokość, odległość, kierunek i głębokość. Wspomnieć należy, że efekt ten proporcjonalny jest do kubatury (generowanie pogłosu), czyli im większe pomieszczenie, tym bardziej widoczny wpływ na odczucie przestrzenności. Wrażenie przestrzenności wnętrz sakralnych rozumiane jest jako doświadczenie otoczenia człowieka dźwiękiem lub wrażenie szerokości obrazu dźwiękowego. Zjawisko to zaistnieć może dzięki kilku różnym źródłom dźwięku ustawionym w różnych miejscach w pomieszczeniu, jak również w wyniku oddziaływania jednego źródła dźwięku poprzez odbicia wczesne i późne[22].

Konkluzje

Wrażenie przestrzenności powstaje w wyniku odbioru i interpretacji dźwięku bezpośredniego i dźwięków odbitych. Odczuwanie przestrzeni przez słuchacza wypływa z odbić dźwięku w zamkniętych pomieszczeniach. Słuch ludzki nie jest w stanie zinterpretować wszystkich odbić wewnątrz danego lokum, natomiast wskazówki te wykorzystywane są podczas procesu tworzenia wrażenia przestrzenności[23].

Warto zwrócić uwagę na rolę pogłosu w kształtowaniu wrażenia przestrzenności pomieszczeń sakralnych. Wrażenie przestrzenności nie zostanie osiągnięte przy udziale samego pogłosu i np. jednego głośnika, z którego dochodzi dźwięk (w tym przypadku czas pogłosu nie ma znaczenia, ponieważ zaistniało jedno źródło dźwięku). Jeżeli dźwięk jest przetwarzany przez kilka głośników, umieszczonych w równych odległościach, lecz w różnych kierunkach, do których dochodzi identyczny sygnał, to wierni również nie odczują

[20] Ch. Faller, *Spatial audio coding...*, cyt. wyd., s. 639.

[21] G. S. Kendall, M. Ardila, *The artistic play...*, cyt. wyd., s. 128.

[22] Tamże, s. 130-132.

[23] M. Barron, *Auditorum acoustics and...*, cyt. wyd., s. 44-47.

efektu przestrzenności dźwięku. Jeśli jednak do głośników zostaną dostarczone sygnały dźwiękowe różniące się widmem, to efekt przestrzenności dźwięku zostanie uzyskany.

Kryteria akustyczne obejmują zarówno aspekty subiektywne, jak i obiektywne. Subiektywne odnoszą się do odczuwanej przez człowieka niemierzalnej w sposób bezpośredni akustycznej przestrzeni i wyrazistości brzmienia. Natomiast obiektywne aspekty podlegają ścisłym badaniom (są mierzalne przez stosowne oprzyrządowanie), które można opisać przy pomocy fizycznego opisu dźwięków i parametrów pola akustycznego. Akustycy i architekci powinni posługiwać się dwoma rodzajami omówionych wyznaczników, ponieważ stosuje się je w zależności od rodzaju i sposobu użytkowania przestrzeni oraz od rodzaju materiałów, z jakich zostało wykonane pomieszczenie. Przypomnieć należy, że kryteria dla mowy, a także dla muzyki liturgicznej występującej w kościele są zupełnie odmienne[24].

Akustyczny projekt wnętrz sakralnych powinien wykorzystywać wszystkie znane procedury poprawiające akustykę danego wnętrza. W takim przypadku stosuje się obiektywne metody i kryteria wraz z subiektywnymi elementami, które im towarzyszą. Powinno się podkreślić, że zadowalające wrażenia akustyczne to zbiór subiektywnych wrażeń i obiektywnych – mierzalnych parametrów pola akustycznego w danej budowli świątynnej[25]. Pomiaru dokonujemy w różnych punktach obiektu sakralnego tak, aby przesunięcie punktów kontrolno-pomiarowych najwierniej odwzorowało odbiór elementów muzycznych czy słownych, wykonywanych zarówno przez kapłana, jak i organistę. Badania mogą również opierać się na cyfrowym, syntetycznym modelowaniu danej przestrzeni w celu uwidocznienia miejsc, w których wrażenie przestrzenności jest najlepsze i najgorsze.

Ważnym aspektem są właściwości odbicia dźwięku bezpośredniego; nie chodzi tutaj wyłącznie o czas dojścia tego dźwięku, lecz o przekształcenie charakterystyki widmowej przy odbiciu od różnych powierzchni. Największe znaczenie mają w przypadku odczucia przestrzenności pomieszczeń dźwięki dochodzące z boków, które wpływają na lateralizację obiektów słuchowych, częściowo pochłaniając i odbijając dźwięk, a w ten sposób zmieniając jego strukturę spektralną[26].

Do zaburzeń wrażenia przestrzenności pomieszczenia zakwalifikować możemy:

– zbyt dużą lub zbyt małą ilość pogłosu,

– zbyt dużą kubaturę,

– nieodpowiedni kształt pomieszczenia oraz układ materiałów pochłaniających i odbijających dźwięk,

– problemy w odczuwaniu przestrzenności pomieszczenia w wybranych punktach (nawet przy prawidłowym rozstawieniu systemu nagłośnieniowego),

---

[24] P. Költzsch, V. Bormann, *Structure generation under subjectivity: Selected examples from acoustics*, w: *Emergence analysis and evolution of structures. Concepts and strategies across disciplines*, K. Lucas, P. Roosen (red.), Heilderberg 2010, s. 244.

[25] Tamże, s. 244-245.

[26] M. Long, *Architectural acoustics*, Amsterdam – Boston 2006, s. 235-239.

– zły odbiór dźwięku mówionego spowodowany nieprawidłową konstrukcją lub zabudową ołtarza,

– nieprawidłowy projekt architektoniczny ścian, podłogi i sufitu,

– niewłaściwe materiały, z których zbudowane są ławki kościelne oraz wpływ wiernych na widmo kształtowania dźwięku,

– chłonność akustyczna pomieszczeń sakralnych,

– stopień rozproszenia energii w polu akustycznym oraz stopień rozproszenia kierunkowego w polu w stanie stacjonarnym,

– zjawisko naturalnego zanikania dźwięku.

Wyodrębnienie atrybutów przestrzennych z innych własności jest szczególnie przydatne przy percepcji źródeł dźwięku dochodzących jednocześnie z różnych stron. Przestrzenna organizacja słuchowa ma pewne ograniczenia, dlatego człowiek może rozróżniać tylko do kilku atrybutów, które tworzą wrażenie przestrzenności[27].

Nie zapominajmy, że istnieje bariera i limitacja spektralna rozdzielczości systemu słuchowego (tzw. pasma krytyczne), których nie można się nauczyć, zmienić lub poszerzyć. Stąd nie zaleca się tworzenia zbyt szerokiej bazy stereofonicznej, gdyż ta nie zostanie prawidłowo zinterpretowana przez mózg ludzki. Ośrodkowe dodawanie różnych widm w mózgu daje świadectwo wrodzonych umiejętnościach człowieka, potrafiącego odseparować różne brzmienia (widma). Każde odbicie (filtracja grzebieniowa) odbierane z opóźnieniem przez lewe i prawe ucho jest przyczyną powstawania wrażenia przestrzeni często zwaną przestrzenią wirtualną[28].

Zakończenie

Wrażenie przestrzenności pomieszczeń w przypadku obiektów sakralnych jest bardzo istotnym elementem. Dzięki prawidłowemu projektowi architektonicznemu pod względem akustycznym wierni odczuwają otoczenie dźwiękiem. Ważnym aspektem jest to, że dźwięk nie jest bardzo głośny, lecz nośny i o wysokim współczynniku zrozumiałości. Właściwości te powodują, że słowa kapłana mogą być prawidłowo rozpoznane i zrozumiane, a śpiew organisty oraz instrument prawidłowo będą wybrzmiewać w całym kościele. Odpowiednie wrażenie przestrzenności pomieszczenia sprawia, że dźwięki są właściwie odbierane i nie zachodzą zaburzenia w lokalizacji ich źródła.

Pojęcie „dobrej akustyki" pomieszczenia, niestety nie istnieje, ponieważ „dobra akustyka" świątyni jest zupełnie inna od akustyki pomieszczenia opery, a ta z kolei całkowicie odmienna od sali kinowej itp. Warto podkreślić, że każdemu pomieszczeniu już u podstaw projektu architektonicznego nadaje się pewne cechy (w tym również cechy akustyczne). Plan budowli uzależniony jest od wielu czynników, w tym również celu powstania

[27] G. S. Kendall, M. Ardila, *The artistic play...*, cyt. wyd., s. 129.

[28] F. Toole, *Sound Reproduction. Loudspeakers and rooms*, Burlington MA 2008, Chapter 9.

danego budynku lub pomieszczenia. Finalny efekt prawidłowego brzmienia jest wynikiem połączenia wszelkich elementów konstrukcyjnych w całość. Niebagatelne jest także samo położenie kościoła[29]. Jeżeli budynek sakralny znajduje się w pobliżu głośnych ulic, powinien zostać zaprojektowany w taki sposób, aby odizolować zewnętrzne zakłócenia. Zapewniając w fazie konstrukcyjnej izolację od dźwięków powietrznych, uderzeniowych oraz przekazywanych przez podłoże, unikniemy drgań i rezonansów wewnętrznych, które mogłyby negatywnie rzutować na akustykę wewnątrz budynku świątynnego[30].

Akustyka wnętrz sakralnych jest bardzo ważna, ponieważ dzięki niej zgromadzeni mogą jednoczyć się we wspólnej modlitwie, a więc osiąga się właściwy cel, dla którego zbudowano tę budowlę. Choć powinniśmy pamiętać o doznaniach słuchowych w świątyniach, często o tym zapominamy. Stwierdzić można zatem, że doznania wizualne zawsze są zachowane, dźwiękowe – niekoniecznie.

Przedstawiona problematyka ma na celu pomoc w uzyskaniu odpowiedniego wrażenia przestrzenności pomieszczeń sakralnych z uwzględnieniem ich podstawowych funkcji. Jest to również próba odpowiedzi na treści problemowe dotyczące częstych zaburzeń wrażenia przestrzenności, na które natykają się architekci i akustycy podczas projektowania i wznoszenia budynków świątynnych oraz na zachodzące zmiany w architekturze i budownictwie sakralnym zaobserwowane w ostatnich latach.

Z całą mocą należy podkreślić rolę akustyki wnętrz sakralnych jako niezbędnego nośnika informacji, a także miejsca *sacrum*, w którym można współuczestniczyć w sposób pełny w uroczystych obrzędach. To właśnie akustyka pozwala na zapewnienie wrażenia przestrzenności pomieszczeń, co wpływa na właściwą lokalizację i interpretację kierunku dochodzenia słów kapłana, brzmienia instrumentu i śpiewu organisty podczas liturgii i nabożeństw.

Adam Rosiński – ACOUSTICS OF SACRED INTERIORS AND THE IMPRESSION OF SPATIAL CHARACTER OF THE ROOM

The acoustics of sacred rooms is a substantial factor, which is often belittled by architects. Architectonic designing of a sanctuary building ought to be based on consultation pertained to acoustics of each sacred building. The author of the following publication, perceiving many acoustic discrepancies concerning sacred interiors, sets himself an aim: to present general acoustic problems relative to the crucial acoustic parameter – spatial impression. The following parameter resulting from the improper architectonic project poses a serious acoustic problem. It causes disturbance in the comprehension of priests words and anomalies concerning resounding of liturgical music. The topic of this article connects knowledge of specialized disciplines, which thorough understanding expands versatility and skill of architects, acousticians and clerics, not to mention the better results in improvement of sacred interior's acoustics.

[29] L. Beranek, *Concert halls and...*, cyt. wyd., s. 1-3.

[30] J. P. Talbot, *Base isolation of buildings for control of Ground-borne Vibration*, w: *Handbook of noise and vibration control*, M. J. Crocker (red.), New york 2007, s. 1470-1478.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

Anna Peck
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Politologii

Od eugeniki do fundamentalizmu: geneza transformacji polityki i religii na przykładzie Lynchburgu

Uwagi wstępne

Problematyka genezy zjawiska fundamentalizmu religijnego, w tym także amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego, zajmuje uwagę badaczy od czasu, gdy nurt ten zaczął zdobywać popularność i odgrywać istotną rolę w życiu politycznym. Począwszy od lat 80. XX wieku nieustannie podejmowane są próby określenia charakteru tego globalnego zjawiska. Pojawiające się modele religioznawcze, socjologiczne, psychologiczne czy politologiczne, z reguły bazują albo na prezentacji dychotomicznej, zawierającej zarówno uproszczenia kognitywne, jak i elementy wartościujące, albo koncentrując się na jednym z elementów genezy.

Przykład uproszczonego stylu wyjaśniającego stanowią prezentacje fundamentalizmu protestanckiego zapoczątkowane w okresie słynnego procesu Scopes'a z 1925 roku. Opierając się na zasadzie przeciwstawień, posługują się prezentacją zderzenia liberalnych, postępowych wartości zurbanizowanego, nowoczesnego społeczeństwa z małomiasteczkowym i rolniczym tradycjonalizmem, ignorancją, czy intelektualnym lenistwem. Dychotomiczne zestawienia kategorii takich, jak miejskie-wiejskie, postępowe-zacofane, wykształcone-niewykształcone, naukowe-religijne wymagają jednakże głębszej refleksji oraz proponowanej przeze mnie reewaluacji. Podstawowym problemem jest tutaj symplicyzm dychotomicznych ekstremizmów oraz konieczność przeprowadzenia dalszych pogłębionych badań nad istotą zjawiska[1].

Jedną z proponowanych przez badaczy fundamentalizmu tez wyjaśniających genezę zjawiska dotyczy kwestii zderzenia na linii centrum-prowincja, czyli wartości reprezentowanych przez wykształcone, zurbanizowane, liberalnego centrum oraz charakteryzu-

[1] Proponowane przemyślenia i reewaluacje dyskutowałam w: A. Peck, *Juxtaposing right and wrong: presentations and interpretation of American Protestant Fundamentalism*, „Universitas Gedanensis", 2012, nr 43-44, s. 41-56.

jącej się zacofaniem i konserwatyzmem prowincji. Takie wyjaśnienie oferował m.in. francuski politolog Gilles Kepel, autor znanej i tłumaczonej na wiele języków książki, poświęconej zjawisku powrotu religii tradycji abrahamowych do życia politycznego[2]. Tytułowa w polskim tłumaczeniu „zemsta Boga", która w oryginalnej wersji, z użyciem słowa „rewanż" ma inne zabarwienie znaczeniowe, oznaczała tutaj społeczną odpowiedź na post-oświeceniowy sekularyzm poprzez szeroko rozumiane odrodzenie religijne w judaizmie, chrześcijaństwie oraz islamie. Kepel wyjaśniał źródła zaistniałego kryzysu nowoczesności, przy zastosowaniu pojęć Durkheimowskich: „we wszystkich przypadkach ruchy odnowy religijnej zarzucają społeczeństwu fragmentaryzację, anomię, brak wspólnego projektu, z którym można by się identyfikować"[3].

We wstępie do polskiej edycji, C. Michalski, określił opisywany przez Kepela konflikt nie tylko jako „polityczny konflikt między religią a zsekularyzowaną nowoczesnością, konflikt, który podporządkował sobie wszystkie wcześniejsze spory i napięcia polityczne (albo przynajmniej posłużył do ich nowej artykulacji)" ale także jako „resentyment ludu wobec elit, walkę o emancypację społeczną i narodową, a wreszcie napięcie pomiędzy peryferiami i zachodnim centrum nieodłącznie towarzyszącej globalizacji"[4]. Założeniem Kepela wydaje się być permanentne podkreślanie peryferialności zjawisk fundamentalistycznych; ta właśnie teza rzutowała na modelowo uproszczony sposób rozumienia i prezentacji złożonego fenomenonu amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego.

Podążając tym tokiem rozumowania, Kepel wybrał na symbol prowincjonalności nurtu siedzibę jednego z liderów tego nurtu, Rev. J. Falwell'a. W takim kontekście Lynchburg w stanie Wirginia pojawiło się w tekście jako małe, senne, prowincjonalne miasteczko tradycyjnie i stereotypowo rozumianego Południa, zaniedbanego cywilizacyjnie i edukacyjnie. Dopiero ideologia protestanckiego fundamentalizmu uczyniła z niego ważny punkt na mapie Stanów Zjednoczonych, a założony tutaj przez Falwell'a w 1970 roku Liberty University, którego odwiedzenie stało się warunkiem sine qua non dla każdego republikańskiego kandydata w wyborach prezydenckich. W niniejszym artykule stawiam pytania: Czy takie kontrastowe przedstawienia Lynchburga jest słuszne? Czy odpowiada rzeczywistości historycznej i społecznej, czy jest raczej uproszczeniem kognitywnym, stereotypem, mającym potwierdzać aprioryczne tezy? Czy genezę amerykańskiego fundamentalizmu można w wiarogodny sposób przedstawiać jako dychotomicznego w swej naturze konfliktu centrum i prowincji? A jeżeli zastosowana przez Kepela konstrukcja kognitywna nie znajduje potwierdzenia, jakie inne elementy wpłynęły na szczególną rolę tego miasta w dziejach amerykańskiego fundamentalizmu?

---

[2] G. Kepel, *Zemsta Boga: Religijna rekonkwista świata*, A. Adamczak (tłum.), C. Michalski (*Wstęp*), A. Bielik-Robson (*Posłowie*), Warszawa 2010. W polskim tłumaczeniu oryginalny „rewanż" został zastąpiony słowem „zemsta", który ma inne zabarwienie i znaczenie. Oryginalny tytuł: *Revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, pierwsze wydanie w Paryżu w 1991; tłumaczenie angielskie: *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Pennsylvania 1994.

[3] G. Kepel, *Zemsta Boga: Religijna rekonkwista świata*, cyt. wyd., s. 37.

[4] C. Michalski, *Reportaż z pola walki*, w: tamże, s. 5, 9.

W niniejszym artykule prezentowane i dyskutowane są dwie kwestie. Pierwszą stanowić będzie polemika z tezą prowincjonalności i zacofania, jako bastionu tradycjonalizmu i religijnego fundamentalizmu; wizja zaniedbanego miasteczka o populacji bez wykształcenia i perspektyw, rozmijała się z rzeczywistością Lynchburga, miasta, o skomplikowanej historii, sytuacji społeczno-ekonomicznej, w którym działało aż pięć uczelni-college'ów, w tym nowatorskich na przełomie XIX i XX wieku, kształcących także kobiety. Życie intelektualne i edukacja nie rozpoczęły się dopiero w momencie założenia przez Falwell'a Liberty University. Złożona sytuacja materialna i struktura społeczna mieszkańców nie pozwala na generalizowanie i oferowanie stereotypów.

Druga dyskutowana tutaj kwestia dotyczy propozycji nowego spojrzenia na genezę amerykańskiego fundamentalizmu, właśnie na przykładzie historii Lynchburga. Miasto to przeżywało w dwudziestym wieku proces niezauważanej dotychczas lub niedocenianej transformacji od funkcjonowania jako centrum eugenicznego, mającym kreować nowoczesne, ulepszone biologicznie, intelektualnie i moralnie społeczeństwo ludzkie, po centrum religijnego tradycjonalizmu opierającego się na Biblii i ruchu fundamentalistycznego. Proces tej transformacji stanowi znakomity przykład rozczarowania nowoczesnością. Prycypia naukowe, a dziś określane jako pseudonaukowe proponowane były, propagowane, a w końcu narzucane w brutalny sposób, przy użyciu przymusu ze strony aparatu państwowego. Bezpośrednie doświadczenie tak interpretowanego postępu, mającego kierować życiem społecznym i indywidualnym, stanowić musiało traumatyczne doświadczenie. W tym kontekście zwrot w kierunku fundamentalizmu, odrzucenie swoiście rozumianego „naukowego racjonalizmu", poszukiwania odpowiedzi na pytanie egzystencjalne, moralne i polityczne w religii wydaje się być działaniami logicznymi i uzasadnionymi.

Prowincjonalne miasto w stanie Wirginia?

Gilles Kepel, powołując się w dość swobodny sposób na dziennikarską publikację F. Fitzgerald[5], charakteryzował Lynchburg jako małe miasteczko „położone w samym sercu rolniczej Wirginii", które w latach 60. stało się ucieleśnieniem przemian, które pchnęły „zacofaną i zmarginalizowaną kulturę Południa ku postindustrialnej nowoczesności"[6]. Zasugerowany schemat kognitywny przywołuje charakterystyczne obrazy literackie i filmowe, na czele z sytuacjami upośledzonego ekonomicznie i społecznie, zaniedbanego ekonomicznie i edukacyjnie Południa z powieści Erskine Caldwell'a czy arcydzieło filmowe, zdobywca kilku Oskarów „Forrest Gump". Bardzo malowniczy i sugestywny stereotyp, pasujący do przyjętej tezy, mijał się jednak z rzeczywistością w wypadku Lynchburga.

Frances Fitzgerald (oryginalna pisowania: Fitz Gerald), laureatka nagrody Pulitzera, na którą powoływał się Kepel, zastanawiając się w połowie lat 80. nad amerykańskim fe-

[5] F. Fitzgerald, *Cities on a hill: a journey through contemporary American cultures*, New York 1986.

[6] G. Kepel, *Zemsta Boga: Religijna rekonkwista świata*, cyt. wyd., s. 189.

nomenonem fundamentalizmu protestanckiego, poczucia ekscepcjonalizmu i posiadania specjalnego miejsca w Boskich planach zbawczych, szukała przyczyn skutecznego zaangażowania politycznego tych nurtów. Jeden z rozdziałów swej książki poświęciła Lynchburgowi, wychodząc jednakże poza uproszczoną prezentację „miasteczka-symbolu", który zaistniał wyłącznie dzięki działalności Rev. Jerry Falwell'a. Autorka nakreśliła wszechstronny obraz sytuacji gospodarczej, społecznej, kulturalnej. U Fitzgerald, Lynchburg nie był bynajmniej prowincjonalny, posiadał zróżnicowaną strukturę ekonomiczną, fabryki należące do dużych korporacji oraz ponad dwieście drobnych zakładów przemysłowych, które umożliwiały przetrwanie spadków koniunktury czy kryzysów[7].

Miasto europejskich osadników na indiańskich terenach kolonialnej Wiginii, powstałe w drugiej połowie XVIII wieku, zawdzięczało swoją nazwę kwakrowi Johnowi Lynch[8]. Odwiedzane było przez jednego z twórców Stanów Zjednoczonych i prezydenta Thomasa Jeffersona, który miał jedną z posiadłości w pobliżu miasta. Rozwój produkcji przemysłowej i połączenia kolejowe wpływały na rozwój w XIX wieku. W okresie amerykańskiej wojny domowej (w tradycji polskiej historiografii nazywanej „wojną secesyjną") Lynchburg, jako miasto Południowej Wirginii, stanowił bazę zaopatrzeniową dla armii konfederackiej, pełniąc przejściowo siedzibę władz Konfederacji. Przegrana Południa tylko na krótko odbiła się na sytuacji region.

Zachowany i opublikowany materiał ikonograficzny z ostatnich dziesięcioleci XIX wieku i pierwszej połowy XX wieku pokazuje bardzo interesujące miasto. Kolekcja pocztówek, zaprezentowana przez Jacka M. Jones'a ilustruje rozwój przemysłowego miasta z nowoczesnymi mostami i wiaduktami zbudowanymi poprzez James River, centrum z tramwajami, jeżdżącymi już w 1915 roku i wieloma samochodami[9], masywną modernistyczną architekturą, taką jak The Peoples National Bank oraz Allied Arts Buildings[10], neoklasyczny budynek biblioteki miejskiej, Jones Memorial Library, budynek opery o nazwie Academy of Music, malownicze miejskie parki, kilkanaście dużych kościołów baptystycznych, prezbiteriańskich, metodystycznych, gmach sądu. Nie zabrakło, podobnie jak i w innych miastach Południa, pomnika bohaterskich żołnierzy Konfederacji.

Pocztówki z dwóch pierwszych dziesięcioleci XX wieku pokazują także dzielnice mieszkalne, od wspaniałych rezydencji najzamożniejszych po dzielnice robotnicze[11]. Do-

[7] F. Fitzgerald, *Cities on a hill: a journey through contemporary American cultures*, cyt. wyd., s. 132: Lynchburg, „not wholly provincial. Several large American corporations have plants in Lynchburg, and its nearly two hundred small factories turn out a great variety of goods, including paper products, medical supplies, children's clothing, and shoes. Because of the diversity of its manufactures, business journals sometimes use it for a Middletown or a model of the national economy as a whole".

[8] D. Laurant, *Remembering Lynchburg and Central Virginia: Articles from the News & Advance*, Charleston 2005, s. 17-19.

[9] J. M. Jones, *Early picture postcards of Lynchburg, Virginia and other images*, Lynchburg 2006, s. 3 (720 Court St., Lynchburg 24504): „Rivermont Bridge and D. Street Viaduct 1915".

[10] Tamże, s. 10, 12.

[11] Tamże, s. 38; a picture from 1912: Confederate Monument, Court House and First Presbyterian Church; s. 16-23: e.g. shoe, textile-cotton factories; s. 63-66: Miller and Rivermont parks.

rothy T. Potter and Clifton W. Potter, Jr. zaoferowali narracyjny oraz fotograficzny spacer po reprezentacyjnych dzielnicach i ulicach, opisując architekturę, dekoracje, dzieje prominentnych mieszkańców[12]. Dokumentacja fotograficzna, zaprezentowana przez Jamesa M. Elson'a, pokazuje wnętrza fabryk oraz pracujących tam robotników obojga płci, ubogie, ale schludne dzielnice robotnicze oraz dumną informację, że miejscowa fabryka włókiennicza zapewniała nie tylko domy w niedalekiej okolicy, ale także żłobek i przedszkole dla dzieci pracujących matek[13].

Tradycja kwakrów, czyli Religijnego Towarzystwa Przyjaciół, wpłynęła na edukacyjne oblicze Lynchburga. Kwakrzy nie tylko dbali o rozwój szkolnictwa wszystkich szczebli, ale także propagowali edukację kobiet. Istniejący przez ponad sto lat Randolph Macon Women's College, prywatna uczelnia metodystyczna o charakterze ekumenicznym, założony został w 1891 roku, a rozpoczął działalność z 36 studentkami i 12 profesorami w 1983. Zdobył prestiżową pozycję wśród college'ów Południa z akredytacją, dają. Na przełomie XIX i XX wieku idea kształcenia uniwersyteckiego kobiet postrzegana była często jako niebezpieczna, Lynchburg stawał się więc jednym z pionierów amerykańskiego Południa. Pierwszy koedukacyjny The Virginia Christian College (dzisiaj nosi nazwę Lynchburg College) rozpoczął kształcenie w 1903 roku[14]. W obu wypadkach zachowany materiał ikonograficzny pokazuje dobrze zaprojektowane, okazałe i zadbane campus'y. Zachowane zdjęcia pokazują studentkę, przygotowującą się do gry w tenisa w 1902 roku, nowo zbudowane na początku stulecia męskie i żeńskie akademiki.

W Lynchburgu działały także inne uczelnie: wyższą uczelnię ekonomiczną, Piedmont Business College, którego księga pamiątkowa wydana została w 1907 roku[15]; oraz, jak przystało na tradycyjne Południe, przestrzegające zasad segregacji rasowej, afro-amerykańska społeczność posiadała własną szkołę średnią, Dunbar High School oraz uczelnię przygotowującą czarnych duchownych i nauczycieli, the Virginia Seminary and College[16].

Niewątpliwie istotną rolę odgrywała rozwinięta w Lynchburgu służba zdrowia. Zdjęcia i pocztówki w lat 20. i 30. XX wieku pokazują nowoczesne budynki szpitalne: the Marshall Lodge Memorial Hospital, New City Hospital, Baptist Hospital, Guggenheimer Memorial Children's Hospital[17], a w końcu także zespół, który zdobył światową, choć niechlubną sławę, najczęściej pomijana w pracach, dotyczących miasta: Virginia State Epileptic and Feeble-Minded Colony[18].

---

[12] D. T. Potter, C. W. Potter Jr., *Lynchburg: „the most interesting spot"*, Lynchburg 1976, s. 95-104.

[13] J. M. Elson, *Lynchburg, Virginia: the first two hundred years, 1786-1986*, Lynchburg 2004, s. 261: „in the early twentieth century, the Cotton Mill, with worker housing close by, provided a day care program that many working mothers today might envy".

[14] J. M. Jones, *Early picture postcards of Lynchburg, Virginia and other images*, cyt. wyd., s. 46; J. M. Elson, *Lynchburg, Virginia: the first two hundred years, 1786-1986*, cyt. wyd., s. 250-254.

[15] *Piedmont Business College*, Lynchburg 1907.

[16] J. M. Elson, *Lynchburg, Virginia: the first two hundred years, 1786-1986*, cyt. wyd., s. 301-303.

[17] Max Guggenheimer (1842-1912), an immigrant from Bavaria, settled in Lynchburg in 1859. He belonged to the Jewish Community of Lynchburg. Zob. tamże, s. 263-266.

[18] J. M. Jones, *Early picture postcards of Lynchburg, Virginia and other images*, cyt. wyd., s. 54-56.

Centrum eugeniczne

Analiza kilkunastu publikacji, dotyczących dziejów Lynchburga, szczególnie autorów emocjonalnie związanych z historią i tradycją miasta, uwagę zwraca fakt, że zaskakująco rzadko pojawiają się tam informacje, czy nawet wzmianki, dotyczące Virginia State Epileptic and Feebleminded Colony, czyli Kolonia dla Epileptyków i Niedorozwiniętych Stanu Wirginia. Kolonia powstała w roku 1910 początkowo jako miejsce odosobnienia dla osób chorych na epilepsję, a w kilka lat później w 1914 roku, na wniosek ówczesnego superintendenta, Albert Priddy, dodano do nazwy i kompetencji zakładu osoby o różnego rodzaju niedorozwoju umysłowego. Kolonia odegrała kluczową rolę w dziejach amerykańskiego ruchu eugenicznego. Przeszła do historii z bardzo złą sławą, stając się symbolem prawnej i państwowej przemocy nad słabszymi. W 1940 roku nazwa została zmieniona na Lynchburg State Colony, a dopiero w 1954 roku, gdy rodził się tu ruch fundamentalistyczny, na Lynchburg Training School and Hospital (Szpital i Centrum Szkoleniowe).

Historycy nauki, zajmujący się zagadnieniami eugeniki, tacy jak Daniel J. Kevles czy Richard Allan Soloway, określali ją jako formę modernistycznej wiary religijnej, zmierzającej do zdobywania szerokich kręgów „wyznawców", popularyzacji swoich wierzeń, stworzenia struktur organizacyjnych i wpływania na istniejące systemy polityczno-prawne. Kevles, na przykład, podkreślając takie konotacje religijne, określił inicjatora ruchu eugenicznego, Sir Francis Galtona jako twórcę nowej wiary („*Founder of the Faith*"), entuzjastycznego amerykańskiego propagatora eugeniki, Charlesa Davenporta, nazwał promotorem Nabożeństwa do Wspaniałej Koncepcji („*Worship of Great Concept*"), a z kolei fascynacje matematyka z University of London, Karla Pearsona, nazwał kultem świętej biometryki („*Saint Biometrika*")[19]. Powtarzające się określenia „sekularna religia" czy „modernistyczna religia" mają kluczowe znaczenie w rozumieniu rozwoju sytuacji w Lynchburgu oraz genezy fundamentalizmu.

Jednym z podstawowych problemów eugeniki pierwszej połowy XX wieku był brak precyzji stosowanej terminologii, błędne lub nieprecyzyjne rozumienie metod pomiarowych oraz szerokie, daleko wykraczające poza badania naukowe teorie i interpretacje, formułowane bez naukowych podstaw. Obok kontrowersyjnych i poddawanych głębokiej krytyce przez psychologów tego okresu definicji inteligencji, niedorozwoju umysłowego, znalazł się słynny w permanentnie nadużywany iloraz inteligencji i metody jego mierzenia, tzw. Binet-Simon I.Q., czyli test IQ (Intelligence Quotient, w tłumaczeniu polskim II, czyli Iloraz Inteligencji)[20]. Naukowe próby precyzyjnego testowania oraz wyliczenia po-

[19] D. J. Kevles, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Berkeley 1986, s. 3, 20, 41, 57, 102; R. A. Soloway, *Perfecting the Imperfect: The Eugenic Foundations of Genetic Engineering. Lecture at the University of North Carolina at Chapel Hill*, October 2, (b.r.m.) 2005, s. 15-16; A. Peck, *Eugenika w tradycji europejskiej i amerykańskiej: postmodernistyczna debata nad wartościami modernistycznymi*, w: *Europa wspólnych wartości*, Z. Drozdowicz, M. Iwaszkiewicz (red.), Poznań 2006, s. 81-91.

[20] P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1997, s. 428-432; R. Gerrig, Ph. Zimbardo, *Psychology and Life*, Sixteenth Edition, Boston 2002, s. 296-310.

siadanego potencjału intektualnego obarczone były uprzedzeniami rasowymi, etnicznymi i klasowymi, co prowadziło do pomyłek lub celowych błędów interpretacyjnych.

Istotnym problemem było szerokie i równie kontrowersyjne rozumienie pojęcia „inteligencja" lub jej braków. Życie w „uporczywej biedzie materialnej", zwłaszcza jeżeli dana osoba, rodzina czy społeczność doznawała problemów materialnych przez długi czas, traktowane była przez eugenistów jako ewidentny wyróżnik niskiej inteligencji. Podczas, gdy ubóstwo uważane było za symptom niskiej inteligencji oraz rezultat życiowej niezaradności, zamożność traktowana była wręcz przeciwnie, jako wyróżnik umiejętnego przystosowania się do zmieniających się warunków, przeciwstawiania się spotykanym porażkom i problemom życiowym, dowodem bystrości umysłu, inwencji, pomysłowości. Eugenicy posługiwali się także kategorią „upośledzenia moralnego", które prowadzi do zachowań antyspołecznych czy kryminalnych, szkodliwego społecznie i moralnie promiskuityzmu czy alkoholizmu.

Wyznacznikiem wysokiej i pożądanej społecznie inteligencji miały być cechy, takie jak pracowitość, zaradność, szacunek wobec prawa, norm i wartości społeczno-religijnych, wysokich standardów moralnych itd. Osoby, łamiący prawo, szczególnie recydywiści albo ignorujące przyjęte i powszechnie uznane normy społeczne postrzegane były jako patologiczne. Do takich patologii zaliczano posiadanie nieślubnych dzieci, a osoby, łamiące obowiązujące zasady społeczne, powinny być nie tylko izolowane w zakładach karnych, ale także pozbawione praw prokreacji.

Przyjmowane tezy o biologicznych, czy genetycznych uwarunkowaniach zachowań spotykały się z ostrą krytyką psychologii behawioralnej, podkreślającej decydujący wpływ środowiska na rozwój człowieka. Jednakże tendencje eugeniczne znacznie wpływały na nastroje społeczne, decyzje sądów oraz posunięcia polityczne. Argumentacja eugeniczna pojawiała się nieustannie podczas debat politycznych; obejmowała też temat zagrożenia zdrowia społecznego poprzez napływ „podrzędnej genetycznie" imigracji z krajów Europy wschodniej i południowej, prowadząc do ograniczeń prawnych imigracyjnych.

Teorie eugeniczne, uznane z punktu widzenia współczesnej nauki, zwłaszcza genetyki neurologii biologicznej i kognitywnej oraz psychologii, określane są jako pseudonaukowe. Wczesny i bardzo niedoskonały tych dyscyplin opierał się bardziej na spekulacjach niż badaniach naukowych czy empirycznej wiedzy medycznej. Z typową dla modernizmu bezwzględną pewnością forsowała swe teorie jako naukowe, wywierając wpływ na kształtowanie nowego, „naukowego" prawodawstwa amerykańskiego. W konsekwencji, poprzez instytucje prawne, użycie sił policji i służb medycznych, kolejne stany wprowadzały system izolacji i sterylizacji osób, uznanych za „niepełnowartościowe" fizycznie, psychicznie, moralnie.

W sensie prawnym przełomowe znaczenie miała sprawa z Lynchburga, nr 274 U.S. 200, dyskutowaną w 1927 roku, rozpatrywana przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. Popularnie nazywana była sprawą „Buck versus Bell" od nazwisk głównych adwersarzy: C. Buck, młodej dziewczyny przeznaczonej do sterylizacji podopiecznej w lynchburskiej instytucji, oraz Johna Hendrena Bella, zarządzającego tą instytucją. Sprawa poja-

wiła się w 1924 roku, gdy w instytucji w Lynchburgu znalazła się wówczas 18-letnia dziewczyna, Carrie Buck. Podstawowym zarzutem był fakt, iż została ona zgwałcona, w wyniku czego zaszła w ciążę. W tym czasie nie tylko opinia społeczna potępiała z reguły kobietę-ofiarę gwałtu, ale zwolennicy eugeniki widzieli w tej sytuacji przykład sprowokowanego promiskuityzmu. W wypadku Carrie Buck fakt, że ona sama była także nieślubnym dzieckiem, użyty został jako argument o dziedziczności proiskuityzmu, antyspołecznych zachowań i łamania norm moralnych, czyli niskiego poziomu inteligencji.

Argumentem koronnym w orzeczeniu lekarskim i sprawie sądowej były przeprowadzone w lynchburskiej kolonii badania inteligencji, wspomniany wyżej tzw. Binet-Simon I.Q. test. Przeprowadzający badania psycholog zinterpretował wyniki na niekorzyść dziewczyny. Konkludował, że wykazały one, że C. Buck była upośledzona intelektualnie oraz niedorozwinięta emocjonalnie, a jej poziom rozwoju odpowiadał poziomowi 9-letniego dziecka. Dodatkowym, równie budzącym zastrzeżenia, pozornie naukowym argumentem stał się wywiad środowiskowy. Przeprowadzony przez personel lynchburskiego ośrodka, stwierdził, że matka dziewczyny wykazywała jeszcze głębszy poziom upośledzenia.

Pracownicy lynchburskiej Virginia State Epileptic and Feebleminded Colony konkludowali więc, że niski poziom inteligencji i wszystkie stąd wynikające deficytowe zachowania muszą mieć podłoże biologiczne, wynikać z genetycznie przekazanych wadliwych cech. Dla potwierdzenie tej tezy posłużyli się niedopuszalną według współczesnych standardów mistyfikacją testu I.Q. Stwierdzili mianowicie, że badania wykazały jednoznacznie i zgodnie z przewidywaniami, że urodzona przez Carrie Buck dziewczynka już w wieku niemowlęcym posiadała cechy niedorozwoju intelektualnego.

Pseudonaukowe, ale spopularyzowane medialnie uznanie niemowlęcia za osobnika z niskim I.O. dawało koronny argument zwolennikom eugeniki, że w takich wypadkach „rozwiązłe zachowanie" stanowi i stanowić będzie w przyszłości problem dziedziczny. Tak więc Carrie Buck miała zostać poddana obowiązkowej sterylizacji, z dwóch powiązanych ze sobą powodów: po pierwsze, ponieważ wyniki testów I.Q. oraz naukowcy-specjaliści po powierzchownych oględzinach stwierdzali dziedziczne upośledzenie; po drugie, ponieważ eugenicy wierzyli w biologiczne dziedziczenie antyspołecznych zachowań, w tym wypadku „złego charakteru moralnego", czyli „moralnej przestępczości" (*moral delinquency*). Ten drugi zarzut wynikał z faktu, że dziewczyna padła ofiarą gwałtu, urodziła nieślubne dziecko, co w oczywisty sposób kwalifikowało ją jako „kobietę upadłą", pomimo, że to nie ona popełniła przestępstwo[21].

Podczas rozprawy sądowej, która zdecydować miała o sterylizacji młodej kobiety, argumentacja strony wnoszącej sprawę koncentrowała się na kwestii dziedziczności upośledzeń czy raczej niedorozwoju psychicznego. W podtekście jednakże nieustannie pojawiała się kwestii doskonalenia rasy poprzez eliminowanie elementów niepożądanych.

[21] Już wcześniej, w 1896 roku stan Connecticut wprowadził prawo, zakazujące zawierania związków małżeńskich (jak też wszelkich stosunków pozamałżeńskich) kobietom, uznanym za eugenicznie „niewartościowe" do wieku 45 lat. Prawo określało też karę za złamanie tego prawa – 3 lata więzienia.

Rodzina Buck, jako przedstawiciele rolniczego, ubogiego Południa, przedstawiona została, jako społecznie i rasowo bezwartościowej („*shiftless, ignorant, and worthless class of anti-social whites in the South*")[22]. Dr John H. Bell, następca dr Alberta Priddy, kolejny zwierzchnik (superintendent) instytucji w Lynchburgu, argumentował, że w imię postępu należy stosować wiedzę naukową w modyfikowaniu społeczeństwa oraz jednostek.

W konsekwencji zastosowania argumentacji naukowej, czy raczej zgodniej z ówczesnym rozumieniem nauki, postępowi sędziowie amerykańskiego Sądu Najwyższego większością głosów uznali zasadność przymusowej sterylizacji Carrie Buck, a za nią innych osób, za zgodną z prawem i nie naruszającą praw osoby sterylizowanej. Decyzja w sprawie „Buck versus Bell" z 1927 roku – jak podkreślałam w moich wcześniejszych publikacjach – stanowiła punkt kulminacyjny wieloletnich i usilnych zabiegów entuzjastów eugenicznych dla prawnego usankcjonowania proponowanych przez siebie praktyk. Legalizacja sterylizacji wynikała bezpośrednio z dominujących wówczas poglądów tzw. ery progresywnej w historii Stanów Zjednoczonych[23].

Rewizja ideologii eugenicznej

Kolonia, która zdobyła tak ponurą sławę, znajdowała się w Lynchburgu, tym samym mieście, które kilka dekad później stało się centrum protestanckiego fundamentalizmu Jerry'ego Falwella. Instytucja postrzegana była przez inicjatorów amerykańskiej eugeniki jako wzorcowa. W imię separacji 'słabych elementów społecznych', poprawiania jakości rasowej społeczeństwa amerykańskiego, stosowali tam obowiązkową sterylizację wszystkich pacjentów oraz rezydentów. Pracowali tam wykwalifikowany personel medyczny, kształcony w uczelniach Lynchburga oraz mieszkający w tym mieście. Jaka była ich percepcja z perspektywy czasu i narastającej krytycznej refleksji?

Prowadzone współcześnie badania nad problematyką bioetyki zmieniają nie tylko rozumienie, ale i ewaluację działań eugeników. Kennedy School of Ethics przy Georgetown University w Washingtonie D.C. przygotował program, curriculum kursu bioetyki dla studentów poziomu high-school. Zawiera rozdział, dotyczący specyficznie organizacji i praktykom medycznym w Virginia State Epileptic Colony and Lynchburg State Colony for Epileptics and Feeble-Minded, z dosłownym opisem procedur sterylizacyjnych[24]. Z kolei The Claude Moore Health Science Library, Historic Collection Department znajdującego się w Charlottesville, a założonego przez Thomasa Jeffersona University of Virginia, zorganizowała wystawę, zatytułowaną „Eugenics"[25]. Zgromadzona dokumentacja

[22] *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, K. L. Hall (red.), Oxford 1992, s. 98.

[23] A. Peck, *W poszukiwaniu tożsamości. Rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych*, Kraków 2007, s. 40-52.

[24] Za: http://highschoolbioethics.georgetown.edu/units/cases/unit4_2.html: „The procedures were fairly straightforward-for men, vasectomy (cutting and removal of a portion of the vas deferens) and for women, salpingectomy (cutting and tying off the Fallopian tubes)".

[25] Za: http://www.hsl.virginia.edu/historical/eugenics/3-buckvbell.cfm

fotograficzna koncentruje się nie tylko na sprawie, ale przede wszystkim osobie Carrie Buck, przywracając godność i dobre imię tej kobiecie.

W wyniku współczesnych badań ustalono, że w stanie Wirginia, w wyniku wprowadzenia i stosowania prawa eugenicznego od 1924 do 1979 roku wysterylizowanych zostało 7325 osób, z czego 62% stanowiły kobiety[26]. Analizowane przypadki potwierdzają wcześniejsze hipotezy, sugerujące, iż często faktyczną przyczyną sterylizacji była chęć uniknięcia skandalu, tzw. dobrego imienia rodziny, czy uniknięcia niepożądanego ze względów społecznych, towarzyskich małżeństwa. Ofiarami padały kobiety z Lynchburga i okolic; decyzje podejmowali inni obywatele miasta, często ze stopniami i tytułami naukowymi.

Religijność Lynchburga

Poprzez cały wiek XIX, miasto nie słynęło ze szczególnej gorliwości religijnej, pomimo funkcjonowania wielu kościołów i wspólnot różnych denominacji chrześcijańskich. Na początku lat 20. XX wieku, według miejscowej gazety „The News", miasto liczyło 30,188 mieszkańców, a posiadało wówczas pięćdziesiąt kościołów, co oznaczało, że jeden kościół przypadał statystycznie na 603.7 obywateli miasta[27]. Pomimo formalnej przynależności organizacyjnej, mieszkańcy nie wykazywali większego zainteresowania ruchami rewitalistycznymi.

Giles Kepel, kreśląc biografię J. Falwell'a, zwracał uwagę na fakt, że pochodził z rodziny, „która nie słynęła ze szczególnej żarliwości religijnej"[28]. Agresja w życiu rodzinnym, ubóstwo oraz alkoholizm doprowadziły w pokoleniu jego ojca do bratobójstwa. Zainteresowanie religią i nawrócenie Jerry Falwell'a nastąpiło, według oficjalnych wersji, dopiero w latach 50., kiedy postanowił zostać pastorem. Według Kepela, Falwell, obdarzony zdolnościami organizacyjnymi i rzadkim talentem wprzęgania najnowocześniejszych technik medialnych, w służbę kaznodziejską zdołał w ciągu roku zwiększyć liczbę kongregacji"[29].

Jednakże pamiętanym wydarzeniem było zorganizowanie w 1922 roku sześciotygodniowych rekolekcji przez popularnego ewangelistę z Chicago, Williama Ashley „Billy" Sunday'a i jego zespołu. Cykl rewitalizacyjny odbywał się według przyjętych i sprawdzonych form. W specjalnie ustawionym namiocie spotykali się mieszkańcy Lynchburga z zespołem Sunday's, wspólnie śpiewali hymny i pieśni religijne, modlili się i słuchali niezwykle dynamicznych nauk wygłaszanych przez ewangelistę. Duże zainteresowanie wydarzeniem wyraziło się w wysokiej sumie donacji zebranych przez zespół ewangelisty. Biorąc pod uwagę, że miasto liczyło wówczas 30,188 mieszkańców, a tylko część uczestni-

[26] Za: http://www.uvm.edu/~lkaelber/eugenics/VA/VA.html; prawo stosowane było od 20 marca 1924 roku: Virginia SB 281, the „Eugenical Sterilization Act".

[27] J. M. Elson, *Lynchburg, Virginia: the first two hundred years, 1786-1986*, cyt. wyd., s. 329-330.

[28] G. Kepel, *Zemsta Boga: Religijna rekonkwista świata*, cyt. wyd., s. 188.

[29] Tamże, s. 188-189.

czyła w spotkaniach, zebrana kwota, wg ówczesnej wartości dolara, $20,678 świadczyła nie tylko o uznaniu dla zespołu ewangelistów, ale także o zamożności Lynchburga[30].

Rechrystianizacja oddolna, która występowała od lat 60. XX wieku, zmieniała nie tylko formy religijności, ale także zaangażowanie polityczne. W wypadku amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego odbywała się pod hasłem „wszystko jest polityką"[31]. Dominująca w Wirginii, a więc także w Lynchburgu popularność demokratów wyrażana była w określeniu „Dixiecrats", czyli Demokraci z Południa[32]. Sprzeciw wobec zniesieniu segregacji rasowej i nadaniu równych praw przedstawicielom wszystkich zbiegało się w czasie ze wzrostem aktywności politycznej protestanckich fundamentalistów. W stanach Południa następował proces przechodzenia z partii demokratycznej do republikańskiej. Polityczna transformacja nurtu religijnego, dotychczasowo deklarującego swe niezaangażowanie polityczne, w bardzo krótkim czasie zmieniła character wyborów prezydenckich i lokalnych w Stanach Zjednoczonych[33].

Fundamentalistyczny i ewangelikalny ruch polityczny związany już z partią republikańską, o nazwie „Moral Majority" czyli Moralna Większość, podkreślał nierozerwalność religii i polityki. Jednym z jego twórców był Jerry Falwell, a Lynchburg stawał się jednym z centrów aktywności religijno-politycznej. Uważna analiza sytuacji pozwala jednakże na wyciągnięcie wniosku, którego nie dostrzegał Kepel, ani inni badacze zjawiska, że skrajne upolitycznienie religii stanowiło odpowiedź na bolesne, upokarzające akcje, będące wprowadzaniem w życie zasad „świeckiego humanizmu".

Transformacja religijna i polityczna Lynchburga w drugiej połowie XX wieku

Historycy zgodnie twierdzą, że sytuacja społeczno-ekonomiczna zamożnego Lynchburga nie uległa zmianie po drugiej wojnie światowej. Bliższe spojrzenie na charakter ekonomiczny, społeczny, kulturalny i edukacyjny miasta w tym okresie przeczy hipotezie o jego zaściankowości, prowincjonalnej izolacji, będącej bazą dla ideologii fundamentalistycznych. Miasto bynajmniej nie ubożało. Dorothy T. Potter dowodziła, że doświadczenia społeczności Lynchburga nie różniły się od tych, jakie doświadczały wówczas całe Stany Zjednoczone: powrót żołnierzy z frontów II wojny światowej, czas dobrobytu, wysokiego przyrostu demograficznego i związana z tym konieczność zapewnienia dzieciom edukacji, rozwój budownictwa jednorodzinnego z dwoma samochodami w każdym garażu, itd. Liczba mieszkańców rosła także w związku z napływem ludności z Północy, sy-

[30] Tamże, s. 332.

[31] Tamże, s. 191.

[32] D. T. Potter, C. W. Potter Jr., *Lynchburg: „the most interesting spot"*, cyt. wyd., s. 135.

[33] T. G. Jelen, *The Ehhects of Religious Separatism on White Protestants in the 1984 Presidential Election*, „Sociological Analysis", 1987, vol. 48, no. 1, s. 30-45.

tuację tę nazywano „the second Northern Invasion". Dominowała nadzieja i optymizm, a nie poczucie zagrożenia[34].

Ważnym dla Lynchburga, ekonomicznie i prestiżowo, posiadającym college o wieloletniej tradycji była powojenna polityka oświatowa, przede wszystkim rządowe stypendia dla powracających weteranów. Na podstawie Servicemen's Readjustment Act z 1944 roku, weterani II wojny światowej otrzymywali m.in. prawo do niskooprocentowanych na zakładanie businessu, kupno domu, ale także na koszty edukacji na poziomie wyższym. Dla Lynchburg College (poprzednio the Virginia Christian College) stanowiło to ogromną szansę dla odbudowy nieco podupadłego statusu[35]. Tworzenie społeczności akademickiej nie pociągało jednak znaczącego rozwoju gospodarczego; większość absolwentów szukała zatrudnienia w dużych miastach.

Prawdziwym problemem dla miasta stała się decyzja o budowie ważnej ekonomicznie autostrady, która pominęła Lynchburg, a przechodziła przez Charlottesville. Za nieprzychylną decyzją stać mieli współpracownicy prezydenta J. F. Kennediego[36]. W konsekwencji mogło to zapowiadać wycofywanie się korporacji z Lynchburga i stopniowe podupadanie miasta. Doraźnym problemom zaradziła jednakże popularność Falwell'a.

Wspomniana wyżej Frances Fitzgerald nakreśliła wszechstronny obraz społeczno-ekonomiczny miasta z lat, gdy Lynchburg stał się centrum fundamentalizmu protestanckiego. Zaznaczała, wbrew zabiegowi Kepela, że nie można traktować Lynchburga jako prowincjonalnego miasteczka. Wbrew przeciwnie, przemysłowe miasto, afiliowane z kilku korporacjami, zainteresowane było businessem i kapitalistycznym bogaceniem[37]. Falwell symbolizował fundamentalistyczną ideologię i ceniony sukces finansowy, nawet w kontrowersyjnej kwestii odmowy płacenia podatków stanowych i municypalnych[38].

Zasada wahadła

Kepel słusznie zauważył, że „fundamentaliści wierzyli, że świecki humanizm miał janusowe oblicze", a „na płaszczyźnie społecznej dławił jednostkową wolność działania, oplatając człowieka siecią prawnych i biurokratycznych przymusów"[39]. Problemem jest wyłącznie interpretacja tych poglądów. W wypadku Lynchburga, ludzi żyjących w tej części Wirginii nie było to tylko teoretyczne stwierdzenie. Praktyczne wcielanie zasad „nau-

[34] D. T. Potter, C. W. Potter Jr., *Lynchburg: „the most interesting spot"*, cyt. wyd., s. 139-143.

[35] Tamże, s. 134-135.

[36] Tamże, s. 136-139.

[37] F. Fitzgerald, *Cities on a hill: a journey through contemporary American cultures*, cyt. wyd., s. 132-133: „In the mid-fifties the town underwent the kind of transformation that was taking place in communities all across the South. A number of national corporations began to arrive in town, attracted by low property taxes, nonunion labor, and relatively low pay scale. (...) Lynchburg businessmen now point with pride to the healthy diversity of the economy and to high level of employment".

[38] Tamże, s. 155-156.

[39] G. Kepel, *Zemsta Boga: Religijna rekonkwista świata*, cyt. wyd., s. 195.

kowej eugeniki", doznane upokorzenia, poczucie bezsilności wobec wszechmocnej machiny prawnej i państwowej miała bardzo konkretny wymiar. Z drugiej strony, uświadomienie w skali społecznej wymiary zbrodni hitlerowskich, wynikających z zastosowania eugeniki, oraz poczucie winy w wymiarze lokalnym stanowiło istotny element w procesie zdobywania poparcia i rosnącej popularności haseł fundamentalistycznych.

Przyjmując, że społeczne emocje, zachowania i wartościowanie w kwestiach religijnych i moralnych działa na zasadzie wahadła, teorie czy interpretacje skrajne, powodujące skrajne wychylenie wahadła w prawo czy lewo, muszą powodować reakcje przeciwnego wychylenia. Amerykański fundamentalizm protestancki, obserwowany z perspektywy jednego, specyficznego miasta, wydaje się odzwierciedlać zasadę wahadła.

Charakterystyczna tendencja do długotrwałego przemilczania przez miłośników lokalnej historii i kultury faktu istnienia Virginia State Epileptic and Feeble-Minded Colony, roli, zasięgu działalności, przymusowych sterylizacji, wyraża w czytelny sposób „guilt complex" czyli kompleks winy w sensie zbiorowym. Poczucie emocjonalnej odpowiedzialności, pomimo, iż w dużej mierze spychanej do podświadomości, ponoszenia współwiny za działalność eugeniczną, a w pośredni sposób za stojące za nimi teorie naukowe, uczonych w białych kitlach wypowiadających opinie z niezachwianą pewnością siebie oraz odwołujących się do autorytetu badań naukowych. Eugenika, określana jako rodzaj modernistycznej, progresywnej religii, została zastąpiona powrotem do „starej, dobrej tradycji".

W takim kontekście wielowymiarowa transformacja religijno-polityczna nurtu fundamentalistycznego od politycznej i społecznej izolacji oraz tworzenia własnego wymiaru rzeczywistości religijnej, do politycznego zaangażowania, wypracowania retoryki religijno-politycznej, mobilizacji rzesz zwolenników i sympatyków, szczególnie w kampaniach wyborczych, nabiera cech działań w pełni racjonalnych. Transformacja taka dotyczyła także indywidualnych liderów nurtu, czego przykładem był Jerry Falwell'a z Lynchburga, który z lokalnego pastora stał się celebrytą w skali ogólnonarodowej, przeobraził się w jednego z najbardziej znanych, kontrowersyjnych, duchownych amerykańskich.

Interpretacje i konkluzje

Zaproponowana tutaj interpretacja genezy i transformacji religijno-politycznej amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego oraz znalezienie wspólnego gruntu dla określenia wspólnej ideologii oraz działań z nurtem ewangelikalnym, uzupełnia zrozumienie zjawiska. Dotychczasowe interpretacje, koncentrujące się na kwestiach protestu przeciw wartościom cywilizacji zachodniej, jako społecznej i indywidualnej tęsknoty za idealną i idealizowaną przeszłością wiodącą ku konserwatyzmowi, pozbawiała ten protest wielowymiarowości i racjonalności. Wręcz przeciwnie, wydawało się, że ta tęsknota za idealną przeszłością miała irracjonalny wymiar.

Randall Balmer oraz Martin Riesebrodt argumentowali, że funkcjonowanie mitów, jakoby fundamentaliści byli „implacably opposed to modernity", podczas, gdy „evange-

licals have been remarkably adept at using innovations in technology and communication", using an „entrepreneur nature" of „a free market of religion". Jednakże konsekwentnie utożsamiali modernizm z wszelkimi pozytywnymi charakterystykami, takimi jak postęp, humanitaryzm, racjonalizm, sugerując ich bezbłędność[40]. Jak zauważył Robert N. Bellah, mity, podobnie jak teorie naukowe, testują prawdę i fałsz w różny sposób[41]. W wypadku fundamentalizmu, wykluczenie możliwości popełnienia błędu stanowi mit, którego celem nie jest opisanie rzeczywistości, ale interpretowanie tej rzeczywistości.

Fundamentalizm, jako reakcja na błędy i wypaczenia, popełniane przez liberalną ideologię, modernistyczną naukę wskazywane były także przez Dominikę Motak oraz Janusza Mariańskiego. Nie może być traktowane jako epifenomen nowoczesności, ale jego konsekwencja[42]. Także Karen Armstrong wskazywała na wielowymiarowość genezy zjawiska[43]. Postulowane tutaj rozszerzenie problematyki badawczej z zastosowanie się ustaleń psychologii społecznej z odwołaniem się do psychoanalizy, pozwalałoby dostrzec racjonalne przesłanki, choć niekiedy zepchnięte do podświadomości.

Zaproponowana tutaj teza, wskazująca na racjonalność fundamentalizmu jako ruchu religijnego i politycznego, wynika z działalność zlokalizowanej w Lynchburgu instytucji eugenicznej. Był logiczną konsekwencją sytuacji psycho-społecznej, poczucia winy, zawstydzenia, rodzaju mechanizmu obronnego ego. Terapeutyczną reakcją był fakt lokalizacji jednego z centrów amerykańskiego fundamentalizmu właśnie w Lynchburgu. Przekonanie propagatorów eugeniki, że, według własnej percepcji, stworzyli w tym mieście „exemplary colony, separating weak elements from the healthy organism of the society, policies of improvement of the human race imposed by the government in the name of science, modern science"[44], wywołało reakcję odwrotną od zamierzonej.

Anna Peck – FROM EUGENICS TO FUNDAMENTALISM: THE GENESIS OF THE TRANSFORMATION OF POLITICS AND RELIGION IN A CASE OF LYNCHBURG, VIRGINIA

The search for explanation of genesis of religious fundamentalism in the United States discusses a conflict between modernity and traditionalism in a context of a conflict between and central, urban, progressive, scientific and peripheral, rural, obscure. In this paper I argue that there is a close relationship between "modernity" and religious fundamentalism", however "modernity" has a negative connotation as a traumatic social and individual experience. Lynchburg, Virginia, became a symbol of what was wrong with modernity imposing pseudoscientific policies of eugenics and growth fundamentalism resulted from that experience.

[40] M. Riesebrodt, *Religion in Global Perspective*, w: *The Oxford Handbook of Global Religions*, M. Juergensmeyer (red.), New York 2006, s. 597-598; R. Balmer, *Evangelical Christian Community in North and South America*, w: *The Oxford Handbook of Global Religions*, cyt. wyd., s. 347.

[41] R. N. Bellah, *The broken covenant: American civil religion in time of trial*, Chicago 1992, s. 3.

[42] D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalism: ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 193; J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

[43] K. Armstrong, *W imię Boga: fundamentalism w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, J. Kolczyńska (tłum.), Warszawa 2005, s. 393.

[44] *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, cyt. wyd., s. 97-98.

Marek Jeżowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Socjologii

Duchowość w czasach kryzysu bez ascezy i wysiłku, bez zdobywania cnót i eliminowania wad? Jakie powinny być wskaźniki duchowości w badaniach socjologicznych?

„Człowiek bez wiary jest jak kropla wody oddzielona od oceanu i skazana na zagładę; każda kropla, dopóki znajduje się w oceanie, ma udział w jego majestacie i przywilej produkowania tlenu życia" – napisał na łamach tygodnika „Harijan"[1] Mahatma Gandhi, wisznuista, którego imię Mohandas oznacza w sanskrycie „wielką duszę"[2]. Gandhi uważał, że „duchowość nie polega na znajomości pism, ani zaangażowaniu w dyskusje filozoficzne, ale na kulturze serca, na rozwoju niemierzalnej siły"[3] i konsekwentnie wcielał te przekonania w życie. Toteż pastor M. L. King napisał o wspólnej chrześcijaństwu i hinduizmowi duchowości niestosowania przemocy (*spirituality of nonviolence*), że „Chrystus dał nam ducha i motywację, a Gandhi dał nam metodę"[4]. Gandhi istotnie znał chrześcijaństwo zarówno w teorii, jak i praktyce: trzecią część całego życia i ponad dwie piąte życia dorosłego spędził poza ojczyzną, pośród ludów zdominowanych przez chrześcijaństwo.

Podkreślając, że „pierwszym rekwizytem duchowości jest brak lęku, a tchórze nigdy nie będą moralni"[5], Gandhi łączył duchowość z moralnością[6]. Łączył ją również z życiem

[1] M. Gandhi, „Harijan", 25 kwietnia 1936, s. 84; cyt. za: M. Gandhi, *Aforismi e pensieri*, Milano 1995, s. 29. Założony przez Gandhiego anglojęzyczny tygodnik „Harijan" ukazywał się w latach 1933-1948 w Ahmedebad (dziś w Pakistanie) i podobnie jak jego poprzednik „Young India" (Bombay 1919-1932), poświęcony był głównie problemom społecznym.

[2] *The Oxford Hindi-English Dictionary*, R. S. McGregor (red.), Oxford – Delhi 1993, s. 799.

[3] M. Gandhi, „Young India", 13 października 1921, s. 323; cyt. za: *Aforismi e pensieri*, cyt. wyd., s. 18.

[4] M. L. King, *Stride toward freedom. The Montgomery story*, New York 1958, s. 85. Zob. K. Brzechczyn, *O dwóch ujęciach niestosowania przemocy*, „Przegląd Religioznawczy", 2006, nr 1, s. 157-164.

[5] M. Gandhi, „Young India", 13 października 1921, s. 323; cyt. za: *Aforismi e pensieri*, cyt. wyd., s. 18.

[6] W kulturze chrześcijańskiej duchowość bez moralności jest nie do pomyślenia. Zob. J. Castellano, *Morale e spiritualità*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, E. Ancilli (red.), t. 2, Roma 1990, s. 1670-1676.

społecznym: był przekonany, że „naród, który nie posiada ludzi zdolnych do powściągliwości w myśli, słowach i działaniu, koniecznych do osiągnięcia duchowej doskonałości, jest narodem bardzo biednym"[7] i wierzył, że „gdy choćby jeden człowiek czyni duchowe postępy, wraz nim cały świat staje się lepszy" i vice versa[8].

Istnieje wiele cieczy, minerałów i substancji mogących imitować kroplę wody, z którą Gandhi porównuje religijność człowieka. Aby sprawdzić jej autentyczność, można ją poddać badaniu spektrometrycznemu. Można też zastosować prostsze badanie organoleptyczne, które jednak po prostu ją unicestwi. Z drugiej strony, kropla wody zanieczyszczona odrobiną wapna będzie wyglądać jak kropla mleka, a zlodzona w odpowiednich warunkach może do złudzenia przypominać kryształ górski. Religijności ani duchowości nie można badać w ten sposób, ale metafora Gandhiego zwraca uwagę na to, że musi być ona transparentna jak najczystsza, źródlana woda, i by zachować te właściwości, musi stanowić immanentną część większego akwenu, udzielającego jej swego wyjątkowego majestatu i pomnażającego jej wartość. Człowiek, choć jest wartością autoteliczną i jako taki nie może być podporządkowany społeczeństwu, właśnie dzięki społeczeństwu i tylko w społeczeństwie wartość tę przejawia, rozwija i realizuje. Tym bardziej religijność i duchowość, które ze swej natury nie stanowią wartości samych w sobie, są charakterystyczną właściwością życia ludzkiego w takim stopniu, w jakim się przejawiają, rozwijają i realizują w akwenie życia społecznego.

Tymczasem, nie po raz pierwszy w dziejach nowożytnej Europy, jesteśmy świadkami deprecjonowania religii jako fenomenu społecznego i propagowania w jej miejsce nawet nie duchowości (*spirituality* – wywodzącej się od łacińskiego *spiritualitas*, posiadającej ugruntowaną wielowiekową tradycję), lecz *self-made spirituality*, *do-it-yourself spirituality*, przeżywania jakiejś nieweryfikowalnej *do-it-yourself religion* lub do-*it-yourself non-religion*, oraz prób opisywania tego fenomenu przez religioznawców, socjologów i psychologów religii. Nie piszę zachwalania, choć czytając tego typu relacje, trudno nie odnieść wrażenia, że ich autorzy wpadają nieraz w zachwyt i z naukowców przemieniają się w zagorzałych orędowników tego, co podobno bezstronnie zgłębiają. Nie piszę też badania, bo w miarę przeglądania dostępnej literatury rodzą się we mnie coraz większe wątpliwości, czy dostrzegają oni różnicę porządków między wiarą z jednej strony, a religijnością i duchowością z drugiej, i czy stosowane przez nich procedury badawcze są adekwatne do opisywanych rzeczywistości.

Obawiam się, że niektórzy badacze nieświadomie narażają się na wpływ pewnej niebezpiecznej autosugestii, a być może nawet jej ulegają: analizując uzyskane wyniki na postawione przez nich badanym pytanie, „jak byś ocenił swoją religijność w skali...", dochodzą ostatecznie do wniosku, że wszyscy są religijni: jedni bardziej, nawet w 100% (cokolwiek by to miało znaczyć), inni mniej, nawet 0% – ale wszyscy są jakoś religijni. Nawet diametralnie przeciwne pytanie, „jak byś ocenił swoją niereligijność w skali...", zakłada

[7] M. Gandhi, „Young India", 13 października 1920, s. 360; cyt. za: *Aforismi e pensieri*, cyt. wyd., s. 20.

[8] M. Gandhi, „Young India", 4 grudnia 1924, s. 398, cyt. za: *Aforismi e pensieri*, cyt. wyd., s. 65-66.

istnienie u badanych jakiejś religijności. W drugim przypadku widać jeszcze wyraźniej, że tego typu pytanie nie tylko niesie ryzyko autosugestii dla badacza, ale również niezamierzonego wpływania na badanych. Tylko dychotomiczne pytanie bez skali (tak – nie) wydaje się nie mieć takiego defektu.

Ponieważ religia nie jest dziś na topie i coraz mniej interesuje ona badaczy, jej miejsce w badaniach zaczęła zajmować duchowość. I tutaj znowu jak z pogodą – zawsze jest jakaś pogoda! Okazuje się, że jedni mają duchowość religijną, inni niereligijną[9], jeszcze inni każdej po trochu (dla których próbujemy znaleźć adekwatne określenie: nowa, alternatywna, eklektyczna, niezależna, naturalna) i w końcu wychodzi na to, że wszyscy są bardziej lub mniej uduchowieni... Co prawda, Mahatma Gandhi był przekonany, że „biorąc pod uwagę okoliczności, każdy człowiek ma takie same możliwości rozwoju duchowego"[10], ale on wiedział doskonale, że czym innym jest potencjał rozwojowy, a czym innym faktyczny rozwój, i daleki był od mylenia ze sobą tych dwóch rzeczywistości.

Bez wątpienia mamy kryzys i na pewno jeszcze z niego nie wyszliśmy. Prawdopodobnie niedługo przezwyciężymy kryzys ekonomiczno-gospodarczy i zażegnamy po drodze kilka kryzysów politycznych. Na pewno stanie się to znacznie wcześniej niż w przypadku kryzysu niematerialnej – duchowej, religijnej i moralnej – jakości naszego życia, który będzie się pogłębiał tak długo, jak długo nie zlikwidujemy destrukcyjnych skutków kryzysu edukacyjnego. Sądzę, że kryzysem, który prawdopodobnie najbardziej wiąże się z zagadnieniem duchowości, jest kryzys wychowania i ściśle z nim związany kryzys systemu edukacji – który przyczynia się również do kryzysu gospodarczego – począwszy od wychowania przedszkolnego[11] po studia wyższe[12]. Adolf Szołtysek dostrzega wręcz strukturalne znamiona kryzysu edukacji europejskiej[13].

---

[9] Sam opowiedziałem się za rozważeniem możliwości uprawiania takiej socjologii, aczkolwiek bardziej jako subdyscypliny socjologii moralności niż socjologii religii. Zob. M. Jeżowski, *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologii duchowości?*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 76.

[10] M. Gandhi, „Harijan", 17 listopada 1946, s. 404, cyt. za: *Aforismi e pensieri*, cyt. wyd., s. 63.

[11] Zob. liczne publikacje prof. Edyty Gruszczyk-Kolczyńskiej na łamach miesięcznika „Bliżej Przedszkola". Zob. wywiad z nią przeprowadzony przez Klarę Klinger na łamach internetowego wydania „Dziennika Gazeta Prawna" (10 maja 2013) pod znamiennym tytułem *Szkoła to rzeźnia talentów. Błyskawicznie zabija matematyczne zdolności*, www.gazetaprawna.pl/drukowanie/703149

[12] Mówiłem o tym w warszawskim oddziale PTS 31 maja 2006, relacjonując wyniki badań 287 witryn internetowych oferujących pisanie prac dyplomowych (referat: *Magister sine scientia czyli o kreowaniu „nowej inteligencji"*). Niedawno temat ten podjęły: A. Krzewińska, I. Przybyłowska, *Patologiczne zachowania studentów związane ze studiowaniem*, w: *Normy, dewiacje i kontrola społeczna*, J. Zamecka (red.), Warszawa 2012, s. 313-337. Zob. A. Gromkowska-Melosik, *Ściągi, plagiaty, fałszywe dyplomy. Studium z socjologii edukacji*, Gdańsk 2007, a także periodycznie powtarzające się dyskusje w ogólnopolskiej prasie: B. Mikołajewska, *Bazar z dyplomami*, „Polityka", 2003, nr 3, 18 stycznia, s. 31-34; T. Krzyżak, K. Szafrańska, P. Rusak, *Uniwersytet korupcji*, „Wprost", 2004, nr 49, 5 grudnia, s. 20-23; M. Papuzińska, *Szkoły z kasą*, „Polityka", 2009, nr 40, 3 października, s. 12-14; J. Hartman, *Kształcenie pozorne*, „Polityka", 2009, nr 42, 23 października, s. 82-83; R. Czeladko, *Eksperci powiedzieli co dolega uczelniom*, „Rzeczpospolita", 2010, nr 6, 8 stycznia, s. A7. Na uwagę zasługuje fakt, że w powojennej Polsce, oprócz *Kryzysu szkolnictwa w USA* Witolda Lipskiego (Warszawa 1951) nie ukazała się chyba żadna publikacja książkowa zawierająca w tytule zwrot „kryzys szkolnictwa", i tylko jedna nawiązująca do kryzysu edukacji: J. Jagas, *Drogi a bezdroża polskiej transformacji*,

Największy problem stanowi jednak kryzys edukacji szkolnictwa podstawowego i średniego oraz wychowania dzieci i młodzieży w odpowiadającym mu przedziale wiekowym[14]. Mam tu na myśli nie tylko skutki reformy z 1999 roku oraz eksperymenty kolejnych ministrów edukacji narodowej, ale również brak wspomagania przez państwo wychowawczej roli rodziny, a może nawet jej deprecjonowanie. Dotyczy to również organizacji młodzieżowych, które – związane siecią absurdalnych przepisów sanitarno-epidemiologicznych i biurokratycznych rozporządzeń różnych komisji i podkomisji administracji lokalnej, krajowej i europejskiej – zamiast wychowywać, pielęgnują bierność, niesamodzielność i nieodpowiedzialność wychowanków. Jak słusznie zauważył niedawno Marek Dziewiecki, „wychowanie bezstresowe w szkole oznacza, że jedynymi niezestresowanymi są ci, którzy stresują wszystkich innych"[15].

Dużą popularnością cieszyły się w tym roku opublikowane na YouTube filmy nakręcone z gimnazjalistami wychodzącymi ze szkół po testach ewaluacyjnych zwanych małymi maturami. Zrealizowany przez portal Gazeta.tv zaledwie dwuminutowy film Egzamin gimnazjalny 2013. Polski: „Trudny, bo nie było rozprawki"[16] obnaża bezsensowność takich egzaminów, ich schematyczność niewymagającą myślenia przy rozwiązywaniu, oraz takie samo przygotowywanie do nich uczniów przez nauczycieli. Dwa dłuższe filmy zrealizowane pod budynkiem Gimnazjum nr 2 w Mielcu przez młodych reporterów portalu www.czyliwiesz.pl (również popełniających rażące błędy w trakcie przeprowadzania wywiadów): Testy gimnazjalne część humanistyczna[17] oraz Testy gimnazjalne część matematyczno-przyrodnicza[18] demaskują szokującą ignorancję respondentów, przerażają ich sięgającą dna bezmyślnością oraz – w większości przypadków – całkowitą ich obojętnością i beztroską wobec prób uświadomienia im ich niewiedzy. W tym samym czasie ich szkoła chwali się w Internecie „wysokimi wynikami na egzaminach gimnazjalnych", „sukcesami uczniów w konkursach przedmiotowych", wykwalifikowanym gronem pedagogicznym „pełnym zapału i chęci do najlepszego wykształcenia uczniów", nauczycielami, którzy „uczą samodzielności" itd.[19]

Przygotowujemy do życia w społeczeństwie przyszłych obywateli nieumiejących zadbać nawet o samych siebie, wymagających spełniania wszelkich ich żądań, przyzwyczajonych żyć bieżącą chwilą, niezdolnych do podjęcia wysiłku, zobowiązań (nawet krót-

Opole 2005 (w podtytule, lecz nie na okładce: *Kryzys kultury i edukacji*). Wycinkowo o kryzysie edukacji traktuje także: L. Preuss-Kuchta, *Kryzys poznawczy w edukacji. Wybrane aspekty diagnozy i przeciwdziałania*, Słupsk 1998.

[13] A. E. Szołtysek, *Filozofia edukacji*, Kraków 2013, s. 6.

[14] M. Jeżowski, *Magister sine scientia – część druga, czyli niemoralność w sieci i w szkole*, „Socjologia Religii", 2009, t. 8, s. 215-223.

[15] M. Dziewiecki, *Szkoła i „wychowanie" bezstresowe*, www.gosc.pl/doc/1458502.Szkola-i-wychowanie-bezstresowe; *Rola rodziny i sposoby jej wspierania*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZR/md_ przemocdom.html

[16] Źródło: www.youtube.com/watch?v=Te1nJXOlmeA

[17] Źródło: www.czyliwiesz.pl/movie/11439; www.youtube.com/watch?v=TiaP_v28wQU

[18] Źródło: www.czyliwiesz.pl/movie/11450; www.youtube.com/watch?v=wNBc8xIht-U

[19] Źródło: www.szkolnictwo.pl/gimnazjum,Mielec,PB4276,Gimnazjum+nr+2; www.gim2.mielec.pl/index.php?option=com_ content&view=article&id=41&Itemid=156

koterminowych) i jakichkolwiek wyrzeczeń, nierozumiejących potrzeby doskonalenia siebie, dyscypliny, pracowitości, sumienności, nierozumiejący takich wartości, jak: wierność, ofiarność, patriotyzm lub honor, i wprost odrzucający bezinteresowność, empatię i pokorę. Czy ludzie wychowywani w ten sposób[20] będą w stanie zadbać o własną duchowość, czy będą w stanie zbudować jakąkolwiek duchowość? Pytani o to w takich czy innych badaniach prawdopodobnie stwierdzą posiadanie jakiejś bliżej niedefiniowalnej duchowości, tym bardziej że w przeciwieństwie do pytań o religijność (domagających się egzystencjalnej deklaracji, że się kimś jest), tutaj wystarczy zdecydowanie łatwiejsze zadeklarowanie, że się coś ma.

Jakie więc powinny być wskaźniki duchowości w badaniach socjologicznych?

Jestem przekonany, że wbrew obawom Zbigniewa Paska, wyrażonym na konferencji we Wrocławiu (*Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, 22-23 czerwca 2009), socjologom nie powinno sprawiać większego problemu to, że „duchowość jest nie do pomyślenia bez możliwie pełnego zaangażowania indywidualnego", nawet jeżeli „wspólnotowość stoi tu w drugim rzędzie"[21], o ile założenie to nie neguje roli socjalizacji i wychowania nie tylko dla życia społecznego, ale również indywidualnego. W tym zaś przypadku konkretnie szkół duchowości i kierownictwa duchowego. Jest to bardzo ważne, zważywszy na chrześcijańskie pochodzenie pojęcia *spiritualitas* i jej praktykę wyprzedzającą kilkanaście stuleci powstanie nauk społecznych. Życie duchowe chrześcijanina, które nie wyrażałoby się w aktywnym życiu społecznym, nie zasługiwałoby bowiem na oryginalne miano duchowości. Jan Paweł II mówił o tym w katedrze szczecińskiej 11 czerwca 1987 roku: „Życie wewnętrzne niech będzie duszą apostolstwa, a apostolstwo ze swej strony niech domaga się rzetelnego studium i pogłębionego życia duchowego"[22].

Zbigniew Pasek podkreślił bardzo ważną rzecz: potrzebę pełnego osobistego zaangażowania. To właśnie dlatego kardynał Joseph Ratzinger, w autoryzowanym wywiadzie dla tygodnika „L'Expres" powiedział 20 marca 1997: „*Si le bouddhisme séduit, c'est parce qu'il apparaît comme une possibilité de toucher à l'infini, à la félicité sans avoir d'obligations religieuses concrètes. Un autoérotisme spirituel, en quelque sorte*"[23] (Jeśli buddyzm kusi, to dlatego, że jawi się jako możliwość osiągnięcia nieskończoności i szczęścia bez konkretnych religijnych obowiązków. Duchowa masturbacja, w pewnym sensie). Bardzo wyraźnie podkreśla to

[20] R. Drzewiecki, *Tato, wybacz, ale to bzdura, czyli co dzieci sądzą o współczesnej szkole*, „Gazeta Prawna", 2013, 30 sierpnia, www.gazetaprawna.pl/drukowanie/728635; P. Kobalczyk, *Albo pionierki, albo lakierki*, „Rzeczpospolita", 2013, nr 191, 17-18 sierpnia, s. P1, i odpowiedź na ten artykuł: K. Rybiński, *Jak urzędasy i nadopiekuńczość rodziców niszczą młode pokolenie*, www.rybinski.eu/2013/08/jak-urzedasy-i-nadopiekunczosc-rodzicow-niszczy-mlode-pokolenie

[21] Z. Pasek, *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Kraków 2010, s. 60.

[22] *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze (11 czerwca 1987)*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 462-463.

[23] M. Cool, *Le Testament du Panzerkardinal*, „L'Express", 1997, nr 1512, 20 marca, s. 70. Tekst przedrukowany w tym samym piśmie 25 kwietnia 2005 po wyborze Ratzingera na papieża. Dostępny także na stronie: www.jp-petit.org/Presse/interview_ratzinger.htm, pod tytułem *Interview du cardinal Ratzinger donnée à l'Express en mars 1997*.

również obecny papież. Zaangażowanie społeczne, które uważa za istotę życia chrześcijańskiego, nie może być tylko działalnością filantropijną, ani nawet socjalną. Żeby było chrześcijańskie, musi właśnie wypływać z wiary, z głębokiego życia duchowego, ale – i to jest bardzo ważne – Franciszek przestrzega zarówno przed błędami pelagianizmu (przewartościowanie pokuty), jak i gnostycyzmu (przewartościowanie poznania): „W historii Kościoła były pewne błędy na drodze do Boga. Niektórzy uważali, że Boga żywego, Boga chrześcijan możemy znaleźć na drodze medytacji, iść wyżej w medytacji. To jest niebezpieczne. Iluż się traci na tej drodze i nie dochodzi"[24].

Papież Franciszek nie głosi oczywiście nic nowego. Wystarczy wspomnieć działalność i nauczanie św. Wincentego a Paulo (1581-1660), a konkretnie pierwsze udane powołanie do istnienia, absolutnie wbrew panującym wówczas poglądom o roli kobiety w społeczeństwie europejskim, nieklauzurowego zakonu żeńskiego[25]. Zakonom męskim nigdy nie narzucano klauzury wbrew ich woli, ani tym bardziej nie zabraniano działalności prospołecznej.

Odkładając na bok zaangażowanie społeczne, które jest istotne dla duchowości religijnej, a przynajmniej katolickiej duchowości religijnej, pytamy się o wyznaczniki każdej duchowości, również tej niereligijnej. Wróćmy do tego „możliwie pełnego zaangażowania indywidualnego". Zaangażowania w co? – „W przekraczanie własnej natury i doczesnej kondycji... w imię wartości wyższych" (z definicji duchowości, która znajduje się akapit wcześniej[26]). Przypadkiem na tej samej konferencji, opowiadając się zresztą za uprawianiem zarówno socjologii duchowości religijnej, jak i socjologii duchowości niereligijnej (z tym, że raczej jako subdyscypliny socjologii moralności niż socjologii religii), zaproponowałem podobną definicję duchowości: „dążenie do doskonałości ze względu na wartości wyższe" albo „dążenie do doskonałości moralnej (etycznej)", zaznaczając wcześniej, że proponuję w istniejących definicjach zmienić „przekraczanie" na „doskonalenie", a „dążenie do transgresji" na „dążenie do doskonałości"[27]. Podczas tej konferencji większość prelegentów, wprost lub pośrednio, zwróciła uwagę na fakt, że fundamentem tak czy inaczej pojmowanej duchowości są (powinny być) wartości duchowe, niematerialne lub wprost moralne[28].

---

[24] Papa Francesco, *Toccare le piaghe per professare Gesù, Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae*, 3 lipca 2013, www.vatican.va/holy_father/francesco/cotidie/2013/it/papa-francesco-cotidie_ 20130703 _professare-gesu_it.html

[25] Przed szarytkami Wincentego a Paulo i Luizy de Marillac (1633) nieklauzurowe zakony żeńskie usiłowali założyć: Aniela Merici (urszulanki, 1535) oraz Franciszek Salezy i Joanna Franciszka de Chantal (wizytki, 1610), jednakże niedługo po powstaniu siostry obu tych zakonów zostały zamknięte za klauzurą i nie mogły prowadzić żadnej zewnętrznej działalności apostolskiej aż do XIX wieku.

[26] Z. Pasek, *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, cyt. wyd., s. 59.

[27] M. Jeżowski, *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologii duchowości*?, cyt. wyd., s. 76-77.

[28] Zob. opublikowane teksty, zwłaszcza zawarte w części I („*Duchowość – nowy paradygmat w badaniach nad religijnością*", s. 17-115) i III („*Współczesne badania nad duchowością i religijnością*", s. 215-333), w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Kraków 2010.

Tu trzeba postawić kluczowe, tak mi się wydaje, pytanie: czy pojedynczy lub sporadyczny akt, duchowe przeżycie, dajmy na to wzruszenie się śpiewem piosenkarza, grą aktora, akcją filmu lub fabułą powieści, złożenie jałmużny lub innej ofiary na szczytny cel, na powodzian, na pogorzelców, na OPP w deklaracji podatkowej, akt który nie wynika z ugruntowanej, wypracowanej postawy życiowej, lecz jest porywem chwili – czy to już jest duchowość? A czy empatia, życzliwość, ofiarność, dyspozycyjność, dyscyplina, punktualność, pracowitość, sumienność, roztropność, pokora, sprawiedliwość, wierność, patriotyzm, szacunek, tolerancja – czy te, jak je starożytni nazywali *areté*, mają coś wspólnego z ogólnie rozumianą duchowością czy też nie?[29]

Otóż Grecy nazywali je cnotami, bo żadna z tych dyspozycji ludzkiego ducha, jego charakteru, nie była wrodzona, lecz wymagała długotrwałej pracy i wysiłku. Szkolenie się w cnotach nie było wszakże domeną doskonalenia *self-made*, *do-it-yourself*, lecz dokonywało się pod kierunkiem rodzica, nauczyciela lub mistrza. Nikt nie doskonalił się spontanicznie, według jakiejś własnej metody, albo jeszcze gorzej: bez jakiejkolwiek metody, ale według sprawdzonych, wypracowanych wzorców. Zatem posiadanie czegoś, co można by zaliczyć do duchowych umiejętności, charakterystycznych cech duchowości, wymaga wysiłku, konsekwentnej pracy, stałego doskonalenia[30].

Chyba to ma na myśli N. Drury, gdy podkreśla, że zanim się zacznie namawiać innych do duchowości i uczyć ich procesu autorozwoju, „koniecznie trzeba pracować nad sobą samym"[31]. Nowa Duchowość (używa tej nazwy w opozycji do fałszywej duchowości New Age, którą uważa za patynowaną, agresywną i zmaterializowaną) ma jego zdaniem głębokie kulturowe korzenie, więc nie można jej zdobyć na krótkich weekendowych kursach, jak towar w supermarkecie. Nie jest to coś powierzchownego, łatwego i pod ręką[32].

Nie ukrywam, że nie bardzo rozumiem, dlaczego Matthew Fox – ex dominikanin, doktor duchowości, który w 1976 roku założył w Chicago Institute of Culture and Creation Spirituality (w Chicago's Mundelein College, obecnie filia Loyola University), a w 1983 roku w Oakland Institute of Culture and Creation Spirituality – szukając podobieństwa między duchowością a współczuciem, w 1979 roku dostrzegł w duchowości alternatywę dla religii, a nawet opór wobec tradycyjnej religii, mieszając tym samym dwa porządki, przeciwstawiając duchowość nie religijności (mniejsza o to, czy słusznie), lecz religii; nie jednostkowym postawom i praktykom, lecz systemowi kulturowemu o daleko bardziej złożonym zakresie[33]. Tym samym, bardziej lub mniej świadomie, podjął próbę odinsty-

[29] Konieczność ich posiadania podkreślają zarówno podręczniki duchowości religijnej, jak i świeckiej, np. J. Augustyn, *O życiu duchowym i modlitwie*, Kraków 2004; J. Sokół-Jedlińska, *Duchowość na co dzień*, Warszawa 2004.

[30] P. Góralczyk, *Cnota*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 142.

[31] N. Drury, *Exploring the Labyrinth. Making Sense of the New Spirituality*, New York 1999. Cytuję za wydaniem włoskim: *Il labirinto della nuova spiritualità. Le radici dei nuovi movimenti spirituali*, G. De Turris (tłum.), Roma 2006, s. 23.

[32] Tamże, s. 92. W Polsce ukazały się dwie wczesne książki Drury'ego: *Don Juan, Mescalito i współczesna magia. Mitologia przestrzeni wewnętrznej* (Warszawa 1992) i *Szamanizm* (Poznań 1994). Liczne późniejsze teksty tego angielskiego filozofa i antropologa mieszkającego w Australii nie znalazły uznania u polskich wydawców.

[33] M. Fox, *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village*, Minneapolis 1979.

tucjonalizowania religii, prywatyzacji religii jako takiej i sprowadzenia jej istoty do samej tylko religijności. To tak, jakby edukację szkolną sprowadzić do umiejętności zdobywania dobrych ocen, studia akademickie do przebrnięcia z sukcesem przez sesję, pracę naukową do dydaktyki, leczenie do aplikowania lekarstw, a rządzenie w systemie demokratycznym do umiejętności utrzymania się przy władzy.

Usunięty w 1993 roku z zakonu dominikanów, od roku 1994 Fox jest kapłanem Kościoła Episkopalnego USA. Prowadzi bardzo popularną stronę internetową *Friends of Creation Spirituality*[34], a jego Duchowość Stworzenia ma silny związek z ekologią i ruchami ochrony środowiska. Pisząc te słowa, odczuwam duży dyskomfort, ponieważ przez wiele lat byłem członkiem międzyzakonnej komisji *Justice, Peace, and Integrity of Creation* i miałem okazję poznać, jak idee ekologiczne – moim zdaniem słuszne – podlegają systematycznemu zawłaszczaniu, instrumentalizacji i całkowitemu wypaczeniu przez propagatorów ideologii ekologizmu, i nie mogę się pozbyć wrażenia, że podobnym przemianom podlegają poglądy niektórych cenionych przeze mnie badaczy.

Historyczka religii, M. MacDonald, poświęca zagadnieniu *Spirituality as an Alternative to Religion* trzecią część tekstu w haśle *Spirituality* w największej na świecie encyklopedii religii, którą współtworzył M. Eliade[35]. Zauważa tam ona, że klasycznym problemem poszukujących autentyczności zwolenników duchowości bez religii, są dwa realne zagrożenia: ryzyko pobłażanie sobie, szukania łatwych rozwiązań, oraz niebezpieczeństwo samooszukiwania, przed którymi klasyczne duchowości zawsze ostrzegły swoich zwolenników[36]. Na pewno nikt rozsądny nie będzie ignorował tego ostrzeżenia opartego na kilkunastowiecznej tradycji duchowych zmagań milionów osób, którym udało się stworzyć wiele szkół duchowości, będących częścią fundamentu naszej kultury europejskiej[37].

Piloci (i jak sądzę inżynierowie konstruktorzy statków powietrznych) mawiają, że samolot może latać raz lepiej raz gorzej, ale helikopter albo lata dobrze, albo nie lata wcale. Podobnie jest z religijnością i duchowością: religijność może być raz głębsza, raz płytsza, bardziej lub mniej intensywna, na przemian gorliwa i prawie oziębła, natomiast duchowość – niezależnie od tego, czy religijna czy nie – albo jest systematycznie rozwijana, angażując całą osobowość człowieka, wymagając nieustannej, systematycznej pracy duchowej, albo po prostu nie jest duchowością.

W szóstym rozdziale publikacji *Religion in Contemporary America* emerytowany profesor religioznawstwa Ch. H. Lippy i młody doktor socjologii E. Tranby podejmują pro-

[34] Źródło: www.matthewfox.org

[35] M. MacDonald, *Spirituality*, w: *Encyclopedia of Religion*, t. 13, Farmington Hills 2005, s. 8718-8721.

[36] Tamże, s. 8720.

[37] *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, E. Ancilli (red.), Roma 1984; G. Colombo, *La storia della spiritualità e le scuole di spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica", 1965, nr 10, s. 443-461; A. Matanić, *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio*, Brescia 1964; A. Matanić, *Spiritualità*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, E. Ancilli (red.), Roma 1990, t. 3, s. 2383-2385; W. Słomka, *Duchowości szkoły*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1983, t. 4, s. 316-317. Prawdziwą kopalnią wiedzy na ten temat jest 10-tomowe, liczące ponad 9 tys. stron dzieło encyklopedyczne: *Dizionario degli istituti di perfezione*, G. Pelliccia, G. Rocca (red.), Milano – Roma 1974-2003.

blem *Spirituality's Challenge to Religion*[38]. Konstatując brak przynależności większości Amerykanów do jakiejkolwiek zorganizowanej religii oraz postępujący proces jej prywatyzacji, stwierdzają jednocześnie istnienie u nich jakichś potrzeb duchowych i odkrywają pewną prawidłowość: w społeczeństwach coraz bardziej złożonych religia staje się coraz bardziej hybrydowa i jednocześnie niewidzialna, ludzie zaś szukają zaspokojenia swoich potrzeb duchowych w Internecie i grupach samopomocy (*self-help groups*). Lecz co to znaczy, gdy ludzie twierdzą, że są „duchowi, ale nie religijni"? – pytają autorzy książki[39].

Nie wiem, jak powinny precyzyjnie brzmieć wyznaczniki duchowości (zarówno religijnej, jak i niereligijnej), ale jestem przekonany, że badając: deklaratywne uduchowienie (posiadaną duchowość) i jego rozumienie; deklaratywne dążenie do doskonałości (do transgresji) i jego treść; deklaratywny system osobistych wartości i ich związek z duchowością – można podjąć próbę weryfikacji zgodności uzyskanego materiału z koncepcją duchowości zakładającej posiadanie pewnych niezbędnych duchowych dyspozycji (postaw), które pełniłyby rolę wskaźników. Chodzi o to, aby dane uzyskane drogą bezpośredniego wywiadu, w swobodnych odpowiedziach na otwarte pytania (bez kafeterii!), które mogłyby brzmieć na przykład:

– czy respondent uważa się za osobę religijną i/lub uduchowioną i jak to rozumie?[40]

– czy się w czymś doskonali; jeżeli tak, to w czym?

– czy w sposób szczególny ceni sobie jakieś wartości?

i ewentualnie na prośbę o wybranie i hierarchiczne uporządkowanie kilku (6-8) najbardziej cenionych wartości z dość długiej listy (30-40) obejmującej różne ich rodzaje, porównać z danymi uzyskanymi w obserwacji i/lub wywiadzie środowiskowym, które weryfikowałyby rozwijanie przez respondentów kluczowych dla duchowości prospołecznych cech, na przykład takich jak:

– kontrolowanie złych emocji (wyrozumiałość, spolegliwość, życzliwość);

– opanowanie (cierpliwość, uprzejmość, tolerancja);

– dyscyplina osobista (wierność, wytrwałość, konsekwentność);

– dyspozycyjność (otwartość, bezinteresowność, uczynność);

– sumienność (punktualność, słowność, honorowość);

– pracowitość (ofiarność, obowiązkowość, łatwość podejmowania wysiłku);

– empatia i uczucia wyższe (patriotyzm, przyjaźń, miłość).

Zaproponowane wyznaczniki wydają się być bliższe psychologii niż socjologii i na pewno wymagają szerokiej dyskusji i dopracowania, choć znacząco różnią się one od tych zaproponowanych przez psycholożki Irenę Heszen-Niejodek i Ewę Gruszczyńską[41]. Mam

[38] Ch. H. Lippy, E. Tranby, *Religion in Contemporary America*, New York 2013, s. 209-222.

[39] Tamże, s. 221.

[40] Uważam, że na pytanie „czy masz jakąś duchowość", uzyska się wielokrotnie więcej odpowiedzi twierdzących niż na pytanie „czy jesteś jakoś uduchowiony", gdyż pierwsze dotyczy posiadania, a drugie rzeczywistego przeżywania. W duchowości ewidentnie chodzi o to drugie.

[41] I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i pomiar*, „Przegląd Psychologiczny", 2004, nr 1, t. 47, s. 15-31.

też świadomość ogromu trudności badawczych wynikających z propozycji uzupełniania wywiadu bezpośredniego obserwacją i/lub wywiadem środowiskowym. Na razie dostrzegam możliwość realizacji takich badań jedynie w grupach znających się dobrze osób (grupa religijna, drużyna sportowa, klub o małej rotacji członków, ostatnia klasa szkolna), gdzie do realizacji drugiej części można by spróbować zastosować odpowiednio skonstruowaną ankietę kwestionariuszową.

Zasugerowano mi również rozpatrzenie możliwości zastosowania wyznaczników weryfikujących w pierwszej kolejności, to znaczy przed bezpośrednim wywiadem, w badaniach z doborem próby metodą kuli śnieżnej (*snowball sampling*), choć trudności wynikające z dostarczenia respondentowi pod koniec wywiadu informacji, że wcześniej również o nim zebrano podobne dane, których źródła nie da się raczej zataić, mogą okazać się nie do przezwyciężenia. Nie ulega jednak wątpliwości, że warto szukać wyznaczników obiektywizujących socjologiczne badania nad duchowością i dyskutować w jak najszerszym gronie owoce tych poszukiwań[42].

Marek Jeżowski – SPIRITUALITY IN THE TIMES IF CRISIS WITHOUT ASCETICISM AND EFFORT, WITHOUT GAINING VIRTUES AND ELIMINATING IMPERFECTIONS? WHAT INDICATORS OF SPIRITUALITY SHOULD BE THE IN SOCIOLOGICAL RESEARCH?

Using the term spirituality with reference to the phenomena that became less and less religious in nature or non-religious, turns out to be unjustifiable if we reject: the dynamic character of pursuing perfection (moral or religious) according to patterns developed by previous generations (spiritual traditions); the inevitability of our struggle with imperfections (vices usually of social character); the need for control of emotions and attitudes, self-discipline and sacrifices (*áskēsis*) as well as the systematic acquisition of the mentioned above average capabilities that pertain directly to highly regarded values (virtues). Spirituality is not about self-fulfillment and happiness achieved by means of the least spiritual effort possible. It is rather an advanced quest of perfection on account of higher values, and it does not have much in common with individual excellence in isolation from the social contexts, even if they may be in deep crises.

[42] Dziękuję wszystkim uczestnikom XV Zjazdu Socjologicznego w Szczecinie, którzy po prezentacji materiału zawartego w tym artykule, podzielili się ze mną swoimi cennymi uwagami. Wpłynęły one na korektę ostatecznej jego treści.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

ELŻBIETA FIRLIT
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie
Katedra Socjologii

Erozja wspólnotowego wymiaru religijności katolików w Polsce

Uwagi wstępne

Od przełomu lat 80. i 90. XX wieku datuje się w Polsce okres intensywnej transformacji systemowej o charakterze politycznym i gospodarczym z daleko idącymi konsekwencjami w szeroko rozumianym życiu społecznym i kulturze polskiego społeczeństwa. Religijność, ważna cecha polskiego społeczeństwa, nie jest obojętna na procesy zachodzących wielopłaszczyznowych zmian i w jej obrębie pojawiają się również symptomy sygnalizujące naruszanie stabilnych przez wiele lat wskaźników. I choć w porównaniu do stanu religijności w Europie Zachodniej jest ona traktowana jako „przypadek szczególny", a Polska bywa podawana jako przykład kraju falsyfikującego uniwersalność teorii sekularyzacyjnej, w którym procesy modernizacyjne nie idą w parze z osłabieniem religijności[1], to analiza wyników szczegółowych badań ogólnopolskich, obejmujących ostatnie dwie dekady, skłania do wniosków znacznie ostrożniejszych.

W empirycznych badaniach religijności stosunkowo najczęściej stosowany jest klasyczny paradygmat sformułowany w latach 60. XX w. przez amerykańskich socjologów

[1] W roku 2011 niemiecki socjolog Gert Pickel po przeanalizowaniu wyników kilku dużych międzynarodowych badań: World Values Surveys (WVS) 1990-2008, European Values Surveys (EVS) 1990-2008, European Social Surveys (ESS) 2002-2008, International Social Survey Programme (ISSP) 1994-2008; Church and Religion in an enlarged Europe (C&R) 2006), stwierdził, że „ W Polsce bardziej niż gdziekolwiek indziej w Europie wykształciła się subiektywna religijność i przywiązanie do Kościoła. Ta religijna żywotność trwa, mimo że w ostatnich dziesięcioleciach zwłaszcza w Polsce nastąpiła znaczna modernizacja socjoekonomiczna! Wraz z Irlandią i Maltą – przy pewnych zastrzeżeniach także Irlandią Północną – Polska stanowi więc przeciwwagę dla wspomnianej już sytuacji w Niemczech Wschodnich. Polska wydaje się idealnym przykładem wysokiej i trwałej żywotności religijnej w Europie – a tym samym podaje w wątpliwość ważność teorii sekularyzacji. (...) Polska witalność religijna jest więc w przeciwieństwie do Niemiec Wschodnich – rzeczywiście przypadkiem szczególnym". Zob. G. Pickel, *Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii*, w: *Pomiędzy sekularyzacją a religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijności w Polsce i w Niemczech*, E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack (red.), Kraków 2012, s. 135 i 148.

– Charlesa Y. Glocka i Rodney'a Starka[2], a do badań realizowanych w Polsce zaadaptowany i uzupełniony przez Władysława Piwowarskiego na początku lat 70. XX w.[3] Obejmuje on siedem wymiarów (parametrów) religijności, które zostały pogrupowane w trzy kategorie: wymiar wstępny, wymiary podstawowe i wymiar konsekwencyjny. Wspólnotowy wymiar religijności, którego analiza w odniesieniu do polskiego społeczeństwa jest przedmiotem niniejszego opracowania, należy do kategorii wymiarów podstawowych. Razem z takimi parametrami, jak: ideologiczny (ideologia religijna), intelektualny (wiedza religijna), doświadczeniowy (doświadczenie religijne), rytualny (obowiązkowe i nadobowiązkowe praktyki religijne), tworzy fundamentalny zrąb badania religijności. W literaturze przedmiotu jest również określany jako: „parametr instytucjonalny" (Thomas F. O'Dea[4]), „zaangażowanie wspólnotowe i stowarzyszeniowe" (Gerhard E. Lenski[5]), „wspólnota religijna" (Władysław Piwowarski[6]), „parametr instytucjonalno-wspólnotowy" (Janusz Mariański[7]). Kluczową rolę w operacjonalizacji pojęcia „religijność" w polskim warsztacie socjologicznym odegrał klasyk polskiej socjologii religii – Władysław Piwowarski. W roku 1975 opublikował artykuł pt.: *Operacjonalizacja pojęcia „religijność"*[8], w którym przedstawił układy odniesienia w badaniach nad religijnością oraz parametry i wskaźniki religijności. W zaproponowanym wówczas ujęciu, wspólnotowy wymiar religijności został przełożony („zoperacjonalizowany") na dwanaście następujących wskaźników:

– „potrzeba kapłana w życiu człowieka,
– poczucie przynależności do Kościoła,
– poczucie przynależności do parafii,
– uzasadnienie wyboru kościoła dla spełniania praktyk religijnych,
– zachowanie w kościele podczas mszy,
– zainteresowanie sprawami parafii,
– rozmowy o sprawach parafialnych,
– udział w praktykach wspólno-grupowych,
– poglądy na koncepcję Kościoła,
– potrzeba księdza w rodzinie,
– potrzeba kontaktów z księdzem,
– wady i zalety księdza parafialnego"[9].

Sformułowane przez W. Piwowarskiego wskaźniki wspólnotowego wymiaru religijności są – z niewielkimi modyfikacjami – stosowane w empirycznych badaniach reli-

[2] R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (wyb. i oprac.), Kraków 1998, s. 182-187.

[3] Ks. W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność"*, „Studia Socjologiczne", 1975, nr 4, s. 151-174. Ten artykuł został również opublikowany w: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 45-66.

[4] Th. F. O`Dea, *The Sociology of Religion Reconsidered*, „Sociological Analysis", 1970, s. 145.

[5] G. Lenski, *Religion und Realitat*, Koln 1967, s. 38.

[6] W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność"*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, cyt. wyd., s. 65.

[7] J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim...*, Poznań – Warszawa 1984, s. 358-410.

[8] Zob. przypis 3.

[9] W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność"*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, cyt. wyd., s. 65.

gijności w Polsce przez różne ośrodki badawcze, w tym również Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) i działający przy nim od 1996 roku międzyuczelniany Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA (OSS OPINIA). W niniejszym opracowaniu odwołuję się do wyników czterech ogólnopolskich reprezentatywnych badań zrealizowanych przez wymienione ośrodki badawcze w latach: 1991, 1998, 2002 i 2012. Koncentruję się na przemianach, jakie zaszły w latach 1991-2012 w obrębie wspólnotowego wymiaru religijności zbiorowości wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, dominującej w strukturze wyznaniowej w Polsce (status wyznania dominującego został jednoznacznie statystycznie potwierdzony wynikami Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku, w którym po raz pierwszy od 1931 roku znalazło się pytanie o przynależność wyznaniową[10]).

W tytule opracowania użyłam terminu erozja, odwołując się do łacińskiego źródłosłowu, zgodnie z którym *erosio* oznacza „wygryzanie", „żłobienie", a czasownik *erodere* w dość luźnym tłumaczeniu oznacza „wygryzać", „pożerać". Termin erozja w polskim języku jest z reguły stosowany w geomorfologii, gdzie erozja oznacza oddziaływanie czynników zewnętrznych na powierzchnię skorupy ziemskiej, skutkiem których jest powstanie wklęsłych form rzeźby terenu. W geomorfologii wyodrębnia się kilka mechanizmów erozji i zróżnicowane procesy erozji (np. erozja powierzchniowa, erozja podziemna, erozja liniowa, erozja wąwozowa, erozja wodna, erozja glacjalna)[11]. Przytaczam to pierwotne rozumienie terminu erozja z tego względu, że używając go w odniesieniu do przemian wspólnotowego wymiaru religijności w Polsce, będę koncentrować się głównie na przejawach i zróżnicowaniach procesu „żłobienia" wspólnotowej tkanki religijności oraz na próbie odpowiedzi na pytanie o to, jakie „czynniki zewnętrzne" stymulują proces erozji wspólnotowego wymiaru religijności.

Wspólnotowość jako wartość

W odniesieniu do Kościoła i jego wyznawców pojęcie wspólnoty (gr. *koinonia*, łac. *communio*) ma znaczenie fundamentalne i konstytutywne, gdyż Kościół sam jest wspólnotą „wiary, nadziei i miłości" ustanowioną na ziemi przez Chrystusa[12]. W literaturze

[10] W opracowaniu GUS, podsumowującym wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku, znajdujemy jednoznaczną konstatację o statystycznym potwierdzeniu „dominującej pozycji Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Zbiorowość zaliczających się do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego liczy 33 729 tys. osób, co stanowi 87,6% ogółu ludności i 96% populacji osób o rozpoznanym statusie wyznaniowym. Nawet uwzględniwszy pokaźną część ludności o nieustalonej sytuacji wyznaniowej, wypada zauważyć, że dane spisowe w zasadzie potwierdzają dotychczasowe oszacowania odnośnie do udziału i liczby członków Kościoła rzymskokatolickiego, podawane w imieniu Kościoła katolickiego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego". Zob. *Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna. Narodowy Spis Powszechny ludności i mieszkań 2011*, Warszawa 2013, s. 100.

[11] Zob. P. Migoń, *Geomorfologia*, Warszawa 2006, s. 152 i n.

[12] W *Lumen Gentium* czytamy: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi jako widzialny organizm; nieustannie go też podtrzymuje, przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich". Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, Wrocław 2004, s. 37.

traktującej o wspólnotowości Kościoła wyodrębnia się wertykalny i horyzontalny wymiar wspólnoty. Pierwszy z nich oznacza, że „zasadniczym elementem Kościoła jako wspólnoty jest jedność duchowa człowieka z Bogiem. Jest to wymiar podstawowy. Kościół jako wspólnota musi bowiem oznaczać i wyrażać wspólnotę ludzi z Bogiem. W przeciwnym razie traci swoją tożsamość"[13]. Natomiast wymiar horyzontalny odnosi się do relacji między członkami (wyznawcami) Kościoła, które – w założeniu – powinny budować wspólnotę między nimi. Obydwa wymiary wspólnotowości Kościoła, odniesione do zbiorowości ludzkiej, stają się ważną wartością i również normą konstytuującą więzi międzyludzkie, podtrzymującą tożsamość religijną i społeczną, a także kreującą kapitał społeczny cechujący się relatywnie większą trwałością niż kapitał społeczny tworzony na bazie racjonalnych odniesień charakterystycznych dla świeckich obszarów ludzkiej aktywności. Papież Benedykt XVI w liście apostolskim *Porta fidei*, ogłaszającym Rok Wiary, zwraca uwagę na znaczenie wyznawania wiary jako „aktu zarówno osobistego, jak i wspólnotowego" i na powiązanie wyznawanej wiary z „dawaniem świadectwa i zaangażowaniem". Papież pisze też o odpowiedzialności za wyznawaną wiarę: „Chrześcijanin nigdy nie może uważać, że wiara jest sprawą prywatną. (...) Wiara, właśnie dlatego, że jest aktem wolności, wymaga również odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy. (...) znajomość treści wiary jest istotna, by wyrazić swą zgodę, to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą, przyjąć to, co proponuje Kościół"[14]. Te zalecenia papieskie na Rok Wiary (11 X 2012-24 XI 2013) wydają się być silnie powiązane ze wspólnotowym wymiarem religijności.

Przez wiele lat podstawowe wskaźniki religijności w Polsce – szczególnie autodeklaracja wiary – były stabilne i kształtowały się na stosunkowo wysokim poziomie. Dokładnie dokumentują to coroczne badania religijności prowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS)[15], a także inne ośrodki demoskopijne. Wynika z nich, że deklarowana przez polskie społeczeństwo wiara religijna jest „bardzo stabilna i praktycznie nie widać zmian na przestrzeni 20 lat"[16]. Z sondażu CBOS, przeprowadzonego w dniach 8-14 marca 2012 roku wynika, że „94% spośród ogółu badanych uważa się za wierzących, z czego co jedenasty (9%) określa swoją wiarę jako głęboką. Tylko co szesnasty ankietowany (6%) twierdzi, że jest niewierzący, w tym jedynie trzech na stu (3%) mówi o całkowitym braku wiary"[17]. Ten obraz stanu deklaracji wiary w polskim społeczeństwie odbiega nieco in plus od wyników otrzymanych w badaniach ogólnopolskich ISKK zrealizowanych wiosną 2012[18]. Wynika z nich, że 20,1% ogółu badanych to osoby głęboko wierzą-

[13] B. Częsz, *Kościół jako wspólnota w świadomości Ojców Kościoła*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, J. Baniak (red.), Poznań 2002, s. 13.

[14] Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio Porta fidei ogłaszający Rok Wiary*, Warszawa 2012, s. 13-14.

[15] Dane z okresu 1992-2013, bazujące na zestawieniach rocznych, przedstawiła na XV Ogólnopolskim Zjeździe PTS M. Grabowska w referacie pt. *Religijność i Kościół w czasach gwałtownej zmiany*: www.cbos.pl

[16] Tamże.

[17] *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, kwiecień 2012, BS/49/2012, s. 2.

[18] Omówienie próby badawczej (próba losowa licząca 1300 osób, zrealizowana w 89%, do obliczeń zakwalifikowano 1157 kwestionariuszy) i główne wyniki tych badań zobacz w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 2013, s. 278.

ce, 60,8% – osoby wierzące (łącznie te dwie kategorie to 80,9%), 10,3% określa się jako „niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji religijnej", 5,4% – obojętne, 2,9% – niewierzące, 0,5% – brak odpowiedzi[19]. Przytoczone wyniki z badań CBOS i ISKK z 2012 roku wskazują generalnie na wysoki poziom deklarowania wiary religijnej w polskim społeczeństwie. Traktując te wyniki jako pewne tło, przejdźmy do omówienia zasadniczego dla niniejszego opracowania wątku, czyli przemian we wspólnotowym wymiarze religijności polskiego społeczeństwa.

W ogólnopolskich badaniach religijności prowadzonych przez ISKK wspólnotowy parametr religijności jest mierzony przez kilkanaście wskaźników. Do niniejszego opracowania wybrałam z nich pięć. Kryterium wyboru była powtarzalność tych wskaźników w poszczególnych okresach badawczych. Trzy z nich były uwzględnione w badaniach w latach: 1991, 1998, 2002 i 2012, jeden zastosowano w badaniach z roku 1991 i z roku 2012, ostatni z wybranych był stosowany w badaniach w roku 2002 i 2012. Wskaźniki te są następujące[20]:

– Postrzeganie Kościoła katolickiego. Ten wskaźnik w kwestionariuszu wywiadu został przełożony na pytanie półotwarte o następującej treści: „Czym, przede wszystkim, jest dla Pana(i) Kościół katolicki? 1. Instytucją strzegącą wiary i obyczajów; 2. Instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem; 3. Wspólnotą wiernych; 4. Ogólnoświatową organizacją posiadającą również świeckie cele; 5. Inne wyjaśnienie; 6. Trudno powiedzieć".

– Autoidentyfikacja z parafią – pytanie: „Czy czuje się Pan(-i) związany z własną parafią? 1. Tak; 2. Tak, w pewnym stopniu; 3. Nie".

– Obiektywny/działaniowy/behawioralny wymiar więzi z parafią. Ten wskaźnik przełożono na pytanie wielozmiennowe: „Jeżeli tak, to w jaki sposób przejawia się Pana(i) związek z parafią? 1. Ofiarą na tacę podczas mszy świętej; 2. Ofiarą na remonty, budowy, zakupy różnych rzeczy dla kościoła; 3. Osobistą pomocą przy kościele; 4. Udziałem w akcjach miłosierdzia, charytatywnych; 5. Uczęszczaniem na niedzielną mszę św. do własnego kościoła parafialnego; 6. Przyjmowaniem wizyty duszpasterskiej (kolędy); 7. Przynależnością do rad lub stowarzyszeń działających w parafii; 8. W inny sposób (jaki?)".

– Partycypacja w decyzjach parafialnych. Wskaźnik partycypacji został przełożony na dwa pytania zamknięte. Pierwsze z nich dotyczy aktualnej partycypacji respondenta w decyzjach parafialnych: „Proszę powiedzieć, czy ma Pan(i) wpływ na różne decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych? 1. Tak; 2. Częściowo; 3. Nie", natomiast drugie pytanie odnosi się do potencjalnej partycypacji wyrażonej poprzez odpowiedź na pytanie: „A czy chciał(a)by Pan(i) mieć wpływ na różne decyzje dotyczące Pana(i) parafii?" i w tym pytaniu zastosowano pięciostopniową skalę Likerta.

– Znaczenie w życiu respondenta uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej. Pomiar tego wskaźnika odbył się poprzez ustosunkowanie się respondenta (wybór jednej z mo-

[19] Tamże, s. 34.

[20] Cały kwestionariusz wywiadu zastosowanego w badaniach w roku 2012, zob. w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, cyt. wyd., s. 215-223.

żliwości: brak znaczenia; bardzo małe; małe; duże; bardzo duże) do pytania o znaczenie w jego życiu dziesięciu różnych wartości, w tym uczestnictwa we wspólnocie religijnej.

Dwa spośród wymienionych wskaźników dotyczą bezpośrednio postrzegania wspólnoty religijnej. W pierwszym przypadku jest to percepcja Kościoła, w drugim zaś określenie, w jakim stopniu uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej (bez doprecyzowania o jaki rodzaj wspólnoty chodzi – czy jest to cały Kościół, parafia czy też jakaś grupa religijna) jest dla człowieka ważne. Obydwa wskaźniki były uwzględniane w badaniu zarówno w roku 1991, jak i w 2012. Można zatem porównać, czy i w jakim stopniu zmieniło się w polskim społeczeństwie postrzeganie Kościoła katolickiego na przestrzeni ponad 20 lat, a także, czy w społecznej świadomości uległa zmianie ważność uczestniczenia w życiu wspólnoty religijnej. Wyniki dotyczące postrzegania Kościoła przez katolików przedstawiam w zestawieniu tabelarycznym (tabela 1.). Wypływają z nich dwa interesujące wnioski. Po pierwsze na przestrzeni 21 lat częstotliwość postrzegania przez ludzi świeckich Kościoła jako wspólnoty utrzymuje się na bardzo zbliżonym poziomie oscylującym wokół połowy polskiego społeczeństwa. Warto zauważyć, że w porównaniu z rokiem 1991 nastąpił niewielki wzrost w społecznej świadomości przekonania o tym, że Kościół jest przede wszystkim wspólnotą wiernych. Zatem, można powiedzieć, że w połowie polskiego społeczeństwa jest silnie ugruntowane przeświadczenie o wspólnotowym charakterze (naturze) Kościoła. Drugi interesujący wniosek dotyczy obniżenia w społecznej świadomości częstotliwości traktowania Kościoła jako strażnika wiary i obyczajów. Ta cecha, dostrzegana (i – jak można domniemywać ze sformułowania „przede wszystkim" – ceniona) w Kościele przez 1/5 ogółu polskiego społeczeństwa na początku transformacji systemowej, obecnie jest zauważana przez mniejszy odsetek badanych. Czy jest to związane ze zmniejszająca się rolą Kościoła w Polsce w odniesieniu do podtrzymywania tradycyjnych wartości w sferze wiary religijnej, obyczajów i zwyczajów religijnych? Wydaje się, że można sformułować taką hipotezę, lecz udzielenie jednoznacznej odpowiedzi wymagałoby pogłębionych badań tego zagadnienia.

Tabela 1. Postrzeganie Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie (w proc.)

Kościół katolicki jest przede wszystkim:	1991	1998	2002	2012	Zmiana 1991-2012
	N=5032	N=1171	N=1499	N=1157	
Wspólnotą wiernych	46,2	54,6	51,2	50,4	+4,2
Instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem	19,3	14,3	16,5	18,9	-0.4
Instytucją strzegącą wiary i obyczajów	20,5	18,7	19,5	15,6	-4,9
Ogólnoświatową instytucją osiadającą również świeckie cele	5,9	5,9	6,9	9,3	+3,4
Inne rozumienie	0,6	1,7	3,8	3,6	+3
Trudno powiedzieć	6,0	2,9	1,8	1,6	
Brak odpowiedzi	1,5	1,9	0,2	0,5	

Źródło: E. Firlit, *Wspólnotowy wymiar religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 2013, s. 128.

Wyniki otrzymane w odpowiedzi na pytanie o ważność dla respondenta wspólnoty religijnej i uczestniczenia w jej życiu wskazują jednoznacznie na znaczący wzrost wagi tej wartości w polskim społeczeństwie – z 30,7% w roku 1991 do 51,3% w roku 2012. Obecnie ponad połowa osób w wieku 18 i więcej lat bardzo sobie ceni uczestniczenie w życiu wspólnoty religijnej, ale równocześnie co dziesiąta osoba nie przywiązuje do tej wartości żadnego znaczenia i jest to prawie tyle samo co w roku 1991 (tab. 2.).

Tabela 2. Znaczenie uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej w świadomości Polaków w roku 1991 i 2012 (w proc.)

Znaczenie uczestnictwa we wspólnocie religijnej	1991 N=5032	2012 N=1157
Bardzo duże	4,8 – 30,7	18,3 – 51,3
Duże	25,9	33,0
Małe	17,2	26,3
Bardzo małe	31,9	8,0
Brak znaczenia	9,1	10,1
Brak odpowiedzi	11,1	0,9

Źródło: zestawienie własne z danych ISKK z badań w roku 1991 i 2012.

Skala aprobaty tej wartości w 2012 roku i jej wzrost o 20 pkt. proc. w okresie ostatnich 21 lat daje powody do stwierdzenia silnego umocowaniu wspólnoty religijnej w aksjologicznym systemie Polaków. Koresponduje to z wysoką częstotliwością wskazań na znaczenie wiary religijnej – w roku 2012 odpowiedź „bardzo duże znaczenie" podało 37,2%, „duże" – 38,1% ogółu badanych, a w roku 1991 wybory tych kategorii odpowiedzi wynosiły odpowiednio: 14,4% oraz 49,9%[21]. Porównanie wyników na przestrzeni 21 lat pokazuje znaczący wzrost znaczenia w świadomości Polaków zarówno wartości wiary religijnej, jak i uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej. Wśród ocenianych wartości były również zamieszczone typowo materialne – „majątek, dostatnie życie". Okazuje się, że znaczenie tej wartości było w roku 1991 na takim samym poziomie, jak i uczestniczenia w życiu wspólnoty religijnej – odpowiedzi „bardzo duże" i „duże" łącznie wybrało wówczas 30,7% (w tym 2,4% – „bardzo duże") ogółu polskiego społeczeństwa. Uwzględniając wszelkie zmiany, jakie zaszły w polskim społeczeństwie w okresie 21 lat, w tym również żywiołowy rozwój konsumpcjonizmu, można oczekiwać znacznego wzrostu znaczenia wartości materialnych w świadomości Polaków. W 2012 roku na „majątek i dostatnie życie" jako ważną wartość wskazało 55,1% ogółu badanych (odpowiedzi „bardzo duże" – 12%, „duże" – 43,1%). Wzrost znaczenia tej wartości na przestrzeni dwóch dekad wynosi 24 pkt. proc., a wzrost znaczenia wartości „uczestnictwo w życiu wspólnoty religij-

[21] W pytaniu wymieniono 10 wartości i każdą z nich respondenci oceniali na pięciopunktowej skali. Dane z odpowiedzi na to pytanie z badania w roku 2012, zob. w: *Rozkład częstotliwości brzegowych z badania w 2012 r.*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, cyt. wyd., s. 227-230; natomiast dane z badań w roku 1991 zob. w: Ks. W. Piwowarski, *Wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Religijność Polaków 1991*, L. Adamczuk, ks. W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 1993, s. 48-61.

nej" – 20 pkt. proc. Wynik ten może wskazywać na swoiście trwałe współbrzmienie wartości tradycyjnych i wartości materialnych w świadomości Polaków[22]. Nie potwierdzałoby to znanej w socjologii religii tezy Ronalda Ingleharta o kierunku rozwoju społecznego polegającego na przejściu od wartości tradycjonalistycznych poprzez materialistyczne do postmaterialistycznych[23]. Teza ta była już podważana przez wyniki innych badań ogólnopolskich. Jako przykład przywołam badania Zespołu Badawczego Centrum Myśli Jana Pawła II, zrealizowane przez TNS OBOP na przełomie września i października 2007 roku. Interpretując wyniki z tych badań, dotyczące wyborów wartości, Barbara Fedyszak-Radziejowska stwierdziła, że „ani stabilność, ani zmiany w wartościach uważanych przez Polaków za najważniejsze w życiu nie wpisują się jednoznacznie w tezę, że to co tradycyjne, wraz z modernizacją ustępuje miejsca temu, co postnowoczesne"[24].

Przynależność do wspólnoty religijnej – więzi i dystanse

W społeczeństwie polskim najczęstszą formą bezpośredniego kontaktu ze wspólnotą Kościoła jest przynależność do parafii rzymskokatolickiej ulokowanej w określonym środowisku społecznym, mającej wyraźnie zaznaczone granice terytorialne, silnie i stabilnie umocowanej w strukturze organizacyjnej Kościoła i w lokalnych strukturach społecznych, pełniącej funkcje zarówno religijne, jak i ekstensywne (pozareligijne). Pomijając kwestie definicyjne, dostatecznie omówione w literaturze przedmiotu[25], oraz spory o to, kiedy można parafię nazwać wspólnotą, kiedy „agregatem" lub „punktem usług" czy „stacją obsługi duszpasterskiej", a kiedy instytucją, przechodzę do zagadnienia subiektywnych i obiektywnych więzi osób świeckich z parafią rzymskokatolicką w okresie ponad 20 lat intensywnej zmiany politycznej, gospodarczej i społeczno-kulturowej w Polsce. Ta kwestia jest nie do pominięcia w socjologicznej analizie wspólnotowego wymiaru religijności.

[22] W badaniach ISKK, do których odwołuję się w niniejszym opracowaniu, porównawczą analizę przemian 10 wartości w latach 1991-2012 w polskim społeczeństwie przeprowadził W. Świątkiewicz. Porównując poziom zmiany w odniesieniu do wartości materialnych (majątek, dostatnie życie) i wartości uczestniczenia w życiu wspólnoty religijnej, sformułował wniosek „o funkcjonującym w świadomości społecznej zrównoważeniu wartości materialnych z wartościami społecznymi i w takim sensie ten wymiar orientacji aksjologicznej polskiego społeczeństwa można określić jako specyficzny". Wydaje się – i jest to polemika z mojej strony – że pojęcie „zrównoważenia" jest zbyt mocną tezą i wolałabym pozostać przy stwierdzeniu współbrzmienia tych wartości, albo przy określeniu równoczesne występowanie (koincydencja). Zob. W. Świątkiewicz, *Między rodziną a życiem publicznym – ciągłość i zmiana orientacji na wartości*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, cyt. wyd., s. 203.

[23] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.

[24] B. Fedyszak-Radziejowska, *To, co najważniejsze – rodzina, dzieci, praca i przyjaciele*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, T. Żukowski (red.), Warszawa 2009, s. 85.

[25] Literatura na temat parafii rzymskokatolickiej jest bardzo obfita. Są to zarówno opracowania socjologów, jak i teologów. Spośród socjologów, którzy wnieśli znaczący wkład do analizy fenomenu parafii w Polsce, wymieniłabym chronologicznie następujących: ks. Franciszek Mirek, Stefan Czarnowski, Józef Chałasiński, ks. Józef Majka, ks. Władysław Piwowarski, Edward Ciupak, ks. Janusz Mariański, Elżbieta Firlit, Stanisław Siekierski, Maria Rogaczewska.

Przez całą dekadę lat 90. XX w. przeważająca część polskiego społeczeństwa deklarowała poczucie związku ze swoją parafią. Takie wyniki otrzymywaliśmy w badaniach ogólnopolskich z roku 1991, 1998 i 2002 prowadzonych w ISKK, jak również sondaże CBOS z lat 1995, 2005, 2008 potwierdzały identyfikowanie się z parafią ponad 80% ogółu polskiego społeczeństwa. W roku 2008 w sondażu CBOS odnotowano jednak zauważalny spadek subiektywnej identyfikacji z parafią. Na pytanie: „Czy, ogólnie rzecz biorąc, czuje się Pan(i) członkiem parafii działającej w Pana(i) osiedlu/wsi, czuje się Pan(i) z nią związany(a)?", w roku 2005 aprobująco odpowiadało 80% ogółu badanych (w tym 45% – zdecydowanie tak), a 7% w ogóle nie czuło się związanych z parafią. W tych samych kategoriach odpowiedzi w roku 2008 odnotowano niższe odsetki: 74% (w tym 33% zdecydowanie tak") i 11% w ogóle nieidentyfikujących się z parafią[26]. Pytanie o subiektywny wymiar więzi z parafią, zadawane w badaniach ISKK, ma nieco krótszą formę: „Czy czuje się Pan(-i) związany ze swoją parafią? 1. Tak, 2. Tak, w pewnym stopniu, 3. Nie", i jest ono w tej samej postaci zadawane w badaniach od 1991 roku. Zestawienie danych z czterech okresów badania (tab. 3) daje podstawę do stwierdzenia znaczącego spadku częstotliwości deklarowania subiektywnej więzi z parafią i równocześnie znacznego nasilenia dystansu wobec tej podstawowej struktury religijnej Kościoła w lokalnym środowisku.

Tabela 3. Autoidentyfikacja społeczeństwa polskiego z parafią w 1991, 1998, 2002 i 2012 r. (w proc.)

Deklaracja związku z własną parafią	1991	1998	2002	2012	Zmiana
	N=5032	N=1171	N=1499	N=1157	1991-2012
Tak	51,8	51,0	54,9	43,2	- 8,1
Tak, w pewnym stopniu	33,9	34, 0	29,3	31,9	-2,0
Nie	12,2	13,3	15,3	24,3	+12,1
Brak odpowiedzi	2,0	1,3	0,5	0,6	

Źródło: E. Firlit, *Wspólnotowy wymiar religijności*, cyt. wyd., s. 135.

Do zasadniczej zmiany autoidentyfikacji z parafią doszło w ciągu ostatniej dekady. Na podstawie badań ISKK nie można dokładnie określić cezury tego swoistego przełomu w stanie więzi religijno-społecznych z parafią. Jednak zacytowane wcześniej badania CBOS, w których uchwycono różnicę autoidentyfikacji pomiędzy 2008 i 2005 rokiem, pozwalają przypuszczać, że obniżenie więzi z parafią rozpoczęło się w pierwszych latach po wstąpieniu Polski do UE i otwarciu dla Polaków rynków pracy w krajach unijnych, co w połączeniu z wysokim bezrobociem w Polsce zaowocowało masową emigracją zarobkową, szczególnie ludzi młodych. Niebagatelną rolę w przemianie więzi z lokalną wspólnotą religijną mógł odegrać również brak bardzo ważnej stymulacji, która przez 27 lat pontyfikatu papieża-Polaka była stale obecna w codziennym i odświętnym życiu większości polskiego społeczeństwa.

[26] *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią. Opinie z lat 2005 i 2008*, Komunikat z badań BS/148/2008, CBOS, Warszawa 2008.

Negowanie więzi z parafią przez prawie 1/4 ogółu polskiego społeczeństwa jest ważną informacją przy charakterystyce wspólnotowego wymiaru religijności. Ta negacja jest zróżnicowana w poszczególnych kategoriach społecznych. Szczegółowe analizy danych zaprezentowałam w opublikowanym już opracowaniu[27] i wynika z nich, że relatywnie najczęściej brak związku z parafią zadeklarowali w 2012 r. ludzie młodzi w wieku 18-24 lata (37,7%), mieszkańcy dużych miast ponad 100 tys. (36,0%), osoby w wieku 25-34 lata (35,6%), osoby z wyższym wykształceniem (31,1%), mężczyźni (29,4%), osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (26,7%). Interesujące jest także porównanie wielkości zmiany, jaka zaszła w zakresie braku identyfikacji z parafią w wymienionych kategoriach pomiędzy krańcowymi okresami badania (1991-2012). Tu na plan pierwszy wysuwa się zmienna wiek, i kategoria 18-24 lata, w której jest więcej niż dwukrotny wzrost deklaracji braku związku z parafią – różnica pomiędzy rokiem 2012 i 1991 wynosi aż 22,3 pkt. proc. Na drugim miejscu, w tym swoistym rankingu dystansu wobec parafii, lokują się mieszkańcy miast liczących ponad 100 tys. (różnica: 15,2 pkt. proc.), a trzecia lokata to osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym, wśród których również podwoił się, w porównaniu do roku 1991, odsetek zupełnie niezwiązanych z parafią (różnica 14,6 pkt. proc.). Zwróciłabym jeszcze uwagę na mieszkańców wsi i prawie trzykrotny wzrost odsetka osób nieidentyfikujących się z parafią – z 4,8% w roku 1991 do 13,5% w roku 2012. Dynamikę narastania dystansu wobec parafii w środowisku wiejskim i miejskim w ciągu ostatnich 21 lat ilustrują dane w tabeli 4.

Tabela 4. Deklaracje braku związku z parafią według miejsca zamieszkania respondenta w poszczególnych okresach badania (w proc.)

Rok badania	Ogółem	Miejsce zamieszkania			
		wieś	miasto poniżej 20 tys.	miasto 20-100 tys.	miasto ponad 100 tys.
1991	12,2	4,8	8,5	14,8	20,8
1998	13,3	5,9	11,1	16,1	18,4
2002	15,3	8,7	9,3	14,9	25,6
2012	24,3	13,5	18.9	24,1	36.0
Zmiana 1991-2012	+12,1	+9,8	+10,4	+ 9,3	+15,2

Źródło: E. Firlit, *Wspólnotowy wymiar religijności*, cyt. wyd., s. 128.

Znaczące obniżenie subiektywnego poczucia więzi z parafią ma przełożenie na zmiany w behawioralnym wymiarze tej więzi – mniej osób realizuje praktyki religijne w kościele parafialnym, zmniejszyły się odsetki osób składających tradycyjne w polskiej kulturze datki na tacę w trakcie mszy św., znacząco obniżył się odsetek osób świadczących finansowo na rzecz remontów/budowy obiektów parafialnych. Jedynie przynależność osób świeckich do grup (wspólnot, ruchów) religijnych działających w parafii utrzymuje się na prawie takim samym poziomie (7,8% w 1991 r. oraz 8,5% w 2012 r.). W okresie 1991-2012

[27] E. Firlit, *Wspólnotowy wymiar religijności*, cyt. wyd., s. 125-160.

nastąpił niewielki wzrost w świadczeniu osobistej pracy na rzecz kościoła parafialnego, przy czym odsetek osób zaangażowanych w takie działania był zdecydowanie wyższy w roku 2002 niż w 2012 r. W odniesieniu do partycypacji zarówno aktualnej, jak i aspirowanej członków parafii w decydowaniu o sprawach parafialnych (o tę kwestę pytaliśmy w roku 2002 i 2012) widoczny jest wzrost o kilka punktów procentowych

Spośród wszystkich wskaźników behawioralnego wymiaru więzi Polaków z parafią, uwzględnianych w badaniach ISKK, tylko w jednym widoczny jest znaczący wzrost 20 pkt. proc. Jest to uczestnictwo w działalności charytatywnej. Podwojenie tego wskaźnika nastąpiło w dekadzie lat 90. XX w. – w roku 1991 uczestnictwo w parafialnej działalności charytatywnej deklarowało 15,4% ogółu ludności w wieku 18 i więcej lat, a w roku 1998 było to już 30,8%. W kolejnych latach widoczny jest niewielki wzrost i od roku 2002 wskaźnik tego uczestnictwa utrzymuje się na poziomie 35% ogółu społeczeństwa. Jak pisałam we wcześniejszych opracowaniach[28], przyczyną tego faktu była z jednej strony instytucjonalizacja kościelnej działalności charytatywnej i zbudowanie silnych struktur Caritas Polskiej i Caritas Diecezjalnych (włączono do nich działające wcześniej przy parafiach Parafialne Zespoły Charytatywne), a z drugiej strony pauperyzacja dużych grup ludności w wyniku transformacji systemowej w Polsce i niedowład, a wręcz drastyczne ograniczenie państwowej pomocy społecznej. Te systemowe przemiany wygenerowały zapotrzebowanie na świadczenia pomocowe ze strony niepaństwowych instytucji dobroczynnych, w tym również charytatywną działalność parafii. Po ponad 20 latach od reaktywowania Caritas Polskiej (w 1990 r.) i zbudowania diecezjalnych struktur Caritas, którym podlegają Parafialne Zespoły Caritas, działalność charytatywna należy do bardzo dynamicznych, ma zasięg zarówno lokalny, jak i ogólnokrajowy, jej zakres obejmuje pomoc najuboższym, chorym, bezrobotnym oraz szereg projektów o charakterze edukacyjnym, oświatowym, opiekuńczym, rekreacyjnym, terapeutycznym. Informacje o nich są dostępne na stronach internetowych Caritas Polskiej, Caritas Diecezjalnych i stronach poszczególnych parafii[29].

Ogólny obraz zmian w zakresie podstawowych wskaźników więzi z parafią w polskim społeczeństwie w latach 1991-2012 zestawiłam w tabeli 5.

Omówione wyniki badań pozwalają niewątpliwie stwierdzić fakt zachodzenia znaczących przemian w zakresie więzi z parafią. Nie dają jednak bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o przyczyny tych zmian. Wydaje się zasadą poszukiwanie wyjaśnień w otoczeniu społecznym i instytucjonalnym parafii, a także w szerszym kontekście zróżnicowanych procesów zmiany społecznej w Polsce. Jako główne przyczyny narastania dystansu wobec parafii wymieniłabym specyfikę systemowej zmiany politycznej i gospodarczej, owocującej między innymi wysokim bezrobociem i zubożeniem dużej części społeczeń-

[28] E. Firlit, *Caritas w Polsce – ramy instytucjonalne i obszary aktywności*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, ks. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000, s. 293-308; E. Firlit, *Postawy społeczeństwa polskiego wobec parafii rzymskokatolickiej na przełomie wieków*, w: *Socjologia religii. Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*, J. Baniak (red.), t. 1, Poznań 2003, s. 167-182.

[29] Zob. np. http://caritas.pl/o-nas/caritas-polska; http://caritas.pl/images/ stories/raporty/ caritas_polska _raport_2012.pdf

stwa, konsekwencje żywiołowych procesów modernizacji i globalizacji, nasiloną pluralizację aksjonormatywną z negowaniem wartości charakterystycznych dla tradycyjnej polskiej kultury i promowaniem wzorów konsumpcjonizmu, a także systemowe, odgórnie wprowadzane zmiany w proces wychowania młodego pokolenia. W przypadku narastania dystansu wobec parafii wiejskich społeczności lokalnych, w których związek ludności z parafią był prawie powszechny, należy również wziąć pod uwagę (oprócz wyżej wymienionych przyczyn) przemiany struktury demograficzno-społecznej mieszkańców spowodowane wzrostem odsetka osób z wyższym wykształceniem i migracjami z dużych ośrodków miejskich na obrzeża miast, należące już do terenów administracyjnie wyodrębnianych jako obszary wiejskie. Według wyników Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 r. liczba ludności wiejskiej zwiększyła się do około 15 332 tys. osób, co stanowi 39,8% ogółu ludności Polski (w 2002 r. – ludność wiejska to 38,2%), a prawie 10% mieszkańców wsi legitymowało się wykształceniem wyższym (w 2002 r. było to 4,2% ogółu mieszkańców wsi)[30].

Tabela 5. Zmiana podstawowych wskaźników więzi z parafią w Polsce w latach 1991-2012, w punktach proc.

Nazwa wskaźnika	Kierunek i wielkość zmiany			
	w skali kraju		wieś	miasto ponad 100 tys.
	1991-2012	2002-2012	1991-2012	1991-2012
Autoidentyfikacja z parafią (łącznie odp. „tak" i „częściowo")	–25,6	– 9,1	– 8,2	–13,6
Realizacja praktyk religijnych w kościele parafialnym [a]	x	– 10,6	x	x
Ofiara na tacę podczas mszy św.	– 11, 7	– 6,2	- 8,0	15,0
Ofiara na remonty, budowy, zakupy różnych rzeczy dla kościoła	– 13,8	– 12,1	- 8,3	-15,1
Osobista pomoc przy kościele	+ 4,5	– 9,3	+8,5	+3,5
Uczestnictwo w działalności charytatywnej	+20,0	+0,4	+20,4	+15,2
Przynależność do wspólnot /stowarzyszeń/ religijnych	+0,7	+0,4	– 1,1	+2,5
Aktualna partycypacja w decyzjach parafialnych (łącznie odp. „tak" i „częściowo")[b]	x	+6,7	x	x
Postulowana partycypacja w decyzjach parafialnych (łącznie odpowiedzi „zdecydowanie tak" i „raczej tak")[b]	x	+8,4	x	x

a – pytanie o praktyki zadawaliśmy od 2002 roku ; b – pytanie o partycypację aktualną i potencjalną zadawaliśmy od 2002 roku. Źródło: obliczenia własne na bazie danych z badań ISKK

[30] *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011. Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych*, opracowanie przygotowane na Kongres Demograficzny w dniach 22-23 marca 2012 r., Warszawa 2012, s. 6 i 14, http://www.stat.gov.pl/cps/ rde/xbcr/ gus/lu_nps2011_ wyniki_nsp2011_22032012.pdf

Podsumowanie

Przedstawione w artykule analizy nie układają się w jednoznaczny obraz. Z jednej strony mamy, na przestrzeni omawianego dwudziestolecia, w miarę stabilne i ugruntowane w świadomości przynajmniej połowy Polaków postrzeganie Kościoła katolickiego przede wszystkim jako wspólnoty wiernych. Temu przeświadczeniu towarzyszy zdecydowany wzrost znaczenia uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej w hierarchii wartości życiowych polskiego społeczeństwa. Z drugiej strony, kiedy przechodzimy na szczebel lokalny, na którym ludzie mają bezpośrednie styczności z instytucją religijną i możliwość behawioralnego zamanifestowania swojej przynależności do społeczności wierzących oraz wykazania się łącznością z Kościołem poprzez wspólne praktyki religijne i różne formy troszczenia się o sprawy parafialne, to okazuje się, że na wspólnotowym wymiarze religijności pojawiają się znaczne rysy, pęknięcia i wyżłobienia, a więc oznaki erozji wspólnotowej tkanki religijności. W okresie minionych 20 lat widoczne jest kurczenie się więzi z parafią w wymiarze subiektywnym (emocjonalnym, świadomościowym) oraz w odniesieniu do kilku istotnych wskaźników obiektywnego (behawioralnego, działaniowego) wymiaru tej więzi. Dla znaczącej części polskiego społeczeństwa więź z parafią przestaje mieć charakter autoteliczny, przestaje być nieuwarunkowaną oczywistością religijno-kulturową, a staje się instrumentalnym, okazjonalnym związkiem lub w ogóle zanika.

Przyczyny tego procesu są złożone i wzajemnie powiązane. Najogólniej można tu mówić o uwarunkowaniach egzogennych i endogennych. Do egzogennych można zaliczyć czynniki natury politycznej, gospodarczej, społeczno-kulturowej, którym podlegają zarówno katolicy żyjący w transformującym się społeczeństwie polskim, jak i instytucje religijne. Z kolei endogenne uwarunkowania to splot przemian zachodzących w obrębie zbiorowości ludzi wierzących (zmiana warunków życia, przemiany świadomościowe, tendencje emancypacyjne względem instytucji religijnych), jak i w instytucjach religijnych. W obrębie tych ostatnich, w ciągu analizowanego okresu dwóch dekad, pojawiło się szereg zjawisk będących konsekwencją procesu adaptacji do zmieniającego się otoczenia instytucjonalnego i społecznego, a także procesu modernizacji struktur Kościoła w Polsce[31].

Wspólnotowy (wspólnotowo-instytucjonalny) wymiar religijności społeczeństwa polskiego jest rzeczywistością dynamiczną, o znacznym przyspieszeniu w ciągu ostatnich paru lat. Wyniki badań realizowane na próbach ogólnopolskich (do których odwoływałam się w niniejszym opracowaniu) pozwalają tylko na zarysowanie, zasygnalizowanie procesu erozji więzi wspólnotowych w zbiorowości katolików w Polsce i ewentualne wysunięcie hipotez na temat przyczyn i przebiegu tego procesu. Natomiast sprawdzenie zasadności tych hipotez wymaga pogłębionych, wieloaspektowych badań empirycznych, uzupełnionych o nowe wskaźniki trafnie „mierzące" przejawy i uwarunkowania wspól-

[31] O tym zagadnieniu pisałam w: E. Firlit, *Modernizacja struktur Kościoła katolickiego w Polsce w okresie transformacji systemowej*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijności w Polsce i w Niemczech*, cyt. wyd., s. 215-230.

notowego wymiaru religijności Polaków na początku drugiej dekady XXI wieku. Ten postulat metodologiczny wydaje się być ważnym wyzwaniem dla socjologii religii w Polsce, a także dla szerszego gremium badaczy dynamicznych przemian zachodzących w polskim społeczeństwie.

Elżbieta Firlit – EROSION OF THE COMMUNITY DIMENSION OF POLISH CATHOLICS' RELIGIOSITY

Within the Catholic church the sense of community is an important value supporting religious and social identity as well as the creation of social capital. If building upon the sense of religious community, the social capital proves to be more sustainable compared to the social capital based on rational references, characteristic for lay areas of activity. For many years the community dimension of religiosity remained in Poland at a roughly constant level. Yet recent, Poland-wide research shows that this tendency has been reversing in the last years. The paper refers to recent research in this areas and discusses main symptoms of the erosion of Polish Catholics' religiosity as well as its root-causes.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

WIOLETTA SZYMCZAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Socjologii

Funkcjonalne i dysfunkcjonalne aspekty przynależności do organizacji religijnych

Uwagi wstępne

Dynamiczny rozwój ruchów i wspólnot religijno-kościelnych w obszarze Kościoła katolickiego, zauważalny od lat siedemdziesiątych, a osiągający swój szczyt na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kojarzony jest z uwolnieniem prawa do stowarzyszania się po transformacji ustrojowej oraz z nurtem przemian posoborowych, zalecających Kościołowi większe otwarcie się na świat i na człowieka, upodmiotowienie i uaktywnienie laikatu w realizacji posłannictwa Kościoła[1]. Wezwanie do zwrócenia się w stronę konkretnego, historycznego człowieka wybrzmiewało od początku pontyfikatu papieża Jana Pawła II, było głęboko osadzone w antropologii Karola Wojtyły: konkretny człowiek – osoba, nie zaś abstrakcyjny podmiot stoi w centrum jego nauczania; człowiek widziany integralnie, zdolny do życia i działania z innymi i dla innych[2]. Postulaty powyższe urzeczywistniły się między innymi w aprobującym stosunku kolejnych papieży do nowych form organizowania się katolików świeckich.

Tworzenie ruchów i wspólnot religijnych w obrębie Kościoła katolickiego interpretowane jest przez teologów i socjologów religii jako przejaw oddolnego dynamizmu wiary, jako poszukiwanie nowych sposobów zaspokajania potrzeb religijnych, jako symptom ożywienia religijnego i zapotrzebowania na rozwój religijności osobowej. Dostrzega się

[1] *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, M. Marczewski (oprac.), Lublin 2013, s. 79; E. Firlit, *Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, J. Baniak (red.), Poznań 2010, s. 272–273; S. Grotowska, *Seniorzy w przestrzeni publicznej. Kapitał społeczny uczestników wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolickich*, Kraków 2011, s. 46-47.

[2] R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 177.

również, że bywa wyrazem zaspokajania potrzeb innych niż religijne (afiliacji, akceptacji), a wzmocnionych skutkami przemian cywilizacyjnych, związanych z globalizacją z jednej i indywidualizmem z drugiej strony.

Osoby włączające się w działalność organizacji religijnych tworzą – wedle typologii Janusza Mariańskiego – jeden z siedmiu sektorów polskiego katolicyzmu, określony mianem sektora katolików zaangażowanych, pogłębionych, ewangelicznych, refleksyjnych, aktywnych kościelnie[3]. Tworzone przez nich wspólnoty mają za zadanie zapośredniczyć rozwój dojrzałej postawy religijnej, budowanie tożsamości członka Kościoła powszechnego, sprzyjać tworzeniu i umacnianiu więzi z parafią, która ewoluuje w kierunku modelu bardziej osobowej „wspólnoty wspólnot"[4]. Ich rozwój wiąże się z nową ewangelizacją, która zmierza do odbudowania religijnej tożsamości chrześcijan, poprzez poszukiwanie nowych sposobów wyrażania ewangelii i ich upowszechniania[5].

Ruchy i wspólnoty religijne są przejawem oddolnej aktywności ludzi, wychodzącej poza granice życia prywatnego, której deficyt w społeczeństwie polskim jest stale podnoszony przez socjologów[6]. Warto więc zwrócić uwagę na różne wymiary przynależności do tego typu organizacji oraz zastanowić się nad ich funkcjonalnością i potencjalną dysfunkcjonalnością dla włączającej się jednostki. W opracowaniu niniejszym interesować nas będzie odpowiedź na pytanie o potencjalne oddziaływanie elementów specyficznych dla ruchów i wspólnot religijnych. W szczególności omówione zostaną kwestie wartości i formacji w grupach religijnych, ich struktury, więzi pomiędzy członkami i ich implikacji, języka i komunikacji.

Źródłem analiz są wywiady pogłębione z trzydziestoma członkami różnych, katolickich organizacji religijnych w Polsce oraz obserwacja badacza wraz z zarejestrowanymi w notatkach terenowych spostrzeżeniami i porównaniami. Dotyczyły one podobieństw i różnic pomiędzy osobami reprezentującymi podmioty o odmiennej strukturze, celach, sposobach i treściach formacji[7]. Wnioski z analiz danych empirycznych syntetyzowano z dotychczasowym dorobkiem socjologów. Wybrane tezy zilustrowano wypowiedziami osób udzielających wywiadów.

---

[3] J. Mariański, *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska i in. (red.), Kraków 2012, s. 40.

[4] J. Mariański, *Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych w Kościele katolickim*, „Studia Sandomierskie", 2009, nr 16, z. 3-4, s. 207-209; J. Baniak, *Postawa religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 305; W. Świątkiewicz, *Parafia*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 282.

[5] J. Mariański, *Sekularyzacja, de-sekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 222-224.

[6] P. Gliński, *Aktywność aktorów społecznych – deficyt obywatelstwa wobec codziennej zaradności Polaków*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska. Europa. Świat*, W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), Warszawa 2005, s. 221-244.

[7] Rozmówcy reprezentują szesnaście ruchów i wspólnot religijnych w Polsce. Wywiady z nimi były częścią większego projektu badawczego dotyczącego partycypacji społecznej. Badania zrealizowano w roku 2011 i 2012.

Orientacja na wartości religijne

Kluczowym elementem konstytuującym grupę są wartości będące przedmiotem dążeń jej członków, a charakterystyczną i wyróżniającą cechą organizacji religijnych jest orientacja na wartości religijne, pochodzące ze zinstytucjonalizowanego źródła[8]. Wojciech Świątkiewicz twierdzi, że „grupa religijna ma wszystkie typowe cechy grupy społecznej, a wyodrębnia się ją ze względu na jej specyficzny system wartości, wyrażający się w przekonaniach religijnych i doktrynie religijnej, co sprawia, że jej społeczna legitymizacja odwołuje się do wartości nadprzyrodzonych i rzeczywistości ponadempirycznej"[9]. Z podzielania tych samych wartości wynika wspólnota doznań, praktyk i przekonań. P. Załęcki mówi w tym kontekście o wspólnocie moralnej jako wspólnocie norm i wartości moralnych[10].

Ma to również znaczenie w zakresie tworzenia kapitału społecznego. Zdaniem Stelli Grotowskiej internalizacja norm i praktyk obowiązujących w grupie umożliwia wykorzystanie ich poza instytucjami religijnymi, skutkuje częstszym zaangażowaniem w wolontariat, zwiększa prawdopodobieństwo integracji ze społecznością lokalną, choćby dzięki temu, iż wielu członków grup religijnych włącza się w działania charytatywne i jest rozpoznawalna w środowisku[11]. Związek przynależności do wspólnot religijnych bazujących na wartościach religijnych i prospołecznych z zaangażowaniem społecznym oraz procesem integracji ze społecznością lokalną potwierdzają liczne badania socjologiczne prowadzone w Polsce, USA czy w Niemczech[12]. Elementami generującymi powstawanie więzi są wspólne praktyki religijne, kontakty oparte na przyjaźni, powiązania horyzontalne częściej niż wertykalne.

Wartości religijne stanowią centrum, wokół którego koncentrują się motywy, działania, emocje członków grupy. Ich urzeczywistnianie na poziomie indywidualnym i grupowym stanowi podstawę konsolidacji grupy, uznawane jest za dobro wspólne, gdyż sama wspólnota traktowana jest jako wartość, jako przestrzeń doświadczenia religijnego, a czasem jego podmiot. Można tu mówić o nierozłączności tych dwóch wymiarów: urzeczywistniania wartości związanych z wiarą – wespół z innymi, czyli o wspólnocie wiary, która, łącząc poszczególne osoby, stanowi jednocześnie – właśnie jako wspólnota – podmiot doświadczania, przeżywania wiary. Wskazują na to przykładowe wypowiedzi rozmówców, np. członka duszpasterstwa postakademickiego, który kilkakrotnie podczas wywiadu akcentuje dwie wartości kluczowe w przynależności, wiarę i wspólnotę:

„Cel to bycie blisko Boga, to jest to, na co mi pozwala wspólnota. Z jednej strony są to sami ludzie, z drugiej strony jest to poczucie wspólnoty, poczucie tego, że to są ludzie, którzy mają podobne poglądy, którzy podobnie jak ja wierzą w Boga" (HII/2, 26).

---

[8] L. Gajos, *Więź religijna*, cyt. wyd., s. 451; J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 83.

[9] W. Świątkiewicz, *Grupa religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 133.

[10] P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 23.

[11] S. Grotowska, *Seniorzy w przestrzeni publicznej*, cyt. wyd., s. 68.

[12] Zob. R. Traunmüller, *Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals*, „Berliner Journal für Soziologie", 2009, nr 3, s. 460.

„Poczucie przynależności to jest podstawowa potrzeba każdego człowieka. To wartość, którą sobie cenię. Z wiarą w życiu jest różnie i czasami są momenty, kiedy następują chwile zwątpienia. I to właśnie poczucie przynależności, wspólnoty, ludzie, którzy dzielą ze mną wiarę, są dla mnie oparciem i pomocą" (HII/2, 64).

Wartości religijne wyznaczają kryteria oceny zachodzących w grupie procesów, ocenianych przez uczestników jako pozytywne, negatywne czy problematyczne. Ocena ta i interpretacja funkcjonowania grupy dokonuje się na płaszczyźnie religijnej, co ułatwia pokonywanie trudności, znudzenia, przyzwyczajenia. Ciekawą ilustracją tego procesu jest wypowiedź mężczyzny należącego od dwudziestu lat do wspólnoty o profilu ściśle formacyjnym. Przynależność interpretuje przede wszystkim w kategoriach religijnych, które stanowią zarazem o trwaniu wspólnoty:

„Dla mnie zasadniczą sprawą jest nie element ludzki bycia we wspólnocie, tylko to, że tam doświadczamy Pana Boga. My się otwieramy, jesteśmy szczerzy, ale my wiemy, że mamy wspólnego ducha, że jest Pan Bóg, który to wszystko jakoś prowadzi. Bo jestem przekonany, że rzadko kto w takiej grupie jest w stanie patrzeć przez dwadzieścia lat na te same gęby. Jest coś takiego jak przesyt: ciągle to samo, ciągle te same reakcje, słowa, zdania, które się słyszy. I to, że ludzie siedzą w takich wspólnotach tyle lat, to jest dla mnie jednym z dowodów, że istnieje Pan Bóg, który musi jakoś to wszystko zlepiać, te strzępy ludzkie. I mamy tę świadomość, więc jest trochę nam łatwiej" (GII/2, 126).

Interioryzacja wartości religijnych będących podstawą przynależności wpływa na stopień identyfikacji z grupą, z perspektywy wspólnoty przybliża uczestnika do centrum, a dla niego stanowi podstawę do kształtowania się tożsamości społecznej. Interioryzacja wartości religijnych pełni kluczową rolę w krystalizowaniu się przekonań o sensie i powodach przynależności do wspólnoty religijnej.

Formacja

Do kryteriów charakteryzujących grupę religijną z socjologicznego punktu widzenia należą wzory zachowań, będące konsekwencją wierzeń i zasad funkcjonowania grupy, np. przestrzeganie w życiu codziennym zasad Dekalogu, przestrzeganie zaleceń Kościoła w odniesieniu do moralności rodzinnej czy zawodowej[13]. Wartości będące racją istnienia organizacji religijnej wraz z ich przełożeniem na konkretne dziedziny codzienności znajdują odzwierciedlenie w proponowanej formacji, traktowanej jako wspieranie rozwoju religijnego członków. Pełni ona funkcje informacyjne, edukacyjne, wspierające, wzmacniające, stymulujące, w odniesieniu do osobistego rozwoju religijnego, ale też integralnego rozwoju osobowego. „Jednostki uczestniczące we wspólnocie religijnej są przygotowywane do podporządkowania swoich działań nakazom i normom religijnym podzielanym przez wszystkich członków, a wynikającym z obowiązujących dogmatów

[13] W. Świątkiewicz, *Grupa religijna*, cyt. wyd., s. 133.

wiary”[14]. O takich funkcjach formacji religijnej mówi mężczyzna przynależący do religijno-społecznego ruchu dla małżeństw. Formacja dostarcza mu „kamieni milowych” pozwalających na weryfikację „kursu”, definiowanego przez cel religijny, jakim jest dążenie do zbawienia:

„Formacja powoduje to, że ja mam takie kamienie milowe, gdzie ja muszę sobie przycupnąć i zweryfikować to, czy podążam w kierunku celu, jaki sobie obrałem, wytrwać w tym statku na morzu, gdzie celem jest zbawienie. Formacja pozwala mi co jakiś czas uzmysłowić sobie, czy ja przypadkiem nie zmieniłem kierunku. W związku z tym, że wiatry na morzu są różne, to raz musimy płynąć bokiem do celu, a raz bezpośrednio. Wspólnota mi pozwala mieć ten kamień milowy, tym kamieniem są spotkania formacyjne, ale stricte tym czasem są też rekolekcje, bo to jest czas zatrzymania. Dla mnie najważniejsze jest zbawienie, wspólnota jest najważniejsza do uzyskania tego celu” (DII/3, 28).

Dzięki formacji oraz charakterowi małej grupy dokonuje się w omawianych organizacjach proces socjalizacji religijnej, szczególnie dotyczy to ludzi młodych. Efektem przynależności staje się, jak zauważa Sławomir H. Zaręba, pogłębianie życia religijnego oraz rozwijanie zdolności postrzegania świata w perspektywie nauki Kościoła[15]. W wypowiedziach osób z poszczególnych wspólnot i ruchów religijnych uwidaczniają się wartości charakterystyczne dla danej wspólnoty religijnej. Powtarzalność odniesień podczas rozmów pozwala precyzyjnie wskazać interioryzowane przez członków wartości/idee wysuwane w formacji na plan pierwszy. Dla jednych taką wartością jest jedność, dla innych nawracanie się, dla jeszcze innych uświęcanie codzienności czy dawanie świadectwa, apostolstwo w świecie.

Z perspektywy jednostki formacja na poziomie założeń i/lub na poziomie wdrażania przez konkretne środowiska może mieć charakter funkcjonalny lub dysfunkcjonalny. Kryterium funkcjonalności jest spójność z przekazem Kościoła instytucjonalnego, stopień zharmonizowania z zasadniczymi celami wspólnoty, uwzględniania autonomii jednostek w zakresie włączania się i przynależności do organizacji, której charakter jest i pozostaje fakultatywny wobec przynależności zasadniczej: do Kościoła powszechnego i parafii. Z wypowiedzi rozmówców można wnioskować, iż funkcjonalnym aspektem formacji jest postulat uczestnictwa w rozwoju wspólnoty, troski o życzliwe relacje i wzajemne wsparcie, jak również inspiracja w kierunku kształtowania postawy w świeckich dziedzinach życia, czyli realizacji konsekwencyjnego wymiaru religijności[16]. O doświadczeniu pomagania i odwzajemnionej pomocy mówiła kobieta należąca do wspólnoty o charakterze formacyjno-ewangelizacyjnym:

„To niesamowite, nie wiedziałam, że mogą powstać tak głębokie relacje. Wspólnota pomogła mi otworzyć się na siebie i na innych. Pod wpływem wspólnoty stałam się bardziej otwarta na potrzeby drugiego człowieka, stąd łatwiej świadczyć pomoc. Cieszę

[14] L. Gajos, *Wspólnota religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 456.

[15] S. Z. Zaręba, *Socjalizacja religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 370-374.

[16] I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, w: *Leksykon socjologii religii...*, cyt. wyd., s. 272.

się, że są inni ludzie; spotykam się z wielką troską np. ostatnio mam problemy zdrowotne, więc doświadczam wielkiego zainteresowania, otrzymuję wiele porad; to bardzo pomaga" (JII/2, 9,11, 17).

Doktryna religijna podkreślająca znaczenie solidarności i odpowiedzialności za innych, zobowiązująca do wzajemnej pomocy wewnątrz wspólnoty, mobilizuje do analogicznej postawy na zewnątrz. Jeśli przyjąć, że postawy solidarności i odpowiedzialności w otoczeniu społecznym profitują w postaci społecznej akceptacji, uznania, w obszarze budowania więzi społecznych pomostowych, w pozyskiwaniu zaufania innych, to w tym sensie doktryna odsyłająca do wymienionych wartości jest elementem funkcjonalnym.

O przełożeniu formacji we wspólnocie na teren poza wspólnotą zaświadczają trzy poniższe cytaty. Mężczyzna ze wspólnoty formacyjnej (A) oraz kobieta z grupy charyzmatycznej (B) wskazują na wpływ formacji na życie w rodzinie:

(A) „Na dzisiaj uważam, że jest to miejsce dla mnie najlepsze, bo mi pomaga kochać moją żonę, bo mi pomaga wychowywać dzieci, bo mi pomaga trochę inaczej patrzeć na pewne fakty. Krótko mówiąc – pomaga mieć rozeznanie i wybierać między dobrem a złem" (GII/2, 134).

(B) „Umiem inaczej żyć, to wielkie doświadczenie. W życiu bywają różne burze. Wcześniej nie zawsze umiałam to wszystko ogarnąć, uspokoić męża czy dzieci, często wybuchałam. Teraz jest wielki pokój, język miłości trzeba przełożyć na życie codzienne i to jest ta wielka zmiana. Kiedyś umiałam tylko wykrzyczeć, a teraz umiem przemilczeć i mówić cicho" (JII/4, 9).

Fragment innej rozmowy z mężczyzną ze wspólnoty formacyjnej ukazuje implikacje formacji w obszarze pracy zawodowej:

„We wspólnocie ważne są wartości typu wywiązywania się ze swoich obowiązków i odpowiedzialności za powierzone zadanie. W pracy to przekłada się na sumienność, na to, żeby coś robić dobrze, niekoniecznie dla pieniędzy, tylko dlatego, że jestem chrześcijaninem, jestem katolikiem i chcę pokazać (...), że to jest ważne dla mnie, żeby pewne rzeczy skończyć i zrobić je dobrze" (GII/3, 18).

Z kolei mężczyzna należący do wspólnoty formacyjnej opisuje wpływ na codzienność i wszystkie dziedziny życia:

„To jest pewien typ duchowości, tutaj jest uświęcanie codzienności, uświęcanie tego, co się robi, uświęcanie innych i siebie (...). Generalnie ta duchowość porządkuje życie, powoduje, że się nabiera dystansu do pewnych rzeczy i to, co wcześniej było czymś takim, że człowiek bardzo się tym przejmował, np. opinia innych, to teraz ma przekonanie, że nie ma to znaczenia. Dzięki zaangażowaniu zaczyna człowiek rozumieć, co jest tak naprawdę ważne, i że wszystko inne jest nieistotne. Daje to duży spokój, wewnętrzne wyciszenie, porządkuje życie, a wywraca do góry nogami tak naprawdę" (KII/2, 38, 44).

Porównanie wypowiedzi osób z różnych grup religijnych pozwala uchwycić elementy potencjalnie dysfunkcjonalne w zakresie formacji. Staje się ona w pewnych aspektach dysfunkcjonalna, gdy stwarza podstawę pejoratywnie nacechowanego identyfikowania swoich i obcych (co pozostaje w sprzeczności z umiejscowieniem organizacji religijnej

w Kościele powszechnym oraz z ideami religijnymi nakazującymi otwartość, solidarność, miłość bliźniego), gdy wywołuje krytyczną ocenę osób niezrzeszonych w danej organizacji z perspektywy kształtowanego w niej rozumienia wiary, sposobów jej urzeczywistniania i rozwijania oraz kryteriów oceny postępów w religijności, gdy prowadzi do przeceniania formacji we wspólnocie na tle duszpasterstwa ogólnego. Dysfunkcjonalność przejawia się w dystansowaniu osoby zaangażowanej od wspólnoty Kościoła czy ustanawianiu rozmaitych barier ujmowanych we wspólnej kategorii „pomiędzy".

Dysfunkcjonalność pojawia się również, co sugeruje porównanie wypowiedzi rozmówców z różnych wspólnot religijnych, gdy poszczególnym treściom/tezom wpisanym w formację członków nie towarzyszy pogłębiona, spójna i całościowa argumentacja. Rodzi to swoistą schizofrenię w doświadczeniu osoby zaangażowanej: emocjonalne przywiązanie do zinterioryzowanych tez przy jednoczesnej nieumiejętności ich uzasadnienia i/lub braku identyfikacji z poszczególnymi elementami argumentacji skutkuje unikaniem dialogu, wycofywaniem się z pojawiających się w codzienności konfrontacji przy jednoczesnym utrwalaniu przyswojonych przekonań jako oswojonego zestawu poglądów.

Pytanie o funkcjonalność i dysfunkcjonalność rodzi się również w kontekście poziomu upodmiotowienia członków wspólnoty, uwzględniania osobowego uczestnictwa każdego z nich, ich specyficznego doświadczenia życiowego, przeżywania i/lub przyswajania treści religijnych. Rzecz dotyczy nie meritum mieszczącego się z definicji w nauczaniu Kościoła i zatwierdzanego przez organy kościelne, lecz sposobów urzeczywistniania wiary, co do których nauczanie Kościoła mówi o bogactwie, różnorodności, komplementarności wielu „dróg". W tym kontekście oferta, nawet najbardziej wysublimowana jeśli chodzi o projekty rozwoju religijności, nie może rościć sobie prawa do bycia kryterium oceny dla pozostałych czy jedyną słuszną drogą. W przyjętej tu socjologicznej perspektywie analiz ta druga sytuacja rodzi w sposób oczywisty problem dysfunkcjonalności z powodów analogicznych do opisanych powyżej.

Struktura organizacji religijnych

Ważnym elementem konstytuującym grupę społeczną jest jej wewnętrzna struktura, związana z podziałem pozycji i ról społecznych[17]. Niewielka liczebność wspólnot religijnych sprzyja nawiązywaniu relacji bezpośrednich przynajmniej z częścią członków, umożliwia organizację i przeprowadzanie wspólnych działań, sprzyja przełamaniu anonimowości, stwarza okoliczności do dialogu, służy zacieśnianiu więzi. Pozwala na zaspokajanie szeregu potrzeb, w tym wspólnotowego przeżywania wiary oraz wspomnianej już potrzeby przynależności, akceptacji[18]. W dobie globalizacji i indywidualizmu, które niosą ze sobą deficyt solidarności międzyludzkiej o orientacji wspólnotowej, bezpośred-

[17] H. Mielicka, *Podstawy socjologii. Mikrostruktury społeczne*, Kielce 2002, s. 127.

[18] *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 81.

nia styczność, kontakty i relacje typu *face tu face*, więzi profitujące poczuciem przynależności dają jednocześnie poczucie bezpieczeństwa, odsuwając ryzyko alienacji, zmarginalizowania, samotności[19].

Struktura małej grupy ułatwia realizację stawianych jej celów religijnych. Stwarza atmosferę zaufania potrzebną niezależnie od tego, czy wśród form spotykania się jest rozmowa i wymiana doświadczeń osobistych czy przede wszystkim wspólne rytuały, udział w nabożeństwach. Podobnie w przypadku zacieśniania więzi i zobowiązań wspólnotowych, którym nadaje się religijne znaczenie, naturalne procesy grupowe opisywane przez socjologów, w przypadku grupy o charakterze religijnym, jej podstaw wykraczających poza sferę doczesną, a jednocześnie angażujących uczestników na poziomie pytań najbardziej egzystencjalnych wzmacniają te procesy. Styczność członków grupy, częste interakcje pomiędzy nimi, odwzajemnione sympatie, otwartość pozwalająca na przedstawianie własnych spraw i dzielenie przeżyć innych osób wzmagają jej atrakcyjność i wzmacniają spoistość grupy religijnej[20].

Inaczej jest z kwestią przywództwa w grupie, rozumianego jako wpływanie i wspomaganie realizowania przez grupę wspólnych celów[21]. Funkcjonalność tego wymiaru zależy od typu przywództwa oraz stopnia konformizmu w grupie. Dobrowolność przynależności do wspólnot religijnych oraz ich fakultatywny charakter teoretycznie zmniejsza rangę przywództwa, co nie zmienia faktu, iż są wspólnoty, których hierarchiczna struktura zakłada jego wysokie prerogatywy, domagając się posłuszeństwa w różnych obszarach (praktyk religijnych, norm moralnych, życia codziennego). Bywa, że jest to przywództwo charyzmatyczne (np. w nowo powstałych wspólnotach parafialnych, ruchach), bazujące na posiadaniu cech ustanawiających przywódcę w sposób spontaniczny. Z czasem takie przywództwo przerodzić się może w przywództwo formalne przejmowane na zasadzie wyborów, wskazania itp.

Zarówno przywództwo charyzmatyczne, jak i formalne (wynikające z podziału władzy w danej organizacji), oscyluje we wspólnotach religijnych pomiędzy religijną interpretacją roli i wynikających z niej zobowiązań dla członków grupy (np. zakresu posłuszeństwa) a przywództwem pretendującym do zagospodarowania szerszego niż określone przez zasady funkcjonowania wspólnoty obszaru życia członków wspólnoty. Przywódcę poszerzającego zakres swego oddziaływania ponad uzasadniony religijnie zakres czy nierespektującego dialogu z członkami wspólnoty lub wykorzystującego pozycję w grupie w celu realizacji własnych interesów określić można autokratycznym[22]. Z socjologicznego punktu widzenia staje się on elementem dysfunkcjonalnym w strukturze grupy religijnej. Istnieje ryzyko, że będzie modyfikować cele i sposoby jej funkcjonowania, w nieuzasadniony sposób eksplikować i akcentować jedne elementy formacji z pominięciem in-

[19] Zob. Janusza Mariańskiego analizy procesów indywidualizacji i globalizacji w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 36-40; 54-55.

[20] J. Szmagalski, *Przewodzenie małym grupom. Działanie grupowe*, Warszawa 1998, s. 41.

[21] Tamże, s. 67.

[22] Tamże, s. 68.

nych. Na drugim biegunie znajduje się przywództwo słabe, o niewyraźnej tożsamości i niedookreślonym zakresie odpowiedzialności lub zbyt małych prerogatywach.

Struktura grupy wpływa również na komunikację. Tam, gdzie występuje silne scentralizowanie, kanały komunikacyjne oraz kierunki komunikowania są precyzyjnie definiowane, występować mogą dokładnie określone zasady komunikacji pomiędzy poszczególnymi grupami jednostek we wspólnocie. Odwrotnie w strukturach, w których brak centralizacji, silnie dominującego ośrodka – osoby autorytarnie koordynującej komunikację. Wówczas możliwe są niczym nieutrudnione relacje jednostek pomiędzy sobą, czyli, jak pisze Paweł Załęcki, komunikacja wolna od zakłóceń[23]. Umożliwia ona sprawną wymianę informacji, porozumiewanie się w sytuacji konfliktu, czego przykładem jest wypowiedź kobiety należącej do wspólnoty dla rodzin:

„Nauczyłam się asertywności. Wspólnota mnie tego nauczyła, ponieważ nie ze wszystkimi relacje są cukierkowe. Z niektórymi się wejdzie w jakiś konflikt i trzeba umieć ludziom wprost powiedzieć co mi leży na sercu, co mnie bolało. I tego mnie wspólnota nauczyła i czuję się z tym lżejsza" (HII/3, 66).

Funkcjonowanie grupy zakłada przyjmowanie różnych ról, związanych np. ze strukturą hierarchiczną. Bywa, na co wskazują badania socjologiczne, że kontekst religijny i wspólnotowy stwarza bezpieczne warunki do podjęcia roli nieuwzględnianej w życiu świeckim. Może tak być też w kwestii przywództwa. Wówczas pełnienie roli i dorastanie do jej wymogów okazuje się funkcjonalne w jeszcze inny sposób. Było tak w przypadku mężczyzny zaangażowanego z rodziną w ruchu religijnym przeznaczonym dla rodzin:

„W moim przypadku, odkrywam cechy przywództwa, chociaż ja bardziej się czułem jako osoba z kompleksami, z małym poczuciem własnej wartości. Można powiedzieć, że widzę przezwyciężanie tych obciążeń. Rozwija się moja odpowiedzialność, odwaga czy umiejętność stawania przed grupą ludzi, umiejętność nazywania problemów, definiowania ich, systematyczność, punktualność" (AII/2, 79).

Elementem dysfunkcjonalnym stają się wreszcie zbyt rozbudowane struktury oraz w nadmiarze uszczegóławiane przepisy. Może to prowadzić do osłabienia pierwotnej styczności członków wspólnoty, powstawania wrażenia przynależności do struktury, nie zaś do wspólnoty. Jednym z zagrożeń, które towarzyszą tym naturalnym procesom grupowym, jest nadmierne rozbudowanie zasad określających funkcjonowanie grupy, poddawanie kontroli coraz szerszego obszaru życia członków, co może skutkować osłabieniem oddolnego dynamizmu, zmniejszeniem chęci przynależności, a nawet rezygnacją.

Więź i samopomoc

Istnieniu każdej grupy towarzyszy rozwój więzi pomiędzy jej członkami, definiowanej tu za Janem Turowskim jako „fakt uzależnienia się bądź zjednoczenia się członków da-

[23] P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, cyt. wyd., s. 51-52.

nego zbioru ludzi wokół określonej wartości czy pełnionych funkcji społecznych"[24]. Naukowcy mówią również o „podobieństwie orientacji", które cechuje jednostki zajmujące podobne postawy i mające podobny system wartości[25]. Więź wytwarzana we wspólnotach o charakterze religijnym ma charakter psychospołeczny, a także strukturalny[26]. U jej podstaw znajdują się wartości religijne, a także prospołeczne zakorzenione w przekonaniach religijnych. One stanowią bazę i uzasadnienie proponowanego we wspólnotach zakresu dzielenia się życiem osobistym, rodzinnym, osobistym rozwojem religijnym, radościami i troskami. Taki charakter wspólnot, szczególnie tam, gdzie wymiana pomiędzy uczestnikami przynależy do całościowej wizji formacji, skutkuje zacieśnianiem więzi, zmianami obserwowanymi przez uczestników u siebie i innych, ocenianymi w kategoriach pozytywnych. Przykładem może być wypowiedź cytowanego wyżej członka wspólnoty formacyjnej, który pokazuje istniejącą w niej wzajemność i samopomoc:

„Wspólnota daje poczucie przynależności. Daje poczucie realizacji czegoś, w co wspólnie wierzymy, co wspólnie jesteśmy w stanie tworzyć. To, że możemy sobie pomagać, lepiej się rozumieć, otwierać się jedni na drugich, często na przekór swojemu temperamentowi czy skłonnościom. Ci bardziej agresywni stają się pokorni, a ci nieśmiali otwierają się, zaczynają mówić. To umożliwia poznanie drugiego człowieka i jakby zrozumienie tego poznania wśród innych. Potrafimy się przyznawać do błędów. Mamy wspólny cel i do niego zmierzamy. Uczymy się nawzajem siebie słuchać i szanujemy siebie w tym. Staramy się jakby być bardziej zrozumiani, czyli jeśli się komunikujemy w jakiś sposób, czy czegoś od kogoś oczekujemy, to te komunikaty są jasne, nieoceniające. Bierzemy pod uwagę czyjeś emocje. Po spotkaniach mam wrażenie, że mam większą umiejętność nawiązywania relacji szczerych i otwartych, przyznawania się do tego, kim jestem, jakie mam trudności wobec innych" (GII/3, 46, 48).

W kontekście specyfiki grup religijnych funkcjonalne znaczenie mają zarówno putnamowskie więzi scalające, jak i pomostowe[27]. Pierwsze wpływają pozytywnie na podtrzymywanie wytworzonych form wzajemności i mobilizowanie solidarności, są ważne ze względu na osoby i grupy społeczne o niższym statusie lub zmarginalizowane. Poczucie więzi z innymi, przynależności do grupy, w której ów status nie jest wydobywany (jak to ma miejsce np. w niektórych organizacjach pozarządowych) i kompensuje uprzedni brak zasobów kapitału społecznego, włącza w sieć wzajemnych powiązań. Mariusz Kwiatkowski podkreśla, iż cechą charakterystyczną wspólnot religijnych pojmowanych jako wolna przestrzeń społeczna dostępna dla każdej zgłaszającej swój akces jednostki, jest spotykanie się i współdziałanie osób o odmiennych statusach społecznych[28]. Mówi o tym ko-

[24] J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 85.

[25] H. Mielicka, *Podstawy socjologii. Mikrostruktury społeczne*, cyt. wyd., s. 104.

[26] J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 92.

[27] R. D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008, s. 39-41; J. Bartkowski, *Więź społeczna i aktywność stowarzyszeniowa*, w: *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność,* A. Gawkowska, P. Gliński, A. Kościański (red.), Warszawa 2005, s. 132-133.

[28] M. Kwiatkowski, *Kapitał społeczny a religia*, w: *Leksykon socjologii religii...*, cyt. wyd., s. 172.

bieta należąca do wspólnoty o charakterze formacyjnym: „Tu też jest taki ważny aspekt, że wspólnota gromadzi ludzi różnych. Tu są i ludzie wykształceni, prości, starsi i młodsi. I to jest też takie ważne, że w normalnym życiu dobieramy sobie towarzystwo z jakim chcemy przebywać, a we wspólnocie nie decydujemy" (CII/1, 16).

Więzi o charakterze pomostowym otwierają na zewnątrz, sprzyjają obiegowi informacji, budowaniu zaufania i zapobiegają interpretacji świata w kategoriach poczucia zagrożenia czy obcości.

W wielu przypadkach nawiązywana na bazie wartości religijnych więź wzmocniona religijną interpretacją wspólnoty i odniesień międzyosobowych skutkuje działaniami, które można zakwalifikować do kategorii samopomocy i wzajemnego wsparcia. Ilustracją tego procesu jest wypowiedź mężczyzny, który wraz z żoną od kilkunastu lat należy do wspólnoty dla małżeństw. W pierwszej części wymienia on obszary wzajemnej pomocy, w kolejnej interpretuje je w kategoriach religijnych:

„Wspólnota się buduje i przyjaźń pomiędzy rodzinami i zaufanie. Śmiejemy się, że w naszej wspólnocie jesteśmy samowystarczalni: możemy się zbudować, wyleczyć, nauczyć, naprawić psychologicznie. I możemy się w Internecie zareklamować. To jest doświadczenie Kościoła żywego, gdzie nawiązują się relacje i jesteśmy na siebie otwarci i nawzajem możemy sobie pomagać. To doświadczenie Kościoła z Dziejów Apostolskich, pierwotnego, takiej prawdziwej wspólnoty, że jest się razem dla siebie nawzajem i można na siebie liczyć. Wspomagamy się również finansowo (GII/1, 52).

Język i komunikacja

Przytoczone powyżej wypowiedzi ukazują kolejny element charakterystyczny dla funkcjonowania grup religijnych, mianowicie język i sposób komunikacji. Język zawierający własne pojęcia i kody integruje grupę, ułatwia komunikację, sprzyja wytworzeniu atmosfery zaangażowania, wytwarzaniu duchowej łączności i zgodności[29]. Charakterystyczne dla poszczególnych grup religijnych kody językowe służą mówieniu o życiu codziennym i doświadczeniu jednostki. Posługiwanie się nimi sprzyja rozpoznawaniu się członków z danego ruchu/wspólnoty oraz szybkiemu pozyskiwaniu zaufania[30].

Specyfiką języka wspólnot religijnych jest wykorzystywanie terminologii biblijnej, interpretacja wydarzeń codziennego życia z wykorzystaniem paraleli do wydarzeń i postaci biblijnych. Jak twierdzi Paweł Załęcki, we wspólnotach religijnych ma miejsce proces „idący od sakralizacji języka w sytuacjach odświętnych, poprzez sakralizację języka potocznego aż do sakralizacji świata codzienności"[31]. Odzwierciedla to proces zmierza-

[29] J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 98.

[30] M. Rogaczewska, *Czy Pokolenie JP2 zbuduje w Polsce społeczeństwo obywatelskie? Szanse i bariery*, w: *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, T. Szawiel (red.), Warszawa 2008, s. 156; M. Grabowska, *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo", 1989, nr 1, s. 185-197.

[31] P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, cyt. wyd., s. 81.

jący do totalności wspólnotowej wizji rzeczywistości, oznaczający obdarzanie religijnym charakterem niemalże wszystkich zjawisk z życia codziennego[32]. Ilustracją tego zjawiska jest wypowiedź mężczyzny ze wspólnoty charyzmatycznej:

„Pan mnie doświadcza przez utrapienia, ale w pełni doświadczam w swoim życiu słów św. Piotra »Panie do kogóż pójdziemy«, i też tak mogę powiedzieć. Do kogóż mogę pójść, nawet jak się zezłoszczę na Ciebie i się odwrócę, dokąd mogę pójść? To droga, którą chcę kroczyć" (AII/3, 20).

Istnieje jednakże potencjalna przestrzeń dysfunkcjonalności języka wspólnot religijnych, utrudniająca budowanie komunikacyjnych pomostów. Dzieje się tak wówczas, gdy np. kody językowe, obejmując treści, zjawiska czy działania mające swe odpowiedniki poza grupą religijną, są wykorzystywane w komunikacji poza wspólnotą. Komunikaty członków grup religijnych utrudniają porozumienie również wtedy, gdy mają charakter uroczystej wypowiedzi formułowanej w potocznym kontekście, np. „we wspólnocie posługuję muzycznie", „czeka mnie złożenie świadectwa" (AII/3, 2).

Dysfunkcjonalność wytwarzanych we wspólnotach religijnych kodów językowych wiąże się z relacją tych wspólnot do wspólnoty Kościoła oraz ich zadaniami w zakresie ewangelizacji, umacniania więzi społecznych w parafiach[33]. Określenia charakterystyczne dla grupy, a odbiegające od powszechnie stosowanych wśród innych katolików, utrudniają proces, który ma z definicji towarzyszyć funkcjonowaniu mniejszych grup w kościele – proces integracji z innymi wiernymi, z parafią, ze wspólnotą Kościoła powszechnego. Tymczasem, jak podkreśla Janusz Mariański, „ruchy, wspólnoty i stowarzyszenia nie są alternatywą dla parafii, lecz rzeczywistością komplementarną"[34].

Zakończenie

Funkcjonalność lub dysfunkcjonalność poszczególnych elementów przynależności do organizacji religijnych zależy od ich ukonstytuowania, funkcjonowania, od percepcji uczestników, ich postaw konformistycznych lub nonkonformistycznych w rozumieniu socjologicznym. Zależy od osób odpowiedzialnych za budowę wspólnot. Ruchy i wspólnoty zakładające podmiotową obecność każdego członka, legitymizujące prawo współuczestnictwa, przejrzyste i konsekwentne w dbałości o spójność kluczowych wartości i formacji, o przejrzystą strukturę i zasadne umiejscowienie przywództwa, o jakość więzi, kanały komunikacji i komunikatywność języka, umożliwiają wczesne reagowanie na przejawy dysfunkcjonalności poszczególnych obszarów.

Na tle procesów globalizacji i indywidualizmu, a jednocześnie utrwalonej w społeczeństwie polskim bierności, można uznać, że w organizacjach religijnych przeważa po-

[32] Tamże.

[33] W. Szymczak, *Religijność – aktywność – obywatelskość. O społecznym potencjalne organizacji religijnych w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych", 2010, nr 2, s. 98-99.

[34] *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 80.

tencjał elementów funkcjonalnych, chociażby w zakresie rozwoju prospołeczności, uaktywniania oddolnej samoorganizacji, budowania kapitału społecznego jako zasobu osób i relacji pomiędzy nimi. W takiej optyce dysfunkcjonalność można interpretować jako swoistą stratę, wynikającą z osłabienia pierwotnych celów wspólnoty, jej spoistości, nadmiernej koncentracji na elementach drugorzędnych, wygórowanego przywiązania do struktur bez elastyczności w ich rozwoju i podporządkowania zasadniczym celom istnienia wspólnoty.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na relację omawianych organizacji religijnych do wspólnoty Kościoła, czyli do katolików niewłączających się w ich szeregi. Ważnymi kwestiami są tu inkluzyjność i ekskluzywność, a także rodzaj relacji z parafią jako wspólnotą wiernych i budowana świadomość członków. Analizując te kwestie, Andrzej Potocki zwraca uwagę, że niebezpieczeństwem w funkcjonowaniu tego typu grup jest ich elitarność, tendencja do zamykania się i izolowania od innych[35]. Wielką szansą jest w tym kontekście wzmacnianie aspektów funkcjonalnych, które przyczyniają się do trwałości i spoistości wspólnot religijnych, a zarazem sprzyjają ich otwartości koniecznej do realizacji funkcji zasadniczych: ewangelizacyjnej, integrującej ze wspólnotą Kościoła i solidaryzującej z otoczeniem społecznym.

Wioletta Szymczak – FUNCTIONAL AND DYSFUNCTIONAL ASPECTS OF BELONGING TO A RELIGIOUS ORGANIZATION

The text discusses select elements of belonging to religious organizations in the aspect of their functionality or dysfunctionality for people involved. We presented the issues of values and formation in religious communities, their structures and organization, social ties and language and communication. The source of the theses formulated is an analysis of in-depth interviews carried out with thirty representatives of various religious organizations in Poland and current sociological norms. From the undertaken analysis, the results show that each of the mentioned elements has an essentially functional nature, thus, the described signs of dysfunctionality are phenomena pointing to disturbances in the proper functioning of particular dimensions of the functioning of the described organizations.

[35] A. Potocki, *Polskie duszpasterstwo młodzieży – odpowiedź na wyzwanie sekularyzacji?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mit czy rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Poznań 2006, s. 193.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

JOANNA WŁODARCZYK
Uniwersytet Warszawski
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Sacrum i *profanum*: miejsce religii w przestrzeni publicznej. Analiza dyskursu na temat obecności krzyża w szkołach

Uwagi wstępne

Na początku XXI wieku jesteśmy świadkami zmian religijnych, które burzą socjologiczny porządek ukonstytuowany przez teorie sekularyzacyjne w poprzednim wieku. Z jednej strony nie sposób zaprzeczać obserwowanym procesom dyferencjacji, prywatyzacji i indywidualizacji religii, szczególnie w Europie Zachodniej, z drugiej zaś procesy te nie wszędzie i nie do końca zgodne są z prognozami sekularyzacyjnymi formułowanymi w XX w. przez filozofów i socjologów religii. W niniejszym artykule przedstawiono analizę dyskursu na temat obecności krzyży[1] w szkołach, będącego wynikiem wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu ws. Lautsi vs. Włochy (w 2009 i 2011 r.)[2]. Wyroki te pobudziły w Polsce debatę na temat miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej.

Celem analizy było przedstawienie głównych nurtów światopoglądowych (wierzących i niewierzących) we współczesnej debacie publicznej w kontekście sfery religijnej i jej umiejscowienia wobec innych sfer życia społecznego. W artykule zaproponowane są modele teoretyczne stanowisk wobec miejsca religii w przestrzeni publicznej. Pokazane są również odniesienia tych modeli do ram teoretycznych wypływających ze współczesnej myśli socjologicznej.

[1] W swojej pracy używam pojęcia „krzyż", mimo że w procesie Lautsi vs. Włochy była mowa o „krucyfiksie". Jednakże w analizowanym dyskursie różnica między tymi pojęciami została zatarta, dlatego postanowiłam użyć szerszego i częściej używanego terminu.

[2] Artykuł na podstawie pracy magisterskiej o tym samym tytule napisanej pod kierunkiem dr. hab. Wojciecha Pawlika.

Prywatyzacja a deprywatyzacja religii

Główną osią teoretyczną dyskursu na temat krzyży w szkołach okazała się prywatyzacja i deprywatyzacja religii.

Teza o prywatyzacji religii odgrywa szczególnie ważną rolę w analizie zmiany religijnej u José Casanovy. Wyodrębnia on ją jako jedną z trzech znaczeń teorii sekularyzacji (obok tezy o zmierzchu religii i tezy dyferencjacyjnej). Casanova w swojej książce *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* stawia tezę o deprywatyzacji religii, którą definiuje jako „odmowę przyjęcia przez tradycje religijne na całym świecie marginalnej i sprywatyzowanej roli, jaką wyznaczyły im wspólnie teorie nowoczesności i teorie sekularyzacji"[3]. Swoje twierdzenie, że religie nie tylko nie znikną z rzeczywistości społecznej, lecz będą znowu odgrywały istotne role publiczne, wywodzi z badań nad religią w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Co ważne, Casanova podaje przykłady wyłącznie chrześcijańskie, a do tego przede wszystkim Kościoła katolickiego (w tym w Polsce), który zawsze najbardziej walczył o swoje miejsce w sferze publicznej[4]. Religia może wrócić do sfery publicznej w nowoczesności paradoksalnie tylko wtedy, gdy jest uznane prawo do prywatności i wolności sumienia. Według Casanovy, „ostatecznie tylko religie publiczne na poziomie społeczeństwa obywatelskiego są zgodne ze współczesnymi uniwersalistycznymi zasadami i ze współczesnymi zróżnicowanymi strukturami"[5]. Deprywatyzacja oznacza więc powrót religii do sfery publicznej, ale na zupełnie innych zasadach niż wcześniej.

Thomas Luckmann stwierdza natomiast, że prywatyzacja religii jest bezpośrednio związana z procesem dyferencjacji, który prowadzi do tego, że „role religijne przybierają postać niepełnowymiarowych ról w ramach indywidualnego sumienia"[6]. Problemem staje się wtedy „sensowne scalenie odrębnych religijnych i pozareligijnych działań i norm z odpowiadającymi im jurysdykcyjnymi żądaniami"[7]. Kwestię tę musi rozstrzygnąć każda jednostka i, choć istnieje kilka typowych rozwiązań, robi to indywidualnie, „prywatnie"[8].

Irena Borowik uważa, że prywatyzacja to termin stosowniejszy do analizy zmian religijnych w Polsce niż sekularyzacja[9] ze względu na wyjątkowość pozycji religii w naszym kraju, szczególnie w stosunku do Europy Zachodniej. Definiuje ona prywatyzację jako „globalny proces zmiany umiejscowienia religii w systemie społecznych i indywidualnych znaczeń", który prowadzi do „wzrostu znaczenia, a w niektórych społeczeństwach zdecydowanej dominacji indywidualnych uzasadnień własnej religijności i indywidualnych

[3] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 24-25.

[4] Tamże, s. 110. Kościół katolicki uznał zasadę wolności religijnej na II Soborze Watykańskim i tym samym „przestał być Kościołem w socjologicznym znaczeniu tego pojęcia. Mimo to jednak Kościół katolicki odmawia nadal uznania liberalnej zasady całkowitej prywatyzacji religii i moralności".

[5] Tamże.

[6] Tamże, s. 77-78.

[7] Th. Luckmann, *Politics of the Religious Revival*, s. 116, cyt. za: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, cyt. wyd., s. 78.

[8] Tamże, s. 78.

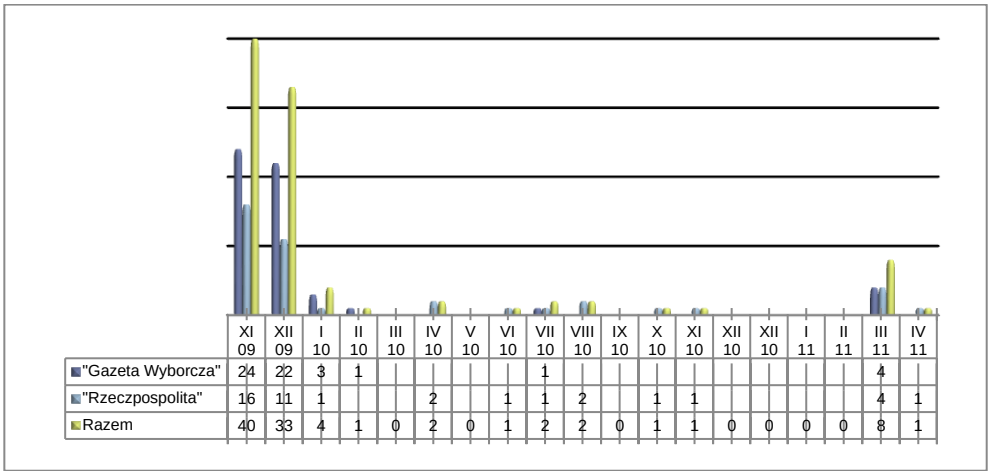
[9] I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 9.

„kompozycji systemu wierzeń, czasem luźno tylko powiązanych z modelem obowiązującym w oficjalnym nauczaniu Kościoła”[10]. Procesy prywatyzacji religii, w przeciwieństwie do trendów zachodnich, były w Polsce dużo rzadziej rozważane teoretycznie na gruncie socjologii niż procesy instytucjonalizacyjne, głównie ze względu na antyindywidualną tradycję religijną oraz specyficzne połączenie tożsamości religijnej z narodową.

Metodologia

Polem analizy dyskursu są publikowane w „Gazecie Wyborczej” i „Rzeczpospolitej” teksty, których centralnym tematem jest obecność krzyża w szkole. Gazety te zostały wybrane, ponieważ są one ogólnopolskimi dziennikami społeczno-politycznymi o najwyższym średnim nakładzie jednorazowym[11]. Według Instytutu Monitoringu Mediów są to również najbardziej opiniotwórcze media[12]. Oba media są też traktowane jako miejsca wypowiedzi dwóch „elit symbolicznych”, które przekładają się na idiomy ikoniczne tych tytułów prasowych. Pole „Gazety Wyborczej” związane jest z laicką lewicą oraz „postępową” częścią Kościoła katolickiego, a pole „Rzeczpospolitej” – z konserwatywną prawicą oraz „integrystyczną” częścią Kościoła.

Wykres 1. Frekwencja artykułów związanych ze sprawą krzyża w szkole w „Gazecie Wyborczej” i „Rzeczpospolitej” od 4 XI 2009 do 1 IV 2011 r.



	XI 09	XII 09	I 10	II 10	III 10	IV 10	V 10	VI 10	VII 10	VIII 10	IX 10	X 10	XI 10	XII 10	XII 10	I 11	II 11	III 11	IV 11
"Gazeta Wyborcza"	24	22	3	1					1									4	
"Rzeczpospolita"	16	11	1			2		1	1	2		1	1					4	1
Razem	40	33	4	1	0	2	0	1	2	2	0	1	1	0	0	0	0	8	1

[10] Tamże, s. 102.

[11] Według Związku Kontroli Dystrybucji Prasy najbardziej rozpowszechnionymi dziennikami w Polsce są: „Fakt. Gazeta Codzienna” (średni nakład jednorazowy w maju 2011: 524 996), „Gazeta Wyborcza” (419 093), „Super Expres” (294 781), „Rzeczpospolita” (194 643). Źródło: https://www.teleskop.org.pl/zkdp/

[12] W regularnie przeprowadzanym przez Instytut Monitoringu Mediów badaniu najbardziej opiniotwórcze media w Polsce „Rzeczpospolita” i „Gazeta Wyborcza” zazwyczaj zajmują dwie pierwsze pozycje. Źródło: http://www.instytut.com.pl/

Korpus tekstów został zbudowany na podstawie kryterium czasowego – od 4 listopada 2009 do 1 kwietnia 2011 roku. Dyskurs na temat krzyży w szkołach został podzielony na informacyjny – artykuły-newsy, których podstawowym celem jest przekazanie informacji i w których przedstawia się poglądy różnych stron, i publicystyczny – teksty, w których autor jednoznacznie prezentuje swoje stanowisko wobec obecności krzyża w szkole. Teksty zaliczone do publicystyki zostały przyporządkowane do modeli teoretycznych opisujących postawy wobec *sacrum* w przestrzeni publicznej. W niniejszym opracowaniu przedstawiam analizę artykułów publicystycznych.

Kalendarium

3.11.2009 r. – wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie Lautsi i inni v. Włochy, przyznający rację skarżącej, że krzyż w klasie szkolnej może być naruszeniem wolności sumienia i wyznania oraz prawa rodziców do wychowania dzieci według swoich przekonań, gwarantowanych przez Europejską Konwencją Praw Człowieka[13].

3.12.2009 r. – uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie ochrony wolności wyznania i wartości będących wspólnym dziedzictwem narodów Europy[14].

3-19.12.2009 r. – debata na temat krzyży w salach szkolnych w XIV Liceum Ogólnokształcącym we Wrocławiu.

28.01.2010 r. – rząd włoski wystosował prośbę o zbadanie sprawy przez Wielką Izbę Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

4.02.2010 r. – uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie poszanowania Krzyża[15].

1.03.2010 r. – Wielka Izba Europejskiego Trybunału Praw Człowieka zgadza się rozpatrzyć sprawę.

18.06.2010 r. – Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej[16].

30.06.2010 r. – rozpoczęcie rozpatrywania sprawy przez Wielką Izbę Trybunału Praw Człowieka.

18.03.2011 r. – wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka stwierdzający, że krzyż w klasie szkolnej nie narusza wolności i praw zapisanych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka[17].

---

[13] Pełny tekst wyroku z 3 XI 2009 r. wraz z okolicznościami sprawy w j. pol.: http://www2.wpia.uw.edu.pl/files/Informacje/2009/Affaire-Lautsi-c-%5B1%5D.Italie-polski.pdf?short [dostęp: 27 V 2011].

[14] Źródło: http://orka.sejm.gov.pl/proc6.nsf/uchwaly/2533_u.htm [dostęp: 27 V 2011].

[15] Źródło: http://www.senat.gov.pl/k7/dok/uch/048/748uch.pdf [dostęp: 27 V 2011].

[16] Źródło: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2010618_0 [dostęp: 27 V 2011].

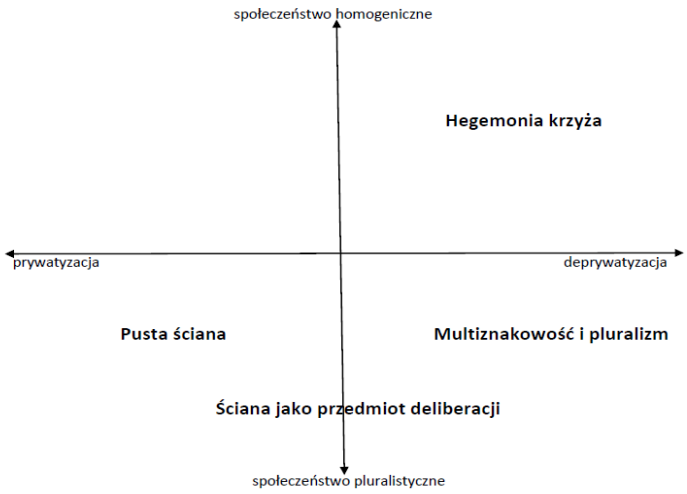
[17] Tekst wyroku w języku angielskim: http://www.echr.coe.int/echr/ resources/hudoc/ lautsi_ and_ others_ v__italy.pdf [dostęp: 27 V 2011].

Postawy wobec miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej – modele teoretyczne

Na podstawie wiedzy teoretycznej oraz wstępnej analizy tekstów wyróżniam cztery modelowe postawy wobec miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej:

– Pusta ściana;
– Ściana jako przedmiot deliberacji;
– Multiznakowość i pluralizm;
– Hegemonia krzyża.

Te modele teoretyczne można wpisać w główną oś teoretyczną prywatyzacja – deprywatyzacja religii. Dodatkowo podczas analizy artykułów wyłonił się drugi ciekawy kontekst rozważań – podejście do homogeniczności społeczeństwa polskiego w obszarze przekonań religijnych. W ten sposób powstała druga oś: społeczeństwo homogeniczne – społeczeństwo pluralistyczne. Jak widać na poniższym rysunku, Pusta ściana to model, w którym popularyzowana jest koncepcja sprywatyzowanej religii, a społeczeństwo postrzegane jest jako pluralistyczne; Ściana jako przedmiot deliberacji to jedyny model, który nie odnosi się do prywatyzacji/deprywatyzacji religii, natomiast najbardziej podkreśla pluralizm społeczeństwa polskiego; Multiznakowość i pluralizm mówi o deprywatyzacji religii przy jednoczesnym przyznaniu, że w Polsce występuje pluralizm wartości i przekonań religijnych; Hegemonia krzyża – również opowiada się za deprywatyzacją religii oraz jako jedyny model nie widzi pluralizmu światopoglądowego w Polsce – traktuje społeczeństwo polskie jako homogenicznie katolickie.



Przedstawione modele są traktowane jako typy idealne. Każdy z modeli zostanie pokrótce opisany teoretycznie, a następnie zilustrowany cytatami z analizowanych tekstów

Pusta ściana

Model pustej ściany, czyli nieobecności żadnych symboli religijnych na szkolnej ścianie, nawiązuje do tezy o prywatyzacji religii Casanovy. Model ten jest efektem subiektywizacji przekonań religijnych oraz dyferencjacji funkcjonalnej społeczeństwa, które sprawiły, że religia stała się prywatna oraz „niewidzialna"[18] i, co ważniejsze, zostało to uznane za coś naturalnego. Model pustej ściany wpisuje się w procesy modernizacyjne zachodzące przede wszystkim w Europie Zachodniej, na które składają się pluralizacja, dyferencjacja funkcjonalna i indywidualizacja; ich efektem jest zdecydowane rozgraniczenie między sferą *sacrum* i *profanum* oraz sferą prywatną i publiczną.

„Może jednak warto wybrać pustą ścianę. (...) Miałabym do zasugerowania inny jeszcze projekt: przenieść znaki do przestrzeni osobistej. Religia jest przecież sprawą osobistą"[19].

Jednym z podstawowych czynników łączących teksty z tej grupy, oprócz prezentowania poglądu o preferowaniu nieobecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej, jest podkreślanie pluralizmu światopoglądowego istniejącego we współczesnym społeczeństwie – głównie odwoływano się do społeczeństwa polskiego, ale występowały również odniesienia do społeczeństwa europejskiego – oraz obowiązku zagwarantowania równych praw dla wszystkich członków społeczeństwa, niezależnie od wyznawanego światopoglądu. Wskazywano przy tym trudności wynikające z pluralizmu związane z jednoczesną realizacją praw i wolności osób o różnych poglądach.

Elementem modelu nieobecności *sacrum* w przestrzeni publicznej jest pogląd mówiący o tym, że większość nie ma prawa narzucać swojego światopoglądu mniejszości – przedstawiciele światopoglądu przeważającego w społeczeństwie i przedstawiciele światopoglądu mniejszościowego mają takie same prawa.

Występują tu także nawiązania intertekstualne – do modelu multiznakowości i pluralizmu, w którym mieści się propozycja zawieszenia obok krzyża również symboli innych światopoglądów obecnych w społeczeństwie. Cechą charakterystyczną modelu nieobecności *sacrum* jest jednak odrzucenie tego rozwiązania ze względu na wskazany wcześniej obowiązek neutralności światopoglądowej państwa; realizacja tego obowiązku jest tutaj rozumiana jako nieobecność jakichkolwiek symboli. Ma ona gwarantować brak konfliktów światopoglądowych. Innym argumentem za nieobecnością symboli jest to, że niewierzący nie mają swojego symbolu, który mogliby zawiesić na wspólnej ścianie, byliby więc dyskryminowani.

„Prawo powinno ograniczać konflikty światopoglądowe, a nie przeciwnie"[20].

Krzyż jest tutaj rozumiany wyłącznie jako symbol religijny, a nie historyczny czy kulturowy. Jednocześnie jest zaznaczony wpływ religii chrześcijańskiej na historię i tradycję

[18] Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006.

[19] H. Bortnowska, *Gdzie krzyże?*, „Gazeta Wyborcza", 12 XI 2009.

[20] J. Woleński, *Dzieli, a nie łączy*, „Rzeczpospolita", 16 XI 2009.

europejską, w tym polską. Zostaje poruszona kwestia polskiego katolicyzmu w czasach Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. Doceniona jest rola religii oraz Kościoła katolickiego w walce o wolność i demokrację, niemniej jednoznacznie prezentowany jest przymus zmiany tej roli w państwie demokratycznym. Zarysowany jest problem braku akceptacji przez stronę kościelną zmiany zasad funkcjonowania społeczeństwa, wynikającej z przejścia od społeczeństwa politycznego do społeczeństwa obywatelskiego.

„Dwadzieścia lat temu krzyż mógł symbolizować również walkę o wolność, ale czasy się zmieniły"[21].

Ściana jako przedmiot deliberacji

Postawa w modelu deliberacyjnym charakteryzuje się tym, że za najważniejszą wartość uznawane są: dialog, współpraca i wspólna decyzja co do miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej. Jest to najmniej osadzony w teoriach sekularyzacyjnych model. Nawiązuje on głównie do procesów pluralizacji oraz indywidualizacji sfery religijnej i moralnej. W tekstach, pośrednio lub bezpośrednio proponuje się rozwiązanie problemu obecności symboli religijnych w zbiorowym procesie podejmowania decyzji, czy to poprzez klasowe referendum, czy też przez debaty lub mediację. Podkreślona jest potrzeba spokojnej rozmowy szanującymi się i tolerancyjnymi wobec innych światopoglądów obywateli.

„To społeczność szkolna, a więc nie tylko dyrekcja i rada pedagogiczna, ale również wszyscy uczniowie powinni zadecydować, czy chcą je tam widzieć i w jakim zakresie (...). Można by przeprowadzić w szkole referendum i dać okazję do podjęcia decyzji samym zainteresowanym. Demokracji bezpośredniej nigdy za wiele"[22].

Model ten przedstawia wizję społeczeństwa obywatelskiego i otwartego, opartego na demokracji liberalnej. Największą wartością w tym modelu jest pokój, ale uzyskany dzięki kompromisowi. Za największe zagrożenie uznawany jest otwarty konflikt i wojna pomiędzy grupami społecznymi o skrajnie odmiennych poglądach. Taki przekaz pojawia się już w tytułach pięciu z dziewięciu przyporządkowanych do tego modelu tekstach, w których nawołuje się do nieprowokowania konfliktów światopoglądowych oraz ostrzega przed polaryzacją społeczeństwa: „Nie rozpętujmy religijnych wojen", „Krzyż bez złości", „Nie róbmy z krzyża maczugi", „Zaprzestań gniewu – porzuć zapalczywość", „Krzyż – symbol miłości i otwarcia", „Krzyż nie pod przymusem".

W tekstach zostają użyte terminy z języka wojny, przedstawiane w negatywnym świetle; autorzy zderzają je z wartościami demokratycznymi, dobrą wolą i zdrowym rozsądkiem, jednoznacznie opowiadając się za tą drugą stroną. Apelują oni również o powściąganie emocji i spokojne podejście do sprawy. Jest to podejście nawiązujące do liberalizmu strachu[23] – strachu przed wojnami o wartości i religię oraz tolerancji negatywnej

[21] Z. Niemier, T. Chabinka, A. Szadurski, *Chcemy żyć w kraju czystych reguł*, „Gazeta Wyborcza", 18 XII 2009.

[22] M. Chmaj, *Komentarz dla Gazety*, „Gazeta Wyborcza", 8 XII 2009.

[23] M. Król, *Bezradność liberałów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny*, Warszawa 2005, s. 10.

– tolerancja stanowi tutaj „sposób na uniknięcie nierozstrzygalnych sporów, takich sporów, które bez tolerancji musiałyby doprowadzić do zastosowania przymusu fizycznego w celu odniesienia zwycięstwa przez jedną ze stron"[24].

Podobnie jak w modelu nieobecności, w teksty zaliczone do modelu deliberacyjnego wpisany jest obraz pluralistycznego, wieloświatopoglądowego społeczeństwa. Te cechy społeczeństwa są przedstawiane jako przyczyny wspomnianego wcześniej konfliktu. Dlatego też jedną z wartości demokratycznych podkreślanych w tekstach należących do modelu deliberacyjnego jest bezstronność i neutralność światopoglądowa państwa. Pojawia się tutaj również kwestia świeckości państwa oraz ochrona praw mniejszości, w tym ateistycznej.

„Bezstronność [w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych – *J. W.*] to tyle, co utrzymywanie wobec nich równego dystansu; niefaworyzowanie i niedyskryminowanie żadnego"[25].

Poruszona zostaje kwestia wolności pozytywnej i negatywnej w sferze religii i światopoglądu. Jednakże nie ma tutaj przedstawionej recepty na ten konflikt o granice wolności jednostek. W tej sprawie, zresztą, jak w większości poruszonych w tym modelu, pojawia się więcej pytań niż odpowiedzi. Autorzy starają się zarysować obszar problemowy oraz, momentami, wytłumaczyć, co znaczy wyrok Trybunału, ale przyznają, że nie mają recepty na przedstawione bolączki.

Krzyż jest definiowany nie tylko jako znak religijny, ale i humanistyczny, a zatem mający pozytywny wydźwięk również dla człowieka niewierzącego. Na to znaczenie symbolu krzyża powołują się głównie osoby związane z Kościołem katolickim, ale znane z otwartości na inne światopoglądy.

„Nieszczęście sprawy krzyża polega na tym, że jest on znakiem. A znaki mają to do siebie, że z natury rzeczy coś znaczą. Ja bym bardzo chciał, żeby dla wszystkich ludzi krzyż znaczył to co dla mnie – żeby dla każdego był znakiem heroicznej miłości bliźniego, symbolem ogólnoludzkim, najgłębiej humanistycznym. Ale przyjmuję do wiadomości, że dla wielu ludzi jest to tylko znak konfesyjny, i to Kościoła, który niejednemu kojarzy się, mówiąc syntetycznie, raczej z potęgą niż pokorą"[26].

Przywoływane znaczenie symbolu krzyża jest też ważne z innego powodu – zdefiniowanie jego znaczenia jako znaku pokojowego, humanistycznego łączone jest ze znaczeniem głęboko religijnym i przywołującym początki nauki chrześcijańskiej, budowanej na pokorze i miłości bliźniego. Z tego wysnuty jest wniosek, że samo religijne znaczenie tego symbolu obliguje ludzi uznających go za religijny symbol do zdjęcia go ze ściany, jeśli tylko komuś przeszkadza. Jest więc tutaj przedstawiona wizja Kościoła pokojowego, pokornego i skupionego na bliźnim, wizja, która jest momentami konfrontowana z wizją Kościoła walczącego, reprezentowanego przez inne osoby religijne.

---

[24] M. Król, *Tolerancja w teorii i praktyce liberalizmu*, w: *O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej*, I. Jakubowska-Branicka (red.), Warszawa 2010, s. 43.

[25] P. Winczorek, *Nie rozpętujmy religijnych wojen*, „Rzeczpospolita", 11 XII 2009.

[26] J. Turnau, *Krzyż jest Krzyżem*, „Gazeta Wyborcza", 21-22 XI 2009.

„Sądzę, że kto rozumie znaczenie symbolu krzyża, ten raczej zdejmie go ze ściany, a nawet z własnej szyi, niż pozwoli, by ktoś poczuł się urażony, zraniony widokiem tego znaku (nawet jeśli pobudki tej osoby są obiektywnie bezzasadne)"[27].

W tekstach o możliwości kompromisowego rozstrzygnięcia obecności *sacrum* w przestrzeni publicznej pojawia się również, i to wyłącznie w tym modelu, myśl o możliwych korzyściach dla sfery religijnej, wynikających z jej emancypacji i dyferencjacji ze sfery stricte publicznej. Autorzy nawiązują tym samym do Ulricha Becka, który stwierdza, że sekularyzację można i trzeba rozważać również jako olbrzymią korzyść dla religii, która została uwolniona od „ciężkiego brzemienia legitymizacji jej własnej tymczasowej władzy", dzięki czemu „może poświęcić się swojej prawdziwej misji duchowej"[28].

Multiznakowość i pluralizm

Model multiznakowości i pluralizmu, mówiący, że na ścianie powinny wisieć różne symbole religijne, w sposób bezpośredni nawiązuje to tezy deprywatyzacyjnej José Casanovy, która mówi o odmowie przyjęcia przez religie marginalnej i sprywatyzowanej roli, wyznaczonej jej przez teorie modernizacyjne i sekularyzacyjne. W omawianym modelu religia wraca do sfery publicznej na zasadach proponowanych przez Casanovę – uznaje prawo do prywatności i wolności wyznania, a przede wszystkim znajduje sobie miejsce w społeczeństwie obywatelskim[29].

Wskaźnikiem występowania modelu multiznakowości i pluralizmu jest postulat obecności symboli różnych religii i światopoglądów. Przy tym najczęściej, oprócz symboli chrześcijańskich, przywoływane są przykłady symboli judaistycznych i muzułmańskich, czyli dużych religii monoteistycznych. Pojawia się również problem umieszczenia symbolu reprezentującego osoby niewierzące – pada propozycja uznania za taki symbol Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, co jest ukłonem w stronę funkcjonalnej definicji religii i szerokiego definiowania sfery *sacrum*.

„Byłoby najlepiej, gdyby społeczność szkolna zdecydowała się na umieszczenie znaków innych religii – półksiężyca, gwiazdy Dawida – w salach lekcyjnych, jeśli pojawiłyby się takie postulaty. (...) Tolerancja dla symboli innych religii powinna być taka sama, jak dla krzyża"[30].

„Bardziej w duchu byłby wyrok mówiący, że każdy ma prawo do swego symbolu. Że jeśli ateista zechce powiesić obok krzyża np. Powszechną Deklarację Praw Człowieka – ma do tego prawo. To samo dotyczy innych symboli religijnych"[31].

---

[27] P. Sikora, *Kuszenie Antygony*, „Gazeta Wyborcza", 16-17 I 2010.

[28] U. Beck, *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential Violence*, R. Livingstone (tłum.), Cambridge 2010, s. 25.

[29] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, cyt. wyd., s. 361-362.

[30] Rozmowa z Jerzym Stępniem, *Tolerancja także dla krzyża*, „Gazeta Wyborcza", 7-8 XI 2009.

[31] E. Siedlecka, *Ten symbol nie jest „pasywny"*, „Gazeta Wyborcza", 19-20 III 2011.

Model multiznakowości i pluralizmu nawiązuje do idei liberalnej w znaczeniu pozytywnym – jako wielkiego projektu wolności, w którym ludzie muszą „nie tylko znać i rozumieć swoje poglądy, upodobania i namiętności, ale także poglądy i namiętności cudze, nawet gdy są sprzeczne z ich własnymi"[32]. Z tak rozumianej idei wolności wynika definicja tolerancji oparta na *harm principle* J. S. Milla[33]. Autorzy bezpośrednio nawiązują do idei liberalnej, mówiącej o pokojowej koegzystencji wielu światopoglądów. Rzeczywistość jest ukazana jako pole ścierania się wielu różnych poglądów, jako miejsce, gdzie każdemu powinna zostać dana możliwość obrony swojej postawy, również publicznie. Widać tutaj, jak idea pokojowego współżycia różniących się w sferze wartości grup zderza się ze świadomością istnienia konfliktu na tym tle. Szczególnie ciekawa wydaje się propozycja stworzenia symbolicznej harmonii pomiędzy zantagonizowanymi religiami (judaizmem i islamem), właśnie dlatego, że nie jest ona możliwa w rzeczywistości.

„Totalitaryzmem grozi wiara w to, że na tym świecie pośród ludzi może zapanować prawdziwa harmonia – a wiarę tę podzielają zarówno niektórzy ludzie wierzący, jak i niewierzący. (...) Czy dzieci nie powinny wzrastać w świadomości naszej różnorodności? Czy klasa szkolna nie jest jednym z niewielu miejsc, w którym (w społeczeństwach wielokulturowych) hasła racjonalistyczne, krzyż, półksiężyc i gwiazda Dawida mogłyby wisieć obok siebie?"[34]

Podkreśla się tutaj kwestię tolerancji i tego, co się przez nią rozumie – pojawiają się nawiązania do wolności religijnej, w tym podkreślenie polskiej tradycji tolerancji religijnej w kontraście do współczesnych rozwiązań w niektórych państwach Europy Zachodniej. Są używane takie terminy, jak wielokulturowość, wieloreligijność w opisie społeczeństwa, które w związku z tym potrzebuje uczyć się tolerancji, a szkoła jest przedstawiana jako idealne do tego miejsce.

W tym modelu mieści się zapis w Konstytucji RP o bezstronności państwa w sprawach religijnych, nakładający na państwo równe traktowanie wszystkich religii, ale niezakazujący manifestowania ich w przestrzeni publicznej. Ważne jest tutaj również to, że ateizm traktuje się tak samo jak wszystkie inne światopoglądy – „brak przekonań jest tylko jedną z możliwości i nie należy go mylić z bezstronnością"[35]. Dlatego też pusta ściana jest w tym przypadku traktowana jako poparcie przez państwo jednej ze stron. Wykładnia neutralności światopoglądowej państwa mówi tak naprawdę o bezstronności zapisanej w Konstytucji RP – ateizm jest traktowany tak samo jak każdy inny światopogląd, z czego wynika uznanie zakazu manifestowania przekonań religijnych za naruszenie zasady neutralności.

„Neutralność oznacza, że państwo nie łączy się z żadną religią, stwarza natomiast przestrzeń do realizowania duchowych potrzeb, umożliwia także ich publiczne manife-

[32] M. Król, *Tolerancja w teorii i praktyce liberalizmu*, cyt. wyd., s. 11.

[33] Tamże, s. 44.

[34] M. Tomaszewski, *Świat nieharmonijny. List*, „Gazeta Wyborcza", 7-8 XI 2009/

[35] S. Cebula, *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce. Ustawodawstwo a realia społeczno-kulturowe*, Kraków 2011, s. 25.

stowanie. Neutralność światopoglądowa nie jest tożsama z bezbożnością. Sposób, w jaki neutralność interpretuje Trybunał, jest dla mnie dowodem laickiego fundamentalizmu"[36].

Pojawia się tutaj także specyficzne rozumienie funkcji przestrzeni publicznej w społeczeństwie demokratycznym. Przestrzeń publiczna, według autorów, ma być agorą, miejscem przesyconym różnymi poglądami. Widać tutaj zdecydowaną postawę antyprywatyzacyjną, jeżeli chodzi o miejsce religii.

Hegemonia krzyża

Model hegemonii krzyża, czyli obecności wyłącznie symbolu krzyża na szkolnej ścianie, również nawiązuje do tezy deprywatyzacyjnej, choć nie w sposób prosty i bezpośredni. Można tutaj zauważyć brak akceptacji przez stronę kościelną zmiany zasad funkcjonowania społeczeństwa, wynikającej z przejścia od społeczeństwa politycznego do społeczeństwa obywatelskiego.

W tekstach prezentujących ten model postawiony jest postulat obecności symbolu krzyża wyłącznie jako symbolu religii chrześcijańskiej w szkołach europejskich. Krzyż jest więc traktowany tylko jako symbol religijny i, co ciekawe, autorzy tekstów zaliczonych do tego modelu zdecydowanie sprzeciwiają się przedkładaniu znaczenia kulturowego nad znaczenie religijne tego symbolu. Przy tym jest to symbol religii chrześcijańskiej, która leży u podstaw kultury europejskiej.

„Jednak moim zdaniem największym zagrożeniem dla krzyża może być na dłuższą metę podkreślanie tego, do czego odwołał się w swoim wyroku Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu. (...) Argument ten mówi, że obecność krzyża w szkole (i w innych niereligijnych miejscach) jest »faktem naturalnym«, ponieważ jest nie tylko symbolem religijnym, ale też patriotycznym, na trwałe związanym z historią, kulturą, cywilizacją, tradycją itp. (...) A jednak myślę, że uparte i długotrwałe przedkładanie tego argumentu ponad argument odwołujący się do wiary i religii może przynieść negatywne i niepożądane skutki. Sprowadzany przede wszystkim do roli symbolu cywilizacyjnego, kulturowego, narodowego krzyż może się stać w niezbyt odległej perspektywie pustym znakiem graficznym, za którym w świadomości ludzkiej nie będzie żadnej treści ani żadnego przekazu"[37].

Model ten nawiązuje do splątanej tożsamości[38], choć oprócz Polaka-katolika ukazana jest splątana tożsamość europejczyka-chrześcijanina. Oprócz odniesień do kultury europejskiej, podnoszone jest duże znaczenie religii i krzyża w polskiej historii i tradycji.

„Szkoda tylko, że pomysłodawca nie zauważył, iż symbole religijne zawierają też ważną dla państwa treść etyczną i historyczną. I tak w przypadku państwa polskiego umieszczenie obok siebie krzyża i półksiężyca byłoby zaprzeczeniem polskiej historii"[39].

---

[36] Abp H. Muszyński, *Otwarty sceptyk*, „Gazeta Wyborcza", 19-20 XII 2009.

[37] Ks. A. Stopka, *Krzyż między skrajnościami*, „Rzeczpospolita", 1 XI 2011.

[38] Koncepcja Krzystofa Koseły. Zob. K. Koseła, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003.

[39] P. Lisicki, *Państwo, krzyż, tradycja*, „Rzeczpospolita", 14 XI 2009.

Model ten jest realizowany przede wszystkim przez integrystów, którzy odrzucają postulat neutralności światopoglądowej państwa, ponieważ uważają, że rozdzielenie sfer *sacrum* i *profanum* czy też sfery publicznej i prywatnej jest ograniczaniem ich wolności religijnej[40]. Kwestia neutralności światopoglądowej państwa jest tutaj postrzegana podobnie jak w przypadku modelu multiznakowości i pluralizmu – ateizm zostaje uznany za jeden ze światopoglądów, a zatem postulat nieobecności *sacrum* jest traktowany jako zachwianie zasadą neutralności państwa właśnie.

„Zwolennicy usuwania krzyża z przestrzeni publicznej argumentują, że państwo musi pozostać »neutralne«. Problem w tym, że spór toczy się między chrześcijanami (którzy chcą zachowania krzyża) oraz ateistami (którzy chcą jego usunięcia). Władze, które ogołacają ściany z krucyfiksów, nie zajmują więc żadnej »neutralnej pozycji«, tylko w jasny sposób opowiadają się po stronie jednej ze stron konfliktu"[41].

W modelu hegemonii krzyża autonomia jednostki podporządkowana jest większościowej tożsamości. Nie pojawia się aspekt ochrony praw mniejszości, a wręcz przeciwnie – mniejszość jest atakowana za to, że dyskryminuje większość. Przy tym występuje tu zdecydowane i domyślne traktowanie społeczeństwa jako społeczeństwa w zasadzie chrześcijańskiego, co, według autorów, automatycznie oznacza, że niemal wszyscy jego członkowie są zwolennikami obecności krzyża w przestrzeni publicznej.

W modelu tym występują także elementy intertekstualne – krytyka modelu prywatyzacyjnego. Przy tym przywoływane z innych tekstów argumenty są sprowadzane do absurdu, nie występuje próba poważnego rozważenia ich zasadności. Z kolei postawy, które są zgodne z poglądami autorów, są nazywane rozsądnymi.

„Jak od jakiegoś czasu wiemy, krzyże można eksponować wyłącznie w urynie"[42].

Analiza frekwencyjna

W celu przeprowadzenia analizy frekwencyjnej teksty zostały przyporządkowane do poszczególnego modelu na podstawie prezentowanej postawy wobec wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. W niektórych tekstach można znaleźć wypowiedzi będące wskaźnikami dla więcej niż jednego modelu, jednak we wszystkich udało się wyodrębnić wskaźnik bardziej znaczący w danym tekście.

Z danych w tabeli 1 wynika, że każdy z modeli jest reprezentowany przez porównywalną liczbę tekstów – jedynie model pustej ściany, czyli nieobecności *sacrum* w przestrzeni publicznej, pojawił się w nieco mniejszej liczbie tekstów. Ponieważ wystąpiła dość znaczna różnica w liczbach bezwzględnych artykułów publikowanych w obu dzienni-

[40] W. Pawlik, *Kościół katolicki w Polsce a problem legitymizacji publicznego działania*, w: *A miało być tak pięknie... Polska scena publiczna lat dziewięćdziesiątych*, B. Lewenstein, W. Pawlik (red.), Warszawa 1994, s. 143.

[41] Rozmowa z Josephem H. H. Weilerem, *Żyd, obrońca krzyża*, „Rzeczpospolita", 26-27 III 2011.

[42] R. Mazurek, *Krzyż w nocniku, ale z konkursu*, „Rzeczpospolita", 20 XI 2009.

kach, dla lepszego uchwycenia częstości występowania modelu w poszczególnym tytule w tabeli 2 przedstawione zostały dane procentowe – jaki procent całkowitej liczby tekstów danej gazety stanowi każdy z modeli.

Tabela 1. Liczba tekstów w poszczególnych modelach postaw wobec miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej w „Gazecie Wyborczej" i „Rzeczpospolitej"

	Pusta ściana	Ściana jako przedmiot deliberacji	Multiznakowość i pluralizm	Hegemonia krzyża	Razem
„GW"	6	9	6	2	23
„Rz"	1	2	4	9	16
Razem	7	11	10	11	39

Tabela 2. Przedstawienie procentowe artykułów w poszczególnych modelach postaw wobec miejsca *sacrum* w przestrzeni publicznej w „Gazecie Wyborczej" i „Rzeczpospolitej

	Pusta ściana	Ściana jako przedmiot deliberacji	Multiznakowość i pluralizm	Hegemonia krzyża	Razem
„GW"	26%	39%	26%	9%	100%
„Rz"	6%	13%	25%	56%	100%

Na podstawie zestawienia w tabeli 2 można zaobserwować prawidłowość związaną z linią programową każdej z gazet – podczas gdy stanowisko obecności *sacrum* pluralistycznego jest równie silnie reprezentowane w każdej z gazet (ok. 25% tekstów), w przypadku innych modeli występują już duże różnice. W „Gazecie Wyborczej" opublikowanych zostało więcej tekstów, w których pojawił się postulat nieobecności *sacrum* w przestrzeni publicznej oraz użycia narzędzi demokracji bezpośredniej do podjęcia decyzji w tej sprawie w gronie zainteresowanych. Natomiast w „Rzeczpospolitej" ponad połowa tekstów opublikowanych na temat krzyża w szkole prezentowała model usankcjonowanej obecności *sacrum* zmonopolizowanego. Zaobserwowana tendencja jest zgodna z przedstawionymi wcześniej polami tych gazet: „Gazeta Wyborcza" – laicka lewica oraz „postępowa" część szeroko rozumianego Kościoła katolickiego, „Rzeczpospolita" – konserwatywna prawica oraz większość osób związanych z Kościołem.

Podsumowanie

Kwestie światopoglądowe, a przede wszystkim dotyczące religii i Kościoła katolickiego zajmują nadal ważne miejsce w polskim dyskursie publicznym, o czym świadczy odzew medialny, z jakim spotkał się strasburski wyrok w sprawie obecności krzyży w szkołach publicznych we Włoszech.

W debacie publicznej pojawiają się *explicite* formułowane odniesienia do teorii sekularyzacyjnych, a także do samego rozumienia sekularyzacji i laicyzacji społeczeństwa.

Choć w dyskursie publicznym autorzy nie odwołują się do specjalistycznej terminologii socjologicznej, w materiale empirycznym daje się zauważyć szczególnie częste argumentowanie w kategoriach teorii dyferencjacyjnej. Właściwie wszyscy aktorzy analizowanego dyskursu publicznego zauważyli społeczny proces dyferencjacji funkcjonalnej. Mocno artykułowana była też teza prywatyzacyjna – postulowanie modelu nieobecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej powróciło do debaty medialnej po tym, jak postulat ten został zmarginalizowany po ratyfikacji konkordatu w 1997 roku[43].

Z drugiej strony widać ciągle dość silnie zakorzenioną splątaną tożsamość Polaków. Skrajnym przypadkiem tego nurtu (a może nawet mieszczącym się poza tym nurtem) są środowiska tzw. katolicyzmu zamkniętego, charakteryzujące się tym, że nie akceptują zasady światopoglądowego pluralizmu i świeckości państwa, nie są w stanie lub nie chcą zrozumieć racji osób o innych poglądach i używają różnych metod dyskursywnych do ich deprecjacji.

Procesy modernizacyjno-sekularyzacyjne są niewątpliwie obecne w społeczeństwie polskim. Ostatnie dwadzieścia lat miało szczególne znaczenie dla ich przebiegu, ale współczesne przemiany religijne w Polsce nie mogą być już tłumaczone wyłącznie transformacją ustrojową. Dylematy dotyczące miejsca religii w życiu publicznym w Polsce nie są czymś wyizolowanym ze sporów cywilizacyjnych dotyczących współczesnego świata. Podobne, choć dotyczące innych spraw i rozwiązań instytucjonalnych, toczą się we współczesnej Europie i świadczą o sile przemian religijnych i światopoglądowych zachodzących w zglobalizowanym świecie.

Joanna Włodarczyk – THE SACRED AND THE PROFANE: THE PLACE OF RELIGION IN PUBLIC SPACE. DISCOURSE ANALYSIS OF THE PROBLEM OF CROSSES IN SCHOOLS

Religion and secularizaion theories are the constant elements of sociological discourse. Differentiation of the sacred from the profane continues to produce interesting public debates. In the paper it is presented the analysis of public discourse of the problem of crosses in schools, caused by judgment of the European Court of Human Rights in the case Lautsi vs. Italy in 2009 and 2011. Based on the analysis of the main trends in the debate author proposes a theoretical models of attitudes on the place of religion in the public sphere, and also shows reference of these models to the theoretical framework arising from the contemporary sociological thought, especially to the José Casanova's thesis of the privatization of religion.

[43] W. Pawlik, *Młodzież o Kościele jako instytucji życia społecznego i publicznego*, w: *O społeczeństwie, moralności i nauce. Miscellanea*, W. Pawlik, E. Zakrzewska-Manterys (red.), Warszawa 2008, s. 233.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

RADOSŁAW TYRAŁA
Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Konwersja na niewiarę w polskiej rzeczywistości. Uwarunkowania, przebieg, konsekwencje

Uwagi wstępne

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że proces przejścia z religijności do niereligijności z powodzeniem można ujmować w kategoriach konwersji. Zwłaszcza jeśli zachodzi on w sytuacji, gdy osoby niewierzące stanowią mniejszość kulturową. W Polsce katolicyzm w zdecydowany sposób dominuje w sensie liczebnym, w pewnym zakresie zaś również w sensie kulturowym[1]. Można więc założyć, że większość polskich niewierzących to osoby, które przeszły proces konwersji na niewiarę. Teza taka wcale nie jest popularna, na ogół bowiem o konwersji religijnej mówi się w kontekście zmiany jednej religii na inną, nie zaś zmiany religii na niereligię.

Teoria konwersji a niereligijność

Elżbieta Hałas w interesujący sposób śledzi subtelne odcienie znaczeniowe, jakie różne języki nadają terminowi „konwersja"[2]. W zależności od tego, czy mowa o polskim „konwersja", włoskim *la conversione*, francuskim *la conversion* czy angielskim *conversion*, dostrzec można, że mimo tej samej etymologii terminy te oznaczają nieco inne zjawiska. Tym, co je jednak łączy, jest religijny kontekst, w jakim występuje w tych językach. Traktuje się konwersję jako nawrócenie religijne, czyli nawrócenie z religijności lub jej braku na jakąś inną postać religijności. Punktem docelowym tego procesu jest zawsze religijność.

[1] R. Tyrała, *O polskich niewierzących i ich (relatywnym) statusie mniejszościowym*, w: *„Status mniejszościowy" i ambiwalencja tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych*, J. Mucha, B. Pactwa (red), Tychy 2008, s. 209-227.

[2] E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007, s. 14-16.

W takim znaczeniu termin ten występuje również w języku socjologów religii[3]. Zacytuję definicję tego pojęcia podawaną przez M. Libiszowską-Żółtkowską: „Konwersja oznacza nawrócenie lub zmianę wyznania oraz akces do środowiskowo innej niż dotychczas kultury religijnej. Konwersja cechuje się zmianą. Charakter owej zmiany bywa różny i może oznaczać: 1) zwrot od niewiary do wiary; 2) przejście od jednego wyznania do drugiego; 3) przełom w życiu człowieka wierzącego (przemiana duchowa w ramach konfesji)"[4].

Tak rozumianego terminu nie da się przeszczepić na grunt badań nad niereligijnością. Aby to zrobić, należy zmodyfikować jego znaczenie. Robią to Ryan T. Cragun i Joseph H. Hammer[5]. Proponują oni szerszą znaczeniowo definicję. Definiują konwersję jako jakąkolwiek zmianę religijnej tożsamości, zarówno wtedy, gdy jest to zmiana od jednej formy religijności do innej, w kierunku od niereligijności do religijności, jak i wtedy, gdy jest to zmiana – tu już wykraczają poza powyższą definicję Libiszowskiej-Żółtkowskiej – od religijności do niereligijności. Konwertytą nazywają osobę, która doświadcza zmiany swojej religijnej tożsamości, niezależnie od punktu docelowego, do jakiego ta zmiana prowadzi. Tylko przy tak poszerzonej definicji konwersji da się zastosować to pojęcie w badaniach nad procesem utraty wiary religijnej. Zatem patrząc z perspektywy socjologia niereligii, pojęcie „konwersja" wymaga istotnej redefinicji[6].

Podsumowując, możliwe są cztery kierunki zmiany tożsamości (nie)religijnych desygnowanych przez pojęcie „konwersja":

– od religijności do niereligijności;

– od niereligijności do religijności;

– od jednej formy religijności do innej formy religijności;

– od jednej formy niereligijności do innej formy niereligijności.

Tradycyjnie w socjologii religii w kontekście rozważań nad konwersją mówi się o drugim i trzecim z tych przypadków. W niniejszym artykule skupiam się głównie na tym pierwszym, ale również i na czwartym.

Ryan T. Cragun i Joseph H. Hammer nie tylko redefiniują zastane znaczenia pojęć. Próbują też określić relacje zawierania między terminami stosowanymi do opisu zmiany w zakresie (nie)religijności. Relacje te zobrazowane są one na rysunku 1.

---

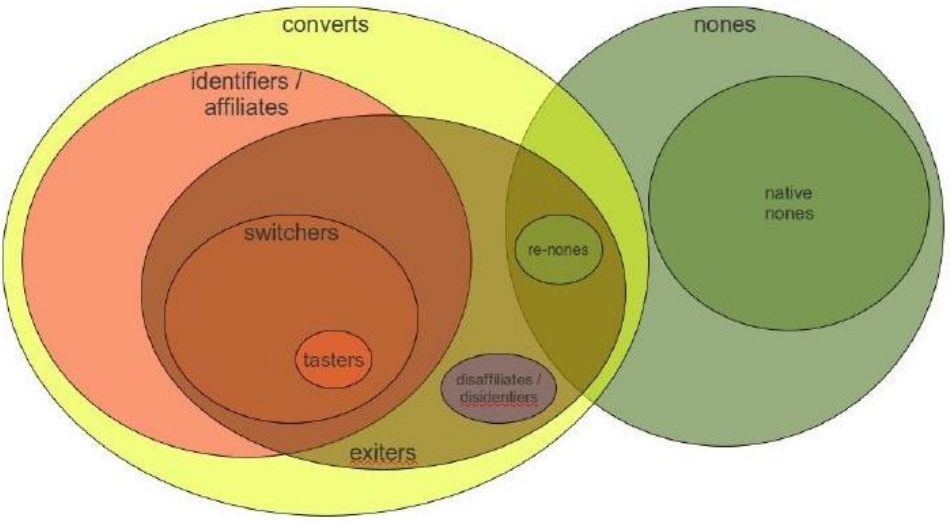
[3] Tamże, s. 38-39; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwersja – ciągłość czy zmiana tożsamości*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), Kraków 2007, s. 259-270; L. R. Rambo, *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, s. 259-271.

[4] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwersja – ciągłość czy zmiana tożsamości*, cyt. wyd., s. 263-264.

[5] R. T. Cragun, J. H. Hammer, *One Person's Apostate Is Another Person's Convert: What Terminology Tells Us About Pro-religious Hegemony in the Sociology of Religion*, „Humanity and Society", 2011, nr 35, s. 158-160; B. Altemeyer, B. Hunsberger, *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith & Others..., Amherst*, New York 1997.

[6] Proponowane tutaj rozumienie pojęcia „konwersja" jest jeszcze bardziej ogólne i formalne niż to Cragu na i Hammera, bierze bowiem również pod uwagę to, że za konwersję uznać można zmianę jednej tożsamości niereligijnej na inną niereligijną. Nawet jeśli będzie to najrzadszy przypadek, to sądzę, że warto brać pod uwagę występowanie takiej kategorii niereligijnych konwertytów. Podstawy do skonstruowania tak szerokiego zakresowo znaczenia tego terminu daje chociażby jego źródłosłów. Łacińskie *conversio* oznacza zgięcie, skręt, zmianę, przewrót – niezależnie od jego kierunku.

Rysunek 1. Relacje zawierania między stosowanymi w amerykańskiej socjologii religii terminami na oznaczenie zmiany w zakresie (nie)religijności



Źródło: R. T. Cragun, J. H. Hammer, *One Person's Apostate Is Another Person's Convert": What Terminology Tells Us About Pro-religious Hegemony in the Sociology of Religion*, cyt. wyd., s. 165.

W amerykańskiej socjologii religii funkcjonuje osobny termin na oznaczenie osoby, która zamienia jedną religię na inną – *switcher*[7]. Również osobny termin – *exiter* – zarezerwowany jest dla osób, które porzucają religię. Cragun i Hammer tych pierwszych traktują jako podkategorię tych drugich. Znaczeniowo termin *switcher* odpowiadałby wąskiej definicji konwertyty, przedstawionej powyżej na podstawie definicji Libiszowkiej-Żółtkowskiej (jeśli usunie się z niej przypadek konwersji z niereligijności na religijność, który nie podpada pod zakres znaczeniowy terminu *switcher*). W myśl poczynionych tu ustaleń terminologicznych, osoby takie stanowiłyby podkategorię konwertytów, ale nie byłyby w pełni tożsame z tym zbiorem.

Drugą podkategorią zdefiniowanej szeroko kategorii konwertytów będą w myśl powyższego diagramu *re-nonesi* (na diagramie również podkategoria w ramach *exiters*). Znacznie częściej w tym znaczeniu spotkać się można w amerykańskiej socjologii religii z terminem „apostata" (*apostate*)[8]. Również on bywa różnie definiowany – jako brak poczucia przynależności do tradycji religijnej, do której się zostało zsocjalizowanym i dawniej od-

[7] Ciekawą podkategorię switchersów stanowią ci, których określa się mianem tester. Są to osoby, które często zmieniają przynależność i tożsamość religijną. W Polsce, z uwagi na bardzo niski stopień spluralizowania sceny religijnej, przedstawiciele takiej kategorii należeć będą do rzadkości.

[8] Cragun i Hammer, z uwagi na pejoratywne zabarwienie znaczeniowe terminu, sugerują jego usunięcie z instrumentarium pojęciowego socjologii religii (R. T. Cragun, J. H. Hammer, *One Person's...*, cyt. wyd., s. 154).

czuwało tę przynależność[9], jako porzucenie religii i rozpoczęcie walki z nią[10] czy też jako odrzucenie religii[11]. Generalnie jednak powtarza się w tych definicjach wątek porzucenia określonej tradycji religijnej, czyli konwersji od religijności do niereligijności.

Badanie

W artykule powołuję się na wyniki przeprowadzonego przeze mnie badania *Niewierzący w Polsce współczesnej jako mniejszość kulturowa*. Składało się ono z dwóch etapów – ilościowego i jakościowego.

Ilościowa część badania, którą była ankieta internetowa, przeprowadzona została pod koniec 2008 roku. Ankieta miała charakter niereprezentatywny. Dystrybuowana była głównie za pomocą portali i serwisów internertowych kierowanych do osób niewierzących (głównie był to portal Racjonalista.pl, ale nie tylko). Na skutek niespodziewanej mobilizacji do wzięcia w niej udziału otrzymałem aż 7541 zwrotów. Na badanie ilościowe zdecydowałem się głównie z racji braku jakichkolwiek danych liczbowych na temat polskich niewierzących. Z jego pomocą chciałem zdobyć możliwie najwięcej informacji na temat różnych sfer funkcjonowania polskich niewierzących. W składającej się z 59 pytań ankiecie znalazły się pytania metryczkowe oraz pięć bloków tematycznych: tożsamość, światopogląd, dyskryminacja, ruch społeczny i moralność.

Na część jakościową badania składało się 28 wywiadów pogłębionych częściowo ustrukturyzowanych, które przeprowadziłem z osobami niewierzącymi w 2009 roku. Dobór rozmówców oparty był na dostępności. Rekrutacja również w tym przypadku odbywała się gównie za pomocą portalu Racjonalista.pl.

Jeśli chodzi o przyjętą na potrzeby badań konceptualizację pojęcia „osoba niewierząca", uznawałem za taką każdą osobę, która się w ten sposób zadeklarowała. Warunkiem koniecznym i wystarczającym niewiary była więc dla mnie jedynie autodeklaracja. Nie tworzyłem więc żadnej apriorycznej listy warunków, jakie powinna taka osoba spełniać. Interesowały mnie konsekwencje takiej deklaracji.

Niereligijna konwersja w świetle badań

Co najmniej trzy argumenty przemawiają na rzecz tezy, że przejście na niewiarę w polskich warunkach można uznać za rodzaj konwersji:

[9] B. Hunsberger, L. B. Brown, *Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 1984, nr 23 (3), s. 240.

[10] R. T. Cragun, J. H. Hammer, *One Person's Apostate Is Another Person's Convert: What Terminology Tells Us About Pro-religious Hegemony in the Sociology of Religion*, cyt. wyd., s. 152.

[11] P. Zuckerman, *Faith No More: Why People Reject Religion*, New York 2012; P. Zuckerman, *Contrasting Irreligious Orientations. Atheism and Secularity in the USA and Scandinavia*, „Approaching Religion", 2012, nr 2 (1), s. 9.

– po pierwsze, polscy niewierzący w zdecydowanej większości deklarują przynależność w przeszłości do jakiejś formy religii (na ogół jest to katolicyzm);

– po drugie, polscy niewierzący w wyraźny sposób samouświadamiają sobie przejście na niewiarę – znają motywy tej decyzji, częstokroć towarzyszą jej też silne emocje;

– po trzecie, konwersja na niewiarę nie pozostaje u osób niewierzących bez wpływu na ich percepcję rzeczywistości;

Przynależność religijna sprzed okresu niewiary

Polska to kraj, w którym ponad 90% obywateli deklaruje przynależnościowy akces do Kościoła rzymskokatolickiego. Można więc założyć, że jest to swego rodzaju „stan domyślny", od którego rozpoczyna się socjalizacja zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego, która z tej przynależności rezygnuje. Wyniki badań potwierdzają to założenie.

Tabela 1. Przynależność religijna sprzed okresu niewiary. Procenty nie sumują się do 100, gdyż można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź

Zanim przestał/a Pan/i wierzyć, którego z poniżej wymienionych wyznań był/a członkiem?	Respondenci (w proc.)
Buddyzm	1,1
Islam	0,1
Judaizm	0,2
Katolicyzm	88,2
Prawosławie	0,4
Protestantyzm	0,9
Świadkowie Jehowy	1
Nigdy nie należałem/am do żadnego wyznania	9,2
Inne	1,8

Źródło: badania własne.

Jak wynika z danych w tabeli 1,88,2% moich respondentów to eks-katolicy, około 5% przynależało kiedyś do jakiegoś innego wyznania, a 9,2% nigdy nie należało do żadnego wyznania. Zatem jedynie co dziesiąty miał szansę nie mieć w trakcie socjalizacji pierwotnej kontaktu z treściami o charakterze religijnym, lub też mieć ten kontakt znacznie ograniczony. Przypomina to sytuację z innych krajów, gdzie osoby religijne stanowią zdecydowaną większość. Jesse M. Smith, opisując proces konstruowania tożsamości ateistycznej w Stanach Zjednoczonych, jako punkt startowy tego procesu wyraźnie wskazuje stan „wszechobecności teizmu" (*the ubiquity of theism*). Można zatem założyć, że niewierzący w większości przypadków we wczesnych latach życia wyposażeni są w tożsamości religijne, wykształcone na bazie przynależności religijnej o przypisanym charakterze[12]. Wła-

[12] Zob. J. M. Smith, *Becoming an Atheist in America...*, „Sociology of Religion", 2011, nr 72 (2), s. 215–237, http://www.atheistresearch.org/documents/Smith11-Beco-minganAtheistinAmerica.pdf

śnie z uwagi na ten fakt zdecydowaną większość z nich można traktować jako niereligijnych konwertytów.

Biorąc pod uwagę fakt, że jedynie 5% respondentów z mojej próby nie zostało ochrzczonych, a 9,2% nigdy nie przynależało do jakiegokolwiek wyznania religijnego, wydaje się jasne, że zdecydowana większość polskich niewierzących to apostaci/*re-nonesi*. Na nich też skupiam się tutaj przede wszystkim. Rdzenni *nonesi* (*native nones*), czyli ci, którzy nie doświadczyli konwersji, należą w Polsce do rzadkości – w sensie liczebnym są więc mniejszością w obrębie mniejszości.

Niereligijność dziecka

Do liczby osób nigdy nienależących do jakiegokolwiek wyznania oraz liczby osób nieochrzczonych należy dodać jeszcze jedną – 21,3% respondentów, przy okazji odpowiedzi na wiek utraty wiary, stwierdziło, że nigdy nie byli osobami wierzącymi. Wychodzi więc na to, że co najmniej kilkanaście procent respondentów, mimo deklarowanej w przeszłości afiliacji religijnej, nie uważało się za osoby wierzące. Mimo przebytej socjalizacji religijnej, osoby te nigdy nie były religijne (w sensie braku wierzeń religijnych). Można tu zatem mówić o specyficznym przypadku zjawiska przynależności bez wiary. Specyficznym, gdyż występującym na wczesnych etapach życia – dzieciństwa i dojrzewania. Moi rozmówcy opowiadają o tym w następujący sposób.

„R7: Z historią wiary chyba nie będzie się przeplatać, ponieważ chyba nigdy nie wierzyłem. Znaczy jako dziecko oczywiście chodziłem z rodzicami do kościoła.

RT: Czyli właściwie nigdy nie miałeś w życiu okresu religijnego czy wzmożonej religijności, chwili oświecenia?

R7: Nigdy. Wzmożone miałem okresy zainteresowania religią jako fenomenem społecznym. Czytywałem o tym więcej lub mniej, ale nigdy nie miałem takich przeżyć metafizycznych. Nigdy nawet nie byłem blisko. Chodzenie do kościoła zawsze było dla mnie męczarnią, nudą. Odbębnienie spowiedzi zawsze było koszmarem, znaczy koszmarem na tej zasadzie, że ja nie czułem, że cokolwiek tam zdradzam. Ja po prostu szedłem zawsze i klepałem z grubsza to, co trzeba było wyklepać, czyli na przykład, że przeklinałem i nie słuchałem rodziców. Zawsze po prostu był to przykra formalność, którą musiałem wypełnić".

Religijność w tych relacjach sprowadzana jest na ogół do automatycznego, bezrefleksyjnego i czynionego pod presją rodziców wykonywania praktyk religijnych. Kojarzona jest z brakiem zaangażowania i nudą. Jest czymś narzuconym z zewnątrz, czymś, z czym moi rozmówcy nie utożsamiają się w jakikolwiek sposób.

Intrygująca wydaje się w tym kontekście jeszcze jedna kwestia. W powyższych wypowiedziach moi rozmówcy określają siebie jako osoby niereligijne, czy też bezreligijne. Na ogół nie utożsamiają jednak tej postawy wczesnej bezreligijności z postawą aktualnie deklarowanej niewiary. Wyraźnie odróżniają te dwa stany, mimo że żaden z nich nie był

stanem religijności. Stąd też pojawiało się moje pytanie o to, co dokładnie się zmieniło w tym zakresie w sensie tożsamościowym. Pytani o to rozmówcy mieli na ogół problem z odpowiedzią. Widać pewien kłopot ze zinterpretowaniem tego stanu wczesnej niereligijności. Na pewno nie jest ona religijnością, ale też nie jest jeszcze taką niereligijnością, jaką prezentowali w chwili wywiadu. Można ją zatem interpretować jako brak religijności, ale nie będący jeszcze wykształconą niereligijną tożsamością[13]. Warto się zastanowić nad tym, czy na przecięciu tych dwóch nietożsamych stanów – bezrefleksyjnego braku religijności i refleksyjnie wykształconej tożsamości niereligijnej – nie mamy do czynienia z procesem swego rodzaju konwersji. Byłaby to wspomniana wcześniej konwersja z jednej formy niereligijności do innej formy niereligijności. W tym przypadku – od a/bezreligijności do ir/niereligijności.

Konwersja na niewiarę – punkt przełomowy czy powolny proces?

Jak już zostało powiedziane, 21,3% respondentów stwierdziło, że nigdy nie byli osobami wierzącymi. Pozostałą część próby (N = 5904) zapytałem o to, w jakim wieku przestali wierzyć. Rozkład odpowiedzi przedstawiony został w tabeli 2.

W zdecydowanej większości przypadków (71,9%) moi respondenci odpowiedzieli, że osobami niewierzącymi zostali przed ukończeniem dziewiętnastego roku życia. Konwersja na niewiarę dokonuje się więc na ogół w okresie uczęszczania do szkoły podstawowej lub szkoły średniej. Ustalenie to pokrywa się z wynikami badań, jakie nad polskimi niewierzącymi prowadził Franciszek Adamski pod koniec lat osiemdziesiątych[14]. Kolejnych 12,9% deklaruje utratę wiary podczas studiów (okres między 20-24 rokiem życia). Generalnie respondenci nie mieli problemów z umiejscowieniem okresu/momentu utraty wiary w czasie – zaledwie 0,4% z nich wybrało opcję „trudno powiedzieć". Jest to interesujące w kontekście wyników Adamskiego – w jego badaniu aż co czwarty respondent nie był w stanie jednoznacznie określić, kiedy stał się człowiekiem niewierzącym (przy czym dodał on do siebie kategorie: „trudno powiedzieć" – 6,4% i braki odpowiedzi – 18,5%).

[13] Interesujące zjawisko o podobnym charakterze, ale występujące na późniejszym niż dzieciństwo etapie życia, opisuje, na podstawie badań nad uczniami amerykańskich koledży, Tim Clydesdale (zob. M. Damon, F. Oeur, *Religion and Higher Education: Current Knowledge and Directions for Future Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2009, nr 48 (2), s. 260-275). Zauważył on, że w okresie pierwszego roku nauki uczniowie w koledżu w pewnym sensie zawiesili swoje tożsamości religijne (ale i te związane z popieraną opcją polityczną czy też przynależnością rasową). Umieścili te tożsamości w swego rodzaju, jak to określa autor, „zamkniętych szkatułkach tożsamościowych" (*identity lockbox*). Na czas pierwszego roku zostały one dezaktywowane, zahibernowane. Traktowane są jako coś potencjalnie cennego, ale raczej na późniejszych etapach życia. Clydesdale mówi tu o tymczasowym stanie semi-religijności.

[14] F. Adamski, *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków, 1993, s. 76-77, 87.

Tabela 2. Wiek utraty wiary respondentów deklarujących bycie wierzącym w przeszłości (N=5904)

	Respondenci (w proc.)
-12	12
13-15	29,5
16-19	30,4
20-24	12,9
25-29	5,3
30-39	5,3
40-49	2,1
50-59	0,6
60-64	0,1
65+	0,1
Wieloletni proces	1
Trudno powiedzieć	0,4
Utrata wiary więcej niż raz w życiu	0,1

Źródło: badania własne.

Jak widać, rzadko kiedy konwersja na niewiarę jest procesem wieloletnim (1% wskazań), jednak w zdecydowanej większości przypadków jest ona procesem, i to na ogół co najmniej kilkumiesięcznym. Kilku moich rozmówców w dość drobiazgowy sposób opisywało poszczególne fazy tego procesu. Z perspektywy czasu, wyraźnie rozgraniczali te fazy, często dla każdej stosując nawet osobne niereligijne samookreślenie. Jeden z moich rozmówców, w pisemnej odpowiedzi, którą wysłał mi przed samym wywiadem, w sposób niezwykle szczegółowy wyodrębnił aż dziesięć faz własnego „odchodzenia od Kościoła" (R4). Podczas wywiadu okazało się, że rozmówca ten, mimo upływu kilkudziesięciu lat, doskonale pamiętał nawet najdrobniejsze detale następowania poszczególnych faz po sobie. Co więcej, sprawiał wrażenie kogoś, kto proces ten, przynajmniej w pewnym stopniu, świadomie kontrolował, próbując wzbudzać lub gasić własną religijność.

Moje wywiady zupełnie nie potwierdziły więc spotykanego czasem przeświadczenia o nagłym, iluminacyjnym wręcz, charakterze konwersji na ateizm. Tylko jedna osoba wskazała na konkretny dzień – dzień swoich osiemnastych urodzin – jako na datę przełomową w tym względzie. Ale nawet w jej przypadku wątpliwości rodziły się w niej już znacznie wcześniej.

„R22: Szczerze mówiąc, wszystko się zaczęło, przypuszczam, w bardzo wczesnym dzieciństwie. Pamiętam, jak moje starsze koleżanki, które często odwiedzałam, nieraz opowiadały o takich sprawach związanych z wiarą, o Bogu i właśnie już wtedy zastanawiałam się, czy to ma sens, czy naprawdę istnieje ktoś taki jak Bóg. I myślę, że to zaczęło się już wtedy, chociaż tak naprawdę nie zdawałam sobie z tego do końca sprawy, ponieważ zawsze byłam otoczona tylko i wyłącznie osobami wierzącymi, więc coś takiego jak niewiara nawet nie przechodziło mi przez myśl. Myślę, że aż do wieku, kiedy zaczęłam chodzić do liceum. W międzyczasie mogłabym się nazwać wierzącą, chodziłam do kościoła. Modliłam się, tak jak każdy i raczej nie było takich większych wydarzeń, które by wpłynęły na moja niewiarę. Tylko po prostu, pewnego dnia, w wieku 18 lat, nagle zdałam so-

bie sprawę, że tak naprawdę to nie wierzę w żadnego Boga i coś takiego, jak religia nie do końca mnie dotyczy. I jedynie wydawało mi się tak naprawdę, że po prostu wierzę. Ale, mówię, to się stało po prostu jednego dnia, gdy uświadomiłam to sobie.

RT: Jednego, konkretnego dnia?

R22: Tak. Jednego, konkretnego dnia.

RT: Przełom, olśnienie?

R22: Tak. To było coś takiego".

Bardzo rzadkie są zatem przypadki punktów przełomowych, odznaczających wyraźną cezurą okres religijny od niereligijnego. Zdarzają się jednak punkty, które oddzielają poszczególne fazy samej niereligijności – kiedy staje się ona mocniej zaznaczona, bardziej zdecydowana. Momentem takim w przypadku jednego z moich rozmówców była śmierć matki.

„R12: I też w momencie, kiedy umiera mama, to nie jest presja rodziny. Ojciec mówił, że trzeba iść, bo msza za mamę, 34 lata miała, to znajomych dużo, wielki pogrzeb był, msze w intencji co drugi dzień. Zresztą znana w Chełmku kobieta, gadatliwa, jeden z większych pogrzebów, jakie pamięta to miasto. Kalendarz zapchany. W momencie, kiedy mama umiera, ten pierwszy okres to był »padnijmy na kolana i kontemplujmy niebiosa, bo Ilona nie żyje«. Dla mnie to był obciach, od momentu, gdy umarł dla mnie św. Mikołaj, duchy, baby jagi i żywe trupy. Pojęcie duszy było dla mnie nonsensem od dziecka. Opcja wymodlenia zbawienia dla mojej matki była dla mnie nonsensowna. Ojciec się bardzo nawrócił, jak matka umarła. Wizja bliskiej zmarłej osoby tak działa, jest nęcąca, chce się żeby ta osoba żyła w szczęściu. Babcia tak samo, ale ja nie mam tutaj dużej rodziny. Mojej matki rodzina tu wymarła. Chyba nie został nikt. Tak, że nie ze strony rodziny, bardziej ze strony znajomych, sąsiadów, znajomych rodziny. Wszyscy chcieli, żebym ja, [imię R12], syn Ilony, biegał, latał. Tego było za dużo. Trzeba było powiedzieć »sorry, ale nie!«, zbudować sobie klatkę bezpieczną. Dajcie mi spokój, nie wierzę. O ile wcześniej można to było ukrywać, to wtedy już nie".

Później rozmówca mocno podkreśla, że to nie sama śmierć matki stała się motywem przewodnim jego odejścia od wiary. Już wcześniej był bowiem niewierzący. Jednak presja otoczenia oczekującego od niego praktyk religijnych po śmierci matki skłoniła go do wyraźnego i kategorycznego zadeklarowania się jako osoba niewierząca i wyciągnięcia z tego faktu określonych konsekwencji (na przykład zaprzestania brania udziału w praktykach religijnych, choćby miały to być msze w intencji dopiero co zmarłej matki). Deklaracja taka dokonywana jest nie tylko przed otoczeniem, ale również przed samym sobą.

Motywy niewiary

Zarówno w badaniu ilościowym, jak i jakościowym, istotne było dla mnie uzyskanie odpowiedzi na pytanie o najważniejsze i decydujące powody odejścia od religii. Pytanie to zadawane było wszystkim, również tym, którzy zadeklarowali się wcześniej jako oso-

by nigdy niewierzące i/lub nigdy nieprzynależące. Założyłem bowiem, że również one za pomocą określonych argumentów mogą, choć nie muszą, motywować swój brak religijności. W przypadku ankiety rozkład odpowiedzi przedstawiał się następująco.

Tabela 3. Najważniejsze i decydujące powody odejścia od religii (można było wybrać jedną lub dwie odpowiedzi)

	Respondenci (w proc.)
Argument z istnienia na świecie wielu religii	8,6
Ateistyczny wpływ rodziny	2,5
Brak utożsamienia z religijnym systemem wartości i norm	24,1
Marksistowska interpretacja rzeczywistości	2,1
Naukowa interpretacja rzeczywistości	54
Negatywna ocena Kościoła jako instytucji oraz jego przedstawicieli	50,2
Problem istnienia zła i niesprawiedliwości na świecie	8,4
Inny	7,7

Źródło: badania własne.

Istnieje niezwykle obszerna literatura krytyczna wobec religii – od Ksenofanesa z Kolofonu zaczynając, na R. Dawkinsie kończąc. Argumenty antyreligijne są najróżniejszej natury – moralnej, metafizycznej, naukowej, instytucjonalnej[15]. Konstruując kafeterię do tego pytania, starałem się sięgnąć po większość z tych antyreligijnych kontekstów.

Zdecydowanie najwięcej wskazań, bo aż 54%, padło na opcję „naukowa interpretacja rzeczywistości". Przy okazji omawiania związków ateizmu z racjonalizmem pisałem już, że wielu niewierzących jest bardzo silnie przekonanych o nieusuwalnym konflikcie między nauką a religią. Widać to w wypowiedziach respondentów. Religia – zwłaszcza zaś oglądana z perspektywy nauki bądź też posiadanych na jej temat wyobrażeń – jawi im się jako domena sprzeczności, nielogiczności, niekoherencji i irracjonalności.

„R27: Po trzydziestce to zaczęło się we mnie tak mocno kruszyć. Jeszcze około trzydziestego roku życia, powiedzmy, w coś wierzyłem. No i w pewnym momencie przeszedłem na całkowity agnostycyzm, ponieważ przestało mi to rozumowo pasować. Im więcej człowiek wie, im więcej nauki chwyci, szczególnie nauk ścisłych, czy też przyrodniczych, im więcej zaczyna się człowiek wgłębiać w historię Kościoła, jak to się ma do rzeczywistości, te fakty, które są tam niby w Wielkiej Księdze opisane, jakoś to przestaje przystawać do świata, który się zna z innych źródeł. No i to się zaczęło kruszyć, kruszyć, kruszyć, aż w końcu się skruszyło".

Tego typu uzasadnienia własnej niewiary zdecydowanie zdominowały relacje moich rozmówców. Mimo że w ankiecie wątek negatywnej oceny Kościoła jako instytucji i jego przedstawicieli wybierany był niemal tak samo często, w wywiadach pojawia się znaczne rzadziej.

[15] W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1993, s. 1029-1039; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż, 1980, s. 37-41; B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, w: T. Kotarbiński, L. Infeld, B. Russell, *Religia i ja*, Warszawa 1984, s. 49-78.

Kwestia braku utożsamienia z religijnym systemem wartości i norm rzadko wypływała bezpośrednio podczas omawiania w trakcie wywiadów wątku motywów niewiary. Jednak przy pytaniu na temat tego, co niewiara ułatwiła moim rozmówcom, wielokrotnie pojawił się wątek wyzwolenia z oków norm i poglądów, z którymi moi rozmówcy nie byli w stanie się zidentyfikować. Można więc przypuszczać, że motyw ten pełni w tym kontekście istotną rolę.

Wszystkie pozostałe odpowiedzi uzyskały poniżej 20% wskazań. Co ciekawe, jedną z najrzadziej wybieranych była opcja „marksistowska interpretacja rzeczywistości". Powodem tego jest z pewnością głównie zdominowanie próby przez respondentów w młodym wieku. Nie mieli oni szans na indoktrynację religijną w duchu marksistowskim.

Stan po konwersji – „dziura po Bogu" czy „boski punkt widzenia"?

Konwersja na niewiarę dokonana w Polsce pociąga za sobą rozmaite konsekwencje. Generalnie można te konsekwencje podzielić na dwie kategorie: natury społecznej i natury psychologicznej. W tym miejscu chciałbym się skupić na tych drugich. Istotne jest bowiem to, jak niewiara wpływa na psychikę konwertytów, na ich percepcję samych siebie i świata zewnętrznego, a także na poczucie ich psychicznego dobrostanu. Phil Zuckerman, na podstawie przeprowadzonych przez siebie wywiadów z niewierzącymi ze Stanów Zjednoczonych, ostatecznie doszedł do wniosku, że „każdy pojedynczy apostata zgodził się z tym, że nagroda za posiadanie sekularnej orientacji znacznie przekracza koszty"[16]. Zauważa też, a Jesse M. Smith na podstawie własnych wywiadów to potwierdza[17], że dominującym uczuciem po dokonaniu się konwersji na niewiarę jest poczucie ulgi. Zarówno rozmówcy Zuckermana, jak i Smitha mówili w tym kontekście o „oswobodzeniu" (*liberation*). Okazuje się, że odczucia polskich konwertytów są mocno zbieżne.

Niewiara, do której doszli, jest niemal bez wyjątku pojmowana jako osiągnięcie stanu spokoju, niekiedy po długim czasie szarpania się w jedną i drugą stronę.

„R12: Kiedyś bardzo chciałem uwierzyć, próbowałem wręcz na siłę. Bo taka inność mi naprawdę przeszkadzała. Jeszcze byłem łepkiem. Ale tak naprawdę spokój przyniosło mi dopiero zanegowanie wszelkiej nadnaturalności. Taki pełen racjonalizm przyniósł mi więcej spokoju niż niebo i inne cuda. I takich rzeczy się już nie odrzuci. Za 20 lat, jeśli się spotkamy, to myślę, że ciągle będzie Pan rozmawiał z ateistą.

R9: Myślę, że poprawiło mi się życie, ponieważ przez to, że się określiłem jasno, to się dowartościowałem i też się od razu lepiej poczułem. A to rzutuje na kontakty, że ktoś jest samozrealizowany, pogodzony ze sobą, uporządkowany emocjonalnie, ustabilizowa-

[16] P. Zuckerman, *Faith No More: Why People Reject Religion*, New York 2012, s. 133.

[17] J. M. Smith, *Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism*, cyt. wyd., s. 27-28.

ny, to od razu to rzutuje pozytywnie na otoczenie. I ja tak właśnie poczułem. Poczułem zmianę na korzyść.

R24: Ułatwieniem w sensie wyzwolenia się z jakichś okowów pewnego myślenia i tego, że ja sam sobie pozostawiam wolną wolę, nie muszę się przed nikim spowiadać, ja nie muszę niczego żałować, chyba że przed sobą samym, przed nikim innym. (...) Ja osobiście jestem zdania takiego, jak to już wcześniej mówiłem, że ateizm gwarantuje głębsze przemyślenia i czystszy umysł. Czystszy umysł oznacza według mnie niefiltrowanie pewnego typu wiedzy, to znaczy myślenie o wiele bardziej krytyczne. I to krytyczne myślenie, wydaje mi się, naprawdę w znaczny sposób ułatwia kontakty międzyludzkie.

RT: Czy w Pana przypadku niewiara utrudniła życie czy ułatwiła, czy nie wpłynęła?

R19: Bardzo znacznie ułatwiła. Poukładała cały mój świat. Wszystko się ukazało w odpowiednim miejscu, w odpowiednich proporcjach. Zracjonalizowała całe moje życie. Nie mam problemów z sumieniem, z grzechem, ze sobą. Same pozytywy dostrzegam. Jakbym pomyślał o tym, ile problemów mają ludzie, który żyją w takich matrixach, że na przykład trzeba się spowiadać. Dziwne rzeczy".

Jeden z rozmówców mówi wręcz o „boskim punkcie widzenia", w jaki zaopatruje go perspektywa ateistyczna. Choć sformułowanie jest dość skrajne, to w istocie wielu cytowanych powyżej rozmówców mówi o czymś podobnym, tylko przy użyciu innych słów.

„R26: A korzyści? Mam dzięki temu korzyści intelektualne. Dzięki temu się rozwijam, nie spoczywam na laurach. Czytam, interesuję się nauką, filozofią. To mi ułatwia rozwój. Bo gdybym był katolikiem, to mógłbym się niczym nie interesować, wszystko miałbym ułożone, zadane, przedstawione i po co sobie zadawać jakiekolwiek pytania, po co szukać? Mój kolega Świadek Jehowy, nawet nie przyjmuje do wiadomości, że są jakieś inne punkty widzenia. On się niczym nie interesuje, nie szuka. On ma wszystko podane na tacy. On wcale nie musi szukać, bo po co? Mówię mu czasem, żeby przeczytał jakąś książkę, ale on nie chce. Po co ma mu mieszać w głowie cokolwiek?! On nie chce utrudniać sobie życia i zawracać sobie głowy tymi tematami. Wszystko mu przedstawili w Biblii. Po co ma się dowiadywać niewygodnych rzeczy, lepiej pozostać w pewnym błogostanie. Tak że nic mi to nie utrudnia. A ułatwia to, że mogę się rozwijać. Mogę zadawać sobie pytania, szukać odpowiedzi. Jestem bardziej otwarty. Nie zamykam się na świat. Ja mam taki wręcz boski punkt widzenia na te kwestie, w tym sensie, że widzę wszystko. Nie zamykam się na tych, którzy mówią tak czy tak. I sam rozstrzygam, wybieram, i szukam odpowiedzi. Pod tym względem mi ułatwia życie. To jest jak najbardziej pozytywne".

W cytowanych powyżej wypowiedziach dominują dwa wymieniane przez moich rozmówców typy psychicznych korzyści, wynikających z konwersji na niewiarę. Pierwszy to owo „oswobodzenie", przede wszystkim z mocno uwierającego gorsetu ideologii, z którą się nie utożsamiają, głównie z uwagi na czynnik natury intelektualnej – brak wiary w Boga. Korzyść druga to wynikające z tej nowej perspektywy profity o charakterze emocjonalnym i poznawczym – poczucie życia w zgodzie z sobą i bez zakłamania, dobre samopoczucie, poczucie spełnienia, euforia, motywacja do działania czy też wreszcie ów „boski punkt widzenia", umożliwiający patrzenie dalej i głębiej.

Warto też zwrócić uwagę na bardzo ciekawą relację innego rozmówcy, który, choć same efekty konwersji waloryzuje pozytywnie, to jednak proces konwersji przechodził w dość ciężki sposób. Opowiada on o metaforycznie rozumianej „dziurze po Bogu", która powstała w jego psychice po tym, jak został niewierzącym (po raz któryś z kolei zresztą – to ten sam rozmówca, którego dziesięcioetapowy proces odchodzenia od Kościoła opisywałem już wcześniej). Dziurze, która zalepiała się stosunkowo długo.

„RT: O! to stwierdzenie »dziura po Bogu«.

R4: Jest coś takiego.

RT: Pisze Pan, że jest coś takiego. Mnie interesuje, czy Pan coś takiego kiedyś odczuwał.

R4: Tak. Odczułem coś takiego. Odczułem coś takiego, bo w pewnym momencie nie tylko operuje się poglądami, że się gromadzą poglądy przeciwne, a słabną poglądy za, ale w pewnym momencie trzeba podjąć decyzję. Nikomu oczywiście nie trzeba decydować, tylko sobie. Skierować ją do siebie, na to czym jestem. Jak się powie, że jestem niewierzącym, że Boga nie ma, to pewne pojęcie z tej siatki pojęciowej w głowie zostaje puste. A z nim się wiążą ogromne zasoby emocjonalne. Uwikłania, uwarunkowania czy odniesienia, nie wiem, odniesienia emocjonalne bardzo szerokie i bardzo głębokie. Więc wymazując treść tego pojęcia, w tym znaczeniu, jakie miało, mówiąc »nie ma Boga, jestem niewierzącym«, pozostawia się te odniesienia emocjonalne osamotnione. Dziura po Bogu jest dziurą po pojęciu Boga i po obiekcie odniesienia uczuć religijnych. Jest to zupełnie prawidłowe zjawisko psychiczne, ja to rozumiałem. Potem się zapycha.

RT: Czyli to jest taka dziura intelektualna?

R4: Nie, to jest dziura intelektualno-emocjonalna. Bo to jest pojęcie bardzo podbudowane emocjonalnie – Bóg. To nie jest pojęcie. Tu się skłaniam do [tu R4 niewyraźnie wymawia nazwisko]

RT: Do kogo?

R4: Do Rosenzweiga, do filozofii Rosenzweiga. Bo teraz czytałem Gadacza książkę *Filozofia Boga w XX wieku*. I nadal ją mam na stole i nad nią pracuję. Muszę wiedzieć, o co chodzi, nie? [śmiech]

RT: Jasne. Ta dziura – kiedy ją Pan odczuł, w związku z czym się pojawiła, na którym z tych etapów by ją pan usytuował? Może była nawet więcej niż raz?

R4: Nie. To wystąpiło tylko raz. To wystąpiło wtedy, jak się zidentyfikowałem jako ateista. Jak stwierdziłem, jak zbudowała mi się teoria czy hipoteza, jak to jest z tym Bogiem, dlaczego ludzie wierzą w Boga. To oznacza, że nie ma Pana Boga gdzieś tam. I w tym momencie jest dziura. To było w tym momencie, jak sprecyzowałem swoją teorię wiary religijnej. Zadziałała przede wszystkim na mnie, spowodowało ją usunięcie tego. Trwało to jakieś, no może parę miesięcy, ta dziura. A potem się przysypała zapomnieniem, teoriami i tak dalej. Ustąpiła, wyrównała się. Tak jak rana, blizna. No może blizna szybciej. To była głęboka blizna".

Niezależnie od potencjalnych kosztów, jakie przychodzi ponosić nosicielom tożsamości nienormatywnej, jaką jest niewiara, w środowisku liczebnie zdominowanym przez

katolików, moi niewierzący rozmówcy nie żałują konwersji. W pewnym sensie pojmują ten akt jako coś, na co tak naprawdę nie do końca mieli wpływ – pozostanie katolikiem na dłuższą metę wiązałoby się z narastaniem dysonansu, który byłby niemożliwy do zniesienia. Konwersja była jedynym wyjściem z tej sytuacji. Religijność po prostu była dla nich nie do przyjęcia, gdyż nie są w stanie uwierzyć w Boga. Religijność była dla nich jakby źle dopasowaną skórą – nawet jeśli (rzadko) może się im wydawać w jakiś sposób atrakcyjna, to po prostu nie pasuje. Raz zrzucona, nie nadaje się ich zdaniem do powtórnego założenia – żaden z moich rozmówców nie rozpatrywał opcji ponownego powrotu do katolicyzmu. Psychiczne korzyści, na ogół interpretowane w kategoriach poznawczych i emocjonalnych, sprawiają, że niemal żaden z moich rozmówców nie żałował swojego „wyboru".

Wnioski

Polscy niewierzący w zdecydowanej większości deklarują przynależność religijną w przeszłości. W tym sensie jest o wiele bardziej prawdopodobne spotkanie w Polsce *re-nonesa* niż *native nonesa*. Religijność stanowi więc dla nich na ogół pewien tożsamościowy i światopoglądowy punkt wyjścia. Przejście na niewiarę jest procesem, który posiada pewną biograficzną strukturę – niepowtarzalną w indywidualnych szczegółach, ale do pewnego stopnia powtarzalną w sensie ogólnego schematu. Powody i motywy przejścia na niewiarę są więc różne, ale na ogół jakieś występują. Niektóre z nich spotykane są częściej niż inne. Poza tym przejście na niewiarę nie pozostaje bez wpływu na światopogląd, relacje ze znaczącymi innymi czy emocje polskich niewierzących. Nie jest to proces rozmyty, jak to ma miejsce w krajach skandynawskich, gdzie proces sekularyzacji jest o wiele bardziej zaawansowany niż w Polsce[18]. W Polsce katolicka kultura dominująca oraz dominująco liczebnie wierzący często wywierają swoisty opór na drodze kształtowania się niereligijnych tożsamości. Opór na tyle silny, że przejście na niewiarę traktowane jest często przez niewierzących w kategoriach oswobodzenia. Z uwagi na wszystkie te czynniki sadzę, że jak najbardziej sensowne i celowe jest mówienie o niereligijnych konwertytach.

Radosław Tyrała – CONVERSION INTO NONFAITH IN THE POLISH REALITY. CONDITIONS, EXISTENCE, AND CONSEQUENCES

The aim of my article is to show that one may regard the process of becoming the nonbeliever – especially if it takes place under the domination of religious culture – as a kind of conversion. According to this thesis, I treat the Polish nonbelievers as non-religious converts. There are several reasons for that. First of all, the vast majority of them were in the past religious people. Secondly, the transition to unbelief is usually an important biographical turning point in Polish nonbelievers' biographies. Thirdly, the transition to unbelief causes changes in their perception of reality. Arguing for this thesis I use the results of my own research over the community of Polish nonbelievers.

[18] P. Zuckerman, *Society Without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*, New York 2008; P. Zuckerman, *Contrasting Irreligious Orientations...*, cyt. wyd.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

BARBARA OBER-DOMAGALSKA
Uniwersytet Łódzki
Katedra Socjologii Polityki i Moralności

Socjalizacja a wychowanie (nie)religijne dzieci w rodzinach ateistycznych i agnostycznych

Uwagi wstępne

Analizując podejmowaną na gruncie socjologii problematykę socjalizacji i wychowania, łatwo dostrzec wielość definicji związanych z tymi zagadnieniami. Badacze zgodnie podkreślają szczególną rolę, jaką te procesy odgrywają dla jednostki. Akcentuje się, że jest to czas, w którym osoba, chcąca uczestniczyć w określonym układzie społecznym, musi spełnić określone warunki, by być zaakceptowaną. Każda bowiem grupa społeczna akcentuje pożądane wzory cech osobniczych, których posiadanie jest warunkiem koniecznym tolerowania jej[1]. W teoriach socjalizacji podkreśla się również szczególną rolę rodziny, w której internalizacja norm i wartości ma charakter quasi-automatyczny[2]. W tym miejscu warto podkreślić różnice pomiędzy socjalizacją – rozumianą jako działanie niecelowe, a wychowaniem – rozumianym jako działanie intencjonalne[3]. Oba procesy wpływają na dziecko zarówno w rodzinie, jak i w innych instytucjach socjalizujących.

Co się jednak dzieje, gdy stosunek do religii rodziców nie jest zgodny z tym powszechnie przyjętym i akceptowanym w danej społeczności? Taka sytuacja może mieć miejsce w rodzinach ateistycznych i agnostycznych, funkcjonujących w kraju, w którym ponad 94% obywateli deklaruje się jako osoby przynależące do Kościoła katolickiego.

Nawiązując do powyższego problemu, przyjęłam za cel przedstawienie możliwych działań podejmowanych przez ateistycznych rodziców w celu wychowania dzieci w zgodzie z deklarowanym światopoglądem, przy uwzględnieniu powszechności wiary i przy-

[1] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971.
[2] P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
[3] R. Podgórski, *Socjologia mikrostruktury*, Bydgoszcz – Olsztyn 2008.

należności do Kościoła katolickiego w Polsce. Przedstawiam możliwe scenariusze wychowania i socjalizacji dzieci przez ateistycznych i agnostycznych rodziców: naukę niewiary, postawę obojętną, danie wolnego wyboru, ale również i zgodę na przynależność do Kościoła i uczestnictwo w praktykach religijnych. Zastanawiam się nad motywami przyjęcia określonej postawy w wychowaniu dziecka do wiary i niewiary.

W artykule zaprezentowane będą instytucje, które w sposób bezpośredni i pośredni mogą oddziaływać na proces socjalizacji religijnej dziecka. Zastanawiam się również, jakie skutki mogą przynieść niespójności, a nawet konflikty w prezentowanych postawach wobec wiary wewnątrz rodziny, ale również pomiędzy systemami socjalizującymi. W tym kontekście szczególne miejsce poświęcam konfliktowi rodzina – przedszkole/szkoła, w których prowadzona jest edukacja religijna, formalnie wydająca się być nieobowiązkowa, lecz w dyskursie publicznym postrzegana bywa jako nieobowiązkowa tylko z nazwy. Zastanawiam się też, czy istnieją konflikty z grupą rówieśniczą i społecznością lokalną, która może wykluczać osoby o odmiennym stosunku do wiary. W tym kontekście podejmuję również próbę odpowiedzi na pytanie, czy polityka państwa pomaga w równy sposób traktować osoby wierzące i niewierzące. Zastanawiam się również, jak zmiany społeczno-ekonomiczne mogą wpływać na zmianę postaw w wychowaniu dzieci do (nie)wiary.

Przedstawione analizy pomogą odpowiedzieć na pytanie, czy współczesna Polska jest krajem, w którym niewierzącym rodzicom łatwo jest wychować dziecko w zgodzie z własnym światopoglądem.

Kim są Polscy niewierzący, ateiści, agnostycy?

Wiara w Boga jest powszechnie deklarowana przez badanych Polaków. Zgodnie z danymi CBOS w ostatnich 20 latach odsetek osób wierzących w Boga wahał się pomiędzy 93% a 97%. Względnie stały jest również odsetek osób, które uznają się za osoby niewierzące (od 3% do 7%). Nie oznacza to jednak równie stałego poziomu religijności[4]. Zaledwie 53,2% badanych w 2009 r. Polaków deklaruje, że jest wierząca i stosuje się do wskazań Kościoła. Dla 41,1% katolików wiara jest kwestią indywidualną. 1,6% nie jest w stanie powiedzieć, czy jest wierząca czy też nie. Dla kolejnych 2% niewierzących kwestia wiary jest mało interesującym tematem, a 1,1% nie wierzy, ponieważ nauki kościołów są błędne[5]. Z badań European Social Survey wynika, że rzymskich katolików mamy w Polsce 90%, kolejne 7% to chrześcijanie innych denominacji, osób niewierzących w tym kraju po prostu nie ma (sic!)[6]. Spis powszechny przeprowadzony w Polsce w 2011 roku wykazał, że 87% społeczeństwa polskiego zadeklarowało przynależność do Kościoła katolickiego. Zaledwie 2,41% określiło się jako osoby nienależące do żadnego wyznania (mo-

[4] R. Boguszewski, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Komunikat z badań CBOS 2009, źródło: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_120_09.PDF

[5] Tamże, s. 5.

[6] Źródło: http://nesstar.ess.nsd.uib.no/webview

żna by ich było określić mianem niereligijnych), a kolejne 7,1% odmówiło odpowiedzi na pytanie dotyczące wyznania. W przypadku 1,63% przebadanych ankietowani nie byli w stanie ustalić wyznania[7].

Badania, które skupiają się na osobach niewierzących, prowadzone były przez Instytut Gallupa[8]. Z tych badań wynika, że na całym świecie postrzega siebie jako osoby religijne 59% populacji, jako niereligijne 23%, a kolejne 13% uważa się za ateistów. Można zatem powiedzieć, że większość obywateli tego świata uznaje się za osoby wierzące. Zgodnie z tym badaniem Polska plasuje się wśród krajów o najmniejszym wskaźniku ateizacji. Zaledwie 5% populacji (z odnotowanym wzrostem o 2% od 2004 r.) określa się jako zadeklarowani ateiści. Warto jednak podkreślić, że kolejne 9% to osoby uważające się za niereligijne, a 6% nie odpowiedziało bądź nie znało odpowiedzi na to pytanie. Indeks odnotował również spadek o 4 pkt % religijności wśród polskiej populacji pomiędzy rokiem 2004 a 2012, w którym wyniósł on 81%[9]. Tak przedstawione dane pozwalają stwierdzić, że w katolickiej Polsce dla co piątego obywatela religia nie ma większego znaczenia w życiu.

Polscy ateiści i agnostycy od 2007 roku na łamach portalu racjonalista.pl mają szansę dokonać publicznego *comming out*. Internetowa Lista Ateistów i Agnostyków im. Kazimierza Łyszczyńskiego (ILAiA) określana jest na łamach portalu jako kampania społeczna, której celem jest promocja społeczna i afirmacja osób niewierzących, obalanie stereotypów na temat osób niewierzących oraz integracja polskiego środowiska ateistycznego i agnostycznego. Jest to ogólnodostępna lista, na którą mogą wpisać się osoby uważające się za niewierzące oraz ateiści i agnostycy. Jak podaje portal, na liście tej znajduje się 21 270 wpisów, z czego 15 282 osoby zadeklarowały się jako ateiści, 4318 jako agnostycy, a kolejne 1670 niewierzący[10]. Moja dokładna analiza listy wskazuje jednak, że znajdują się na niej 21 202 osoby[11], z czego 15 230 to deklaracje ateistyczne, 4305 agnostyczne, a 1665 osób zadeklarowało się jako osoby niewierzące. Dalsze analizy wskazują, że zdecydowana większość deklaracji zawiera pełne dane osobowe (imię, nazwisko i wykonywaną pracę). Pełne deklaracje wypełniło ponad 78% mężczyzn i 70% kobiet. Wstępna analiza wykazuje, że uczniowie i studenci są dominującą grupą, która nie podaje pełnych danych. Zdecydowana większość osób z listy zadeklarowała się jako ateiści (73,6% mężczyzn i prawie 70% kobiet). Agnostykiem określa się 18,8% mężczyzn i prawie co czwarta kobieta (23,6%). Jako osoby niewierzące postrzega się mniej niż 9% osób z listy (8,5% kobiet i 7,5% mężczyzn). Ciekawą zależność pokazuje wykres 1. Z przeprowadzonych analiz wynika, że umieszczenie pełnych danych jest proporcjonalne do pewności swojego braku wiary. Naj-

[7] Główny Urząd Statystyczny, *Ludność, stan i struktura demograficzno-społeczna. Narodowy spis powszechny ludności i mieszkań 2011*, Warszawa 2013.

[8] *Global Index of Religiosity and Atheism – 2012*, Komunikat z badań, WIN-Gallup International, źródło: http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf

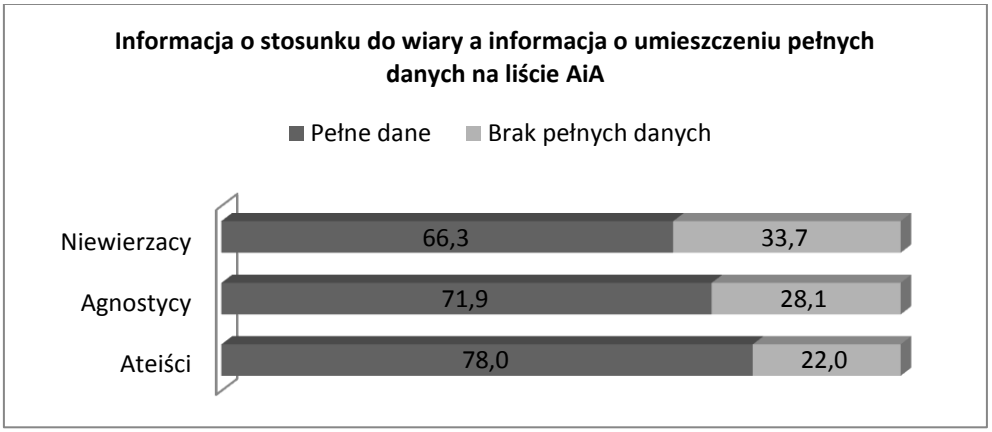
[9] Tamże, s. 13.

[10] Portal nie zoperacjonalizuje pojęć: ateista, agnostyk, osoba niewierząca, wypełniający deklaracje robią to zatem intuicyjnie. Określenie zatem kim jest osoba niewierząca jest bardzo trudne.

[11] Wykluczyłam osoby, które wpisały się więcej niż raz i były łatwe do identyfikacji.

częściej pełne dane podają ateiści (78%), agnostycy (prawie 72%), najrzadziej osoby niewierzące 66%. Co trzeci niewierzący (33,7%) nie umieścił pełnych danych osobowych.

Wykres 1. Informacja o stosunku do wiary a informacja o umieszczeniu pełnych danych na Liście Agnostyków i Ateistów (analiza własna, na podstawie danych zawartych na portalu racjonalista.pl)



Przedstawione powyżej informacje pozwalają stwierdzić, że zdecydowana większość obywateli Polski to osoby religijne. Istnieje jednak znaczny odsetek tych, dla których religia nie jest w życiu istotna. Odsetek osób, które można określić wspólnym mianownikiem – niewierzący, stanowi jednak mniejszość, która musi funkcjonować wśród katolickiej większości.

Socjalizacja i wychowanie w rodzinach ateistycznych i agnostycznych

Definicje socjalizacji i wychowania omawiane są na gruncie nauk społecznych bardzo dokładnie. Nie będę zatem ich przytaczać. Warto jednak przypomnieć, na czym polega różnica pomiędzy socjalizacją a wychowaniem, gdyż te dwa terminy są często używane zamiennie, a ich desygnaty nie są ze sobą tożsame, choć – jak podkreśla Émile Durkheim – wychowanie jest metodyczną formą socjalizacji i najważniejszym instrumentem kształtującym normy społeczne[12]. Zdaniem tego badacza, wychowanie przybiera formę intencjonalnego wpływu na młode pokolenia w celu ukształtowania odpowiednich kompetencji ułatwiających funkcjonowanie w społeczeństwie[13]. Na problem utożsamiania procesu socjalizacji i wychowania zwraca uwagę Ryszard Podgórski, który podkreśla, że socjalizacja ma charakter anonimowy, a osoba socjalizowana nie jest świadoma wywie-

[12] E. Durkheim, *Education et socjologie*, Paris 1923, s. 50.
[13] R. Podgórski, *Socjologia mikrostruktury*, cyt. wyd., s. 189.

ranego na nią wpływu, poddając się tym samym pasywnie wpływom społecznym. Wychowanie natomiast ma charakter intencjonalny, w których działania wychowawcze przebiegają w zgodzie z zaplanowanym programem działania, którego celem jest ukształtowanie osobowości człowieka[14]. Wychowanie ma na celu ukształtowanie pozytywnych relacji do innych ludzi i otaczającego świata. Podgórski uważa, że dziecko wychowywane jest przez rodziców, ale również instytucje oświatowe, środki masowego przekazu (w tym Internet) i co najważniejsze – przez samego siebie[15].

Systemy socjalizujące człowieka

Człowiek podlega procesom socjalizacji (w tym wychowania) przez cały okres swojego życia. Procesy te są skutkiem oddziaływania różnych instytucji, z których najważniejszą jest rodzina. Analizując zainteresowania badaczy procesem socjalizacji człowieka, można odwołać się do modelu systemów ekologicznych Urie Bronfenbrenera, który dokonał podziału środowiska oddziaływania na człowieka na cztery systemy podstawowe[16]: mikrosystemy, mezosystemy, makrosystemy, egzosystemy oraz – dodany w późniejszym okresie pracy badawczej piąty system – chronosystem[17]. Mikrosystemy to środowiska bezpośrednio oddziałujące na proces socjalizacji dziecka. Do najważniejszych należą: dom rodzinny, przedszkole, szkoła czy grupy rówieśnicze[18]. Rodzina jest pierwszym i najważniejszym systemem socjalizującym. Przystosowuje dziecko do wymogów stawianych przez społeczeństwo, w tym podporządkowania określonym normom, wartościom i działaniom w zgodzie z określonymi wzorcami zachowania[19]. Jak podkreśla H. Rudolph Schaffer, rodzice we wszystkich kulturach mają określoną rolę do spełnienia – wprowadzić dziecko w świat społeczny[20]. Polska jest krajem katolickim, stąd rodzice, którzy nie są osobami wierzącymi, mogą wybrać trzy drogi wychowania swoich dzieci: świadome wychowanie bez religii, wychowanie nastawione na unikanie oraz konformizm. Każda z tych dróg niesie za sobą określone konsekwencje.

Polscy rodzice, którzy decydują się na wychowanie dzieci bez religii, w zgodzie z własnym systemem wartości, podejmują decyzję o wprowadzeniu dzieci w katolicki świat społeczny. Strategia unikowa polega na niepodejmowaniu rozmów na temat wiary. Dziecku nie narzuca się światopoglądu, dając mu szansę zapoznania się z różnymi światopoglądami. Dzieci i młodzież mają okazję skonfrontować się z nimi, przynależąc do innych

[14] Tamże, s. 186.

[15] Tamże, s. 190-194.

[16] U. Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development*, Cambridge 1979.

[17] U. Bronfenbrenner, *Eecological models of human development*, w: *Readings on the Development of Children*, M. Gauvain, M. Cole (red.), New York 1993, s. 37-43.

[18] Tamże, s. 39.

[19] H. Schaffer, *Rozwój społeczny – dzieciństwo i młodość*, Kraków 2006, s. 227-228.

[20] Tamże, s. 276.

systemów socjalizujących, m.in. szkoły czy grupy rówieśniczej. Ze względu na to, że dzieci uczą się przez modelowanie (szczególnie postaw i zachowań znaczących innych) oraz ze względu na wtórność procesów socjalizacyjnych, w ramach tych systemów mają one mniej skuteczny charakter. Potwierdzają to analizy Stephen Merino, który doszedł do wniosku, że dzieci wychowywane przez ateistycznych rodziców, w dorosłym życiu same tak siebie określają[21].

Strategia konformistyczna polega na ukrywaniu swojej postawy wobec religii i dostosowaniu się do funkcjonowania w katolickim kraju. Z badań prezentowanych przez Augustinusa Wucherrer-Huldenfelda, w Austrii, wśród katolików 10% zdecydowanie neguje istnienie Boga lub jakiejś Istoty Wyższej, przy jednoczesnym silnym przywiązaniu do instytucji Kościoła[22]. Powyższe wyniki pokazują, że autodeklaracja katolicka może być związana z silnym poczuciem przynależności do wspólnoty, a nie silnym poczuciem wiary. Również Polacy wydają się nie rozumieć podstaw wiary chrześcijańskiej. Polacy nie wierzą w większość dogmatów wiary. Zaledwie 66% katolików wierzy w zmartwychwstanie Chrystusa. Co czwarty podaje w wątpliwość jego boskość[23], co ks. Władysław Piwowarski określił jako „nieświadomy heretyzm"[24], a co de facto oznacza niewiarę. Można zatem stwierdzić, że niewierzących rodziców, którzy podejmują decyzję o wychowaniu dzieci w wierze, należy również szukać wśród praktykujących katolików.

Z wywiadów prowadzonych przez Elaine Ecklund i Kristen Schultz Lee wynika, że rodzice zajmujący się pracą naukowo-badawczą podejmują często decyzję o wychowaniu swoich dzieci w wierze, pomimo iż sami są osobami niewierzącymi, co – o dziwo – tłumaczą racjonalnymi pobudkami. Powody, dla których to czynią, są różne: obawa przez odrzuceniem społecznym dziecka; drugi rodzic, który jest wierzący; dostrzeganie dużej wartości w nauce norm moralnych zgodnych z wiarą; czy potrzeba podtrzymania tradycji wyniesionej z domu rodzinnego[25]. Brak jest jednak badań, zarówno w Polsce, jak i na Zachodzie, które określiłyby skalę takiego zjawiska. Nie wiadomo, jaki odsetek katolików w Polsce jest katolikami, którzy świadomie nie zrywają kontaktów ze wspólnotą religijną, gdyż chcą wychować dziecko w wierze.

Podstawowym mikrosystemem jest rodzina, w której proces socjalizacji zachodzi quasi-automatycznie, w szkole, kolejnym mikrosystemie, zachodzi on przy użyciu technik pedagogicznych[26]. Autorzy *Społecznego tworzenia rzeczywistości* uważają, że zajęcia szkolne prowadzone są przez przygotowanych do tego urzędników – nauczycieli, których celem jest „realizacja zadań treściowo i metodycznie zgodnych z zaleceniami państwa w tej

[21] S. Merino, *Irreligious Socialization? The Adult Religious Preferences of Individuals Raised with No Religion*, „Secularism & Nonreligion", 2012, nr 1, s. 1-16.

[22] A. Wucherrer-Huldenfeld, *Doniosłość fenomenu współczesnego ateizmu. Analiza filozoficzno-teologiczna istoty zjawiska*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, F. Adamski (red.), Kraków 2011, s. 235.

[23] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000.

[24] „Rzeczpospolita", wydanie internetowe, http://www.rp.pl/artykul/990063.html [dostęp: 3 IX 2013].

[25] E. Ecklund, K. Schultz Lee, *Atheists and Agnostics Negotiate Religion and Family*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2011, nr 50 (4), s. 728-743.

[26] P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 221.

mierze"[27]. Gdy rodzic daje dziecku wolną rękę przy próbach kontaktu z dominującą denominacją, to zazwyczaj ma to miejsce właśnie w szkole. Dziecko uczęszczające na religię konfrontuje wiedzę, postawy i zachowania nauczyciela katechety z wiedzą, postawami i zachowaniem rodziców[28]. Nauczyciel ma trudne zadanie przed sobą, musi bowiem wpływać na jednostkę, która posiada już ukształtowany w toku socjalizacji pierwotnej system norm, wartości i postaw[29]. Uczeń podlegający socjalizacji szkolnej zazwyczaj nie identyfikuje się z instytucją, ani osobami ją wychowującymi, przez co proces przyswajania treści, internalizacji postaw nauczanych i promowanych w szkole staje się trudniejszy. Pamiętać również należy, że przyswojone w ten sposób treści są słabiej zinternalizowane, niż te nabyte w toku socjalizacji pierwotnej[30].

Szkoła jako instytucja państwowa dysponuje specjalnymi technikami i metodami ułatwiającymi realizację stawianych jej celów. Jednocześnie dzięki zalegalizowanemu w formie ustawy przyzwoleniu społecznemu dysponuje mechanizmami weryfikującymi postęp dzieci i młodzieży w procesie socjalizacji[31]. W szkole, podobnie jak i w przedszkolu, realizuje się wychowanie religijne, które nie podlega kontroli (religia nie jest objęta podstawą programową), na co wskazują ateiści i agnostycy, o czym będę pisać w dalszej części artykułu.

Mezosystem to drugi system ekologiczny według Urie Bronfenbrennera. Mezosystemy odnoszą się do relacji między mikrosystemami. Duże znaczenie ma niespójność norm i wartości oraz oczekiwań w stosunku do dziecka w prezentowanych mikrosystemach – szczególne znaczenie ma relacja dom-szkoła oraz dom-rówieśnicy[32].

Egzosystemy[33] stanowią trzeci obszar systemów ekologicznych. Nie mają bezpośredniego wpływu na dziecko, lecz na mikrosystemy, w których ono funkcjonuje. Taki pośredni wpływ może mieć, na przykład, miejsce zatrudnienia rodzica.

Makrosystemy[34] wpływają na proces socjalizacji jednostki w najbardziej ogólnym sensie. Są nimi na przykład prezentowane normy i wartości stanowiące linie polityki danego państwa. Typowe dla danego narodu cechy czy wartości prezentowane przez określone grupy religijne.

Chronosystemy[35], to najpóźniej dodany przez Urie Bronfenbrennera model wpływu środowiska na proces socjalizacji człowieka. Stanowią one poprzednie systemy w ich kon-

[27] Tamże, s. 114.

[28] Warto pamiętać, że nawet jeżeli rodzice nie rozmawiają z dziećmi na tematy wiary, to dzieci przyswajają najwięcej poprzez modelowanie zachowań, i to właśnie ich wiedza, postawy i zachowania zazwyczaj są punktem odniesienia do oceny zachowań innych

[29] P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, cyt. wyd., s. 222.

[30] Tamże, s. 223.

[31] J. Modrzewski, *Socjalizacja i uczestnictwo społeczne, Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2004, s. 133.

[32] U. Bronfenbrenner, *Eecological models of human development*, w: *Readings on the Development of Children*, M. Gauvain, M. Cole (red.), cyt. wyd., s. 40.

[33] Tamże.

[34] Tamże.

[35] Tamże.

tekście czasowym. Autor zauważył, że czas wpływa na jednostki ulegające socjalizacji, ale również i na systemy, w których one funkcjonują. Na przestrzeni czasu zachodzą zmiany w strukturze rodziny (pojawiają się jej nowi członkowie, inni odchodzą), statusie ekonomicznym, zatrudnieniu rodziców, miejscu zamieszkania. Do tej kategorii zaliczyć też można zmiany w ustroju państwa, systemie ekonomicznym czy ustawodawstwie danego państwa, który będzie wpływał na socjalizację jednostki. W tym kontekście warto zastanowić się nad dokonującymi się zmianami w polityce państwa wobec osób niewierzących.

Analiza

W celu sprawdzenia, jak polscy niewierzący oceniają swoje szanse na wychowanie dzieci w zgodzie z własnym światopoglądem, postanowiłam dokonać analizy treści pochodzących z trzech źródeł. Pod uwagę wzięłam wywiady swobodne przeprowadzone przez Piotra Szumilewicza, zebrane w książce *Niezbędnik ateisty*, wydawnictwa „Czarna owca", artykuły z portalu racjonalista.pl oraz posty z forum tego samego portalu. Jako kryterium wyboru tematów postów i artykułów na portalu racjonalisty wybrałam datę publikacji (lata 2010-2013) oraz temat wpisany w wyszukiwarce: „wychowanie", „socjalizacja". W wyniku takiego działania otrzymałam do analizy 19 wywiadów swobodnych, 15 artykułów i 18 tematów postów. Poddanie analizie tak różnych źródeł miało na celu uzyskanie jak najszerszego spektrum opinii na interesujący mnie temat. Wywiady swobodne prowadzone były z osobami publicznymi, które dokonały swoistego *comming out* ze swoim stosunkiem do wiary. Można przypuszczać, że osoby takie cechować będzie kontrola nad formą wypowiedzi. Z kolei osoby publikujące artykuły na portalu racjonalisty występują w roli ekspertów, których powinien cechować profesjonalizm. Osoby publikujące posty na forum mogą sobie pozwolić na większą swobodę w formułowaniu swoich opinii. Porównanie pisemnych wypowiedzi tych trzech grup było zatem działaniem, które z założenia miało pomóc w bardziej obszerny sposób przeanalizować opinie niewierzących na temat wychowania (nie)religijnego dzieci. Przyjęta metoda analizy nie pozwala jednak na wyciąganie ogólnych wniosków na temat opinii dotyczących wychowania dzieci przez niewierzących rodziców. Wysuwane wnioski pozwalają jedynie wnosić o opiniach osób poddanych przeze mnie analizie, a także na nakreślenie ram do dalszych badań nad tym zagadnieniem.

Analiza mikrosystemu, jakim jest rodzina, wskazuje, że większość poddanych analizie osób wychowywała się w rodzinie katolickiej, którą cechowała przeciętna lub słaba religijność: „Ja musiałem się użerać ze swoją matką, która wprawdzie specjalnie wierząca nigdy nie była, ale jajka trzeba na święta poświęcić. I kłóciłem się, po jaką cholerę to robić? I to jeszcze ja miałem iść, a ona sobie sałatkę ciachała. I wkurzała się, kiedy oznajmiałem wśród obiadu, że te jajka to nie były poświęcone, bo ja wcale do kościoła nie poszed-

łem" (spellbinder – forum)[36]. Deklaracje wskazujące na wychowanie bez wiary (choć przy znajomości obrzędów religijnych) pochodziły jedynie z wywiadów przeprowadzonych przez Piotra Szumilewicza w *Niezbędniku ateisty* i były zdecydowanie rzadsze: „Nie byłam wychowana w wierze i w rezultacie nie jestem związana z żadną religią. Żadne z rodziców nie chodziło do kościoła, choć ojciec był w dzieciństwie ochrzczony, a nawet przystąpił do pierwszej komunii" (Justyna Dąbrowska – *Niezbędnik ateisty*).

Analiza wywiadów, artykułów i postów na forum racjonalista.pl wskazuje, że wychowanie bez wiary nie jest najbardziej typowym działaniem podejmowanym przez niewierzących rodziców. Zaledwie dwie osoby (udzielające wywiadu do książki *Niezbędnik ateisty*) zadeklarowały świadome wychowanie dzieci bez wiary, choć pojawiały się również głosy wskazujące na szkodliwość wychowania w wierze, która indoktrynuje dzieci: „Indoktrynacja religijna nadal odciska na nas piętno. Nadal w wielu wypadkach mamy chrześcijańskie mózgi" (Jacek Tobisz – *Laicyzm rodowy*).

Zdecydowanie częściej pojawia się opinia, że niewierzący rodzice, w obawie przed ostracyzmem wobec dzieci ułatwiają im kontakt z religią i obrządkami religijnymi (chrzest, komunia itd.). Taką postawę prezentują również rodzice, których partner jest wierzący, co zbieżne jest z cytowanymi przeze mnie wcześniej badaniami E. Ecklund i K. Schultz Lee[37].

„Ja mam dwoje i w przyszłym roku starsza córka idzie do komunii – nie widzę w tym nic złego – wszystkie dzieci idą – w tym środowisku czułaby się gorsza, odrzucona. Takie są niestety realia, w których żyjemy. Łatwo jest stać z boku i mówić »a jak ja będę miał dziecko, to nie poślę na lekcję religii«. (...) dzisiaj to dla rodzica naprawdę trudny dylemat. Ta sukienka, wianek, prezenty, różaniec, książeczka itp. Tak naprawdę kwestia wiary w jakiegoś wszechmogącego facia z brodą dla 8-latki nie istnieje" (Mario 1970 – forum racjonalisty).

„Tacy rodzice stoją przed trudnym wyborem, bo nie chcą posłać dziecka na religię, ale boją się, że to wykluczenie ze wspólnoty jakoś dziecku zaszkodzi. Przecież zdarza się, że religia jest już w przedszkolu" (Justyna Dąbrowska – *Niezbędnik ateisty*).

Niewierzący prezentują równie często postawę obojętną albo pozostawiają decyzję dotyczącą związku z religią dziecku: „Niech dziecko samo podda weryfikacji to co słyszy na lekcji religii z otaczającą je rzeczywistością – efekt murowany. Wymaga to niestety od rodziców dużego zaangażowania – ale przecież na tym polega wychowywanie" (Mario 1970 – forum ateisty).

„Jestem ateistką, która ochrzciła swojego syna, bo zostałam przegłosowana przez rodzinę. (...) Jeżeli będzie chciał chodzić na religię, czy do komunii, to będę go tak samo wspierać. Tak jak chodzę z nim na basen, mogę też do kościoła" (Renata Dancewicz – *Niezbędnik ateisty*).

---

[36] W nawiasach podaję formę analizowanego tekstu oraz nazwisko bądź „nick" osoby wypowiadającej daną treść.

[37] E. Ecklund, K. Schultz Lee, *Atheists and Agnostics Negotiate Religion and Family*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2011, nr 50 (4), s. 728-743.

Niewierzący rodzice swoją postawę tłumaczą tradycją, choć taka postawa jest krytykowana przez innych niewierzących.

„To oni bez szemrania wloką się na ślub do kościoła, żeby mama, babcia, ciocia się wzruszyła, to oni i one wysłuchują wtedy od księdza o XIX-wiecznym modelu rodziny (z grubsza, że kobieta nie ma wiele do gadania i ma bez marudzenia służyć mężowi) i to ci nowocześni mężczyźni i nowoczesne kobiety wysłuchują tych bzdur i bez zająknięcia się zgadzają! Potem ciągną własne dzieci na chrzty, potem do kościoła wpadną na jasełka i Wielkanoc i za parę lat znowu ciągną te dzieci na komunię, bierzmowanie... I tak to się kręci" (Miłosz Michałowski – forum).

„Jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym problemem polskiego ateizmu jest to, że polscy bezbożnicy wciąż w dużej mierze są uzależnieni od katolickich ceremonii" (Mariusz Agnosiewicz – *Niezbędnik ateisty*).

Bardzo często pojawiała się opinia, że chronienie dzieci przed wiarą doprowadzi do silnego zaangażowania religijnego w przyszłości. Niewierzący rodzice obawiają się popadnięcia ze skrajności w skrajność, więc w różnej formie ułatwiają kontakt dzieci z religią:

„Ze wszystkich dzieci ateistów/niewierzących które znam, te które na religię chodziły pomimo chwilowych słabości dały sobie radę z tym światopoglądem, natomiast znam kilka przypadków ludzi prawie dorosłych wychowanych w duchu »wolnego wyboru« z dala od religii, którzy pod wpływem różnych zdarzeń nagle ją odkrywali, zachłystywali i stawali bardzo zacietrzewieni w swoich poglądach" (hunin – forum racjonalisty).

Do najczęściej wymienianych elementów tradycji chrześcijańskiej niewierzący zaliczają: chrzest, ślub, pogrzeb, święta wielkanocne i bożonarodzeniowe, ze św. Mikołajem na czele: „Święty Mikołaj, to taka bajka dziejąca się w rzeczywistości. (...) Ja widzę w tym raczej nieszkodliwą zabawę (grę), bawią się dzieci i dorośli, a sensu wychowawczego dopatrywałbym się raczej w tym, że dziecko w końcu odkrywa kim jest ten Mikołaj" (bohandas – forum racjonalisty).

Zdarza się również, że niewierzący zostają rodzicami chrzestnymi (Renata Dancewicz i Kinga Dunin informują o tym na łamach *Niezbędnika ateisty*), co zważywszy na obowiązki wynikające z przyjęcia takiej roli, wydaje się być absurdalne.

Kolejnym mikrosystemem, w jakim socjalizowane są dzieci, jest przedszkole i szkoła. Zdaniem niewierzących instytucje te są zaangażowane w indoktrynację religijną. W jednym z artykułów na portalu racjonalista.pl przytaczana jest wypowiedź ks. dr. hab. Tadeusza Guza, który twierdzi, że Kościół powinien przejąć nauczanie w szkołach[38]. O ile

[38] „Rozmowy Niedokończone" w Radiu „Maryja", ksiądz dr hab. Tadeusz Guz mówił: „W naszym świecie nie ma neutralnych sfer. Albo jest przestrzeń, w której mieszka Bóg, i my je nazywamy Kościołem św. albo jest przestrzeń, w której rządzi Szatan i my tę przestrzeń nazywamy piekłem, albo przedsionkiem piekła. Każdy musi działać w jakiejś przestrzeni. Jeśli nie chce działać w przestrzeni bożej, to istnieje bardzo, ale to bardzo duże prawdopodobieństwo, że popada w niewolę Szatana. (...) Jeżeli my dzisiaj, jako Kościół, mamy znikomy procent edukacji w Polsce (nie mówiąc już o edukacji w UE czy na innych kontynentach), to nie możemy się dziwić, że nasze działania katolickie są pasywne. (...) Polską racją stanu powinno być między innymi, żeby państwo polskie oddało jeszcze pozostałe 60% majątku zagarniętego w okresie PRL Kościołowi i Kościół wtedy wraz z samorządami mógłby przejąć odpowiedzialność za edukację. I wtedy mielibyśmy potęgę".

w wywiadach niewierzący wskazują na to jako na ogólny problem, to w artykułach i przede wszystkim na forum racjonalista.pl wskazane są konkretne przykłady potwierdzające takie działania: „W lutym media poinformowały o aferze w szkole nr 51 w Lublinie. Rodzice skarżyli się na nakaz modlitwy na szkolnej stołówce przed i po jedzeniu. Zawisła tam tablica z zasadami kulturalnego spożywania posiłków, a pierwszy punkt brzmiał: »Pamiętam o modlitwie przed i po jedzeniu«. Ponadto w stołówce zawieszono plansze z treściami modlitw" (Małyska – forum racjonalisty).

Osoby niewierzące przedstawiają szereg obszarów, w których szkoła wykazuje swoje zaangażowanie w krzewieniu religijności w obrębie jej murów. Niewierzący wskazują na: liczne symbole religijne na terenie placówki wychowawczej, więcej zajęć z religii niż przedmiotów istotniejszych w edukacji dzieci i młodzieży; występowanie uroczystości kościelnych wkomponowanych w obowiązkowe zajęcia szkolne; rozpoczynanie i kończenie roku szkolnego uroczystościami religijnymi czy brak zajęć z etyki jako alternatywy dla nauczania religii w szkole.

Szkoła i przedszkole, a nawet uczelnia wyższa popadają w konflikt światopoglądowy z rodzicami. Owa niespójność prezentowanych norm i wartości pomiędzy placówką edukacyjno-wychowawczą a domem rodzinnym stanowi mezosystem według Urie Bronfenbrennera. Na ten właśnie konflikt w szczególności uskarżają się niewierzący rodzice, którzy uważają, że zaangażowana religijnie szkoła dyskryminuje ich i ich dzieci, powodując, że czują się one gorsze i inne. Rodzice wskazują na szereg przykładów, które ich zdaniem stanowią problem: religia w środku zajęć szkolnych powodująca niepotrzebne „okienka" w nauce, brak opieki nad dzieckiem nieuczęszczającym na religię w trakcie trwania tych zajęć, wstawianie kreski na świadectwie ujawniające światopogląd rodziców dziecka; ocena z religii na świadectwie, która podnosi średnią z ocen, a co za tym idzie, niższa średnia na świadectwie dzieci rodziców niewierzących[39]; nauczanie przedmiotów, w których światopogląd odgrywa istotną rolę przez księży czy katechetów (etyka, wychowanie seksualne). Rodzice wskazują na konsekwencje postrzegania niewiary rodziców jako czegoś niewłaściwego w wychowaniu dzieci. Na terenie szkoły dzieci bywają dzielone na te „nasze" (wierzące) i te „obce" (ateistyczne); bywa kwestionowana moralność niereligijnych rodziców i samych dzieci; zdarza się, że dzieci mają obniżane stopnie z zachowania za nieuczestniczenie w katechezie. Inni niewierzący twierdzą, że dzieci są wynagradzane za chodzenie na katechezę i karane niewyjściem poza szkołę z powodu nieuczęszczania na religię. Nagminnie pojawia się opinia, że dzieci są zmuszane do praktyk religijnych w szkole (przedszkolu), przedmiot ten jest bowiem traktowany jako obligatoryjny. Na koniec warto podkreślić, że niewierzący rodzice wskazują na nagminne łamanie przez szkoły Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach[40], które

[39] Nie określam w niniejszym artykule dzieci stosunku do wiary. Faktem jest, że to rodzice podejmują decyzję o uczęszczaniu, bądź nie, na religię swoich dzieci. Mogę zatem pisać jedynie o ich stosunku do wiary.

[40] Na podstawie art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. z 1996 r. Nr 67, poz. 329 i Nr 106, poz. 496, z 1997 r. Nr 28, poz. 153 i Nr 141, poz. 943 oraz z 1998 r. Nr 117, poz. 759 i Nr 162, poz. 1126).

mówi o tworzeniu tego typu zajęć na wyraźną prośbę rodziców, a tymczasem szkoły wymuszają od rodziców oświadczenia o nieuczęszczaniu na tego typu zajęcia, nierzadko z wymaganym uzasadnieniem: „Wygląda to tak, jakby rodzic podpisywał oświadczenie, że na swoją odpowiedzialność przekazuje dziecko w niewolę szatana, choć ma oczywiście do tego prawo" (Justyna Bęben – *Niewierzący to mordercy – tego nauczyły się dzieci na lekcji religii w gimnazjum* – artykuł na portalu racjonalista.pl).

Kolejnym mezosystemem, który mógłby stanowić problem w wychowaniu dziecka do niewiary, uznać można konflikt pomiędzy normami i wartościami prezentowanymi w domu a grupą rówieśniczą. W analizach pojawia się opinia, że dziecko może zostać odrzucone przez grupę rówieśniczą z powodu swojej odmienności. Takie stwierdzenia pojawiają się jednak w kontekście usprawiedliwiana wychowania dziecka w zgodzie z dominującą denominacją (wbrew własnemu światopoglądowi), a nie w kontekście przytaczania faktów, które mogłyby potwierdzać tego typu problem. Brak takich informacji może skłaniać do myślenia, że albo dzieci nie dzielą się z rodzicami problemami, albo takie sytuacje nie mają miejsca. Warto jednak podkreślić, że pytanie, czy dzieci odczuwają dyskomfort w tej sprawie lub czy czują się dyskryminowane przez rówieśników, należałoby postawić samym dzieciom.

Również normy i wartości prezentowane w środkach masowego przekazu mogą być sprzeczne z tymi, prezentowanymi w domu rodzinnym. Taką relację także można uznać za mezosystem mający wpływ na wychowanie dziecka. Dziecko pozbawione opieki dorosłych często spędza czas przed komputerem, telewizorem, które również kształtują wzorce funkcjonowania społecznego nieraz odmienne od tych, jakich oczekują rodzice[41]. W tym miejscu warto podkreślić, że w misji Telewizji Publicznej wpisane jest krzewienie wartości chrześcijańskich, a to wskazywane jest przez ateistów jako element określający brak neutralności światopoglądowej tej instytucji. Niewierzący nie są jednomyślni w opinii na temat zaangażowania mediów w indoktrynację religijną dzieci. Dostrzegają, że w wymiarze ustawodawczym rzeczywiście tak jest, lecz wskazują również, że w praktyce mamy do czynienia z pełnym spektrum prezentowanych opinii na temat ateizmu. Media często są zaangażowane w promocję chrześcijaństwa, ale z drugiej strony to właśnie media nakreślają problemy z dyskryminacją osób niewierzących. Niewierzących niepokoi jednak fakt, że niektórzy prawicowi politycy prezentują się jedynie w mediach „kościelnych"[42]. Opinie na temat zaangażowania mass mediów w indoktrynację religijną prezentowane były tylko na łamach książki *Niezbędnik ateisty*.

Kolejnym systemem, który pojawia się w kontekście wychowania do (nie)wiary dzieci rodziców niewierzących, jest egzosystem. Za taki uznać można miejsce pracy rodziców. W przeanalizowanych przeze mnie wypowiedziach zdawkowo pojawiają się informacje, które mogą wskazywać, że ten egzosystem może generować problemy w wychowaniu

[41] R. Borowicz, *Socjologia – czym jest?*, w: Acta Universitatis Nicolai Copernici, „Socjologia wychowania", XIII /317, Toruń 1997, s. 265.

[42] Chodzi o częste wizyty premiera Jarosława Kaczyńskiego na antenie Radia „Maryja" i informowanie opinii publicznej o decyzjach rządu jedynie w tym medium

dziecka w zgodzie z własnym światopoglądem. Na forum pojawiła się jednak opinia pewnego wojskowego, który twierdzi, że: „Wojskowy kapelan ryczał na mnie w jej [córki – przyp. *B. O.-D.*] obecności, kiedy stwierdziłem, że w gusłach nie będę brał udziału i kategorycznie odmówiłem dowodzenia kompanią honorową w kościele" (megabebzon – forum racjonalisty, wątek: „Lekcja religii, nie taki diabeł straszny").

Najszerszym systemem wpływającym na proces socjalizacji dzieci i młodzieży jest makrosystem[43]. Stanowić go może linia polityki danego państwa, uznane za istotne przez obywateli danego państwa normy i wartości. A państwo nasze w opinii osób niewierzących jest państwem wyznaniowym. To Kościół wyznacza zasady działania i funkcjonowania państwa. Niewierzący twierdzą, że ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty promująca chrześcijański system wartości utrudnia wychowanie dzieci w zgodzie z własnym światopoglądem. Zdaniem tej grupy, Kościół narzuca również linię polityki państwa w zakresie legitymizowania moralności katolickiej, czego skutkiem jest ustawa antyaborcyjna, brak wsparcia dla antykoncepcji, problemy z uchwaleniem ustawy dotyczącej in vitro czy wprowadzona do prawa polskiego formuła o separacji małżeńskiej.

„Żadna partia, marginaliów nie licząc, nie narazi się Kościołowi, nie przejdzie żadne prawo wbrew przekonaniom moralnym Episkopatu" (Bogdam Chwedorczuk – artykuł: *Człowiek bez religii*).

Niewierzącym przeszkadza również bliski związek świata polityki z klerem, określany mianem „służalczości" wobec Kościoła. Niewierzący podkreślają, że uroczystości państwowe przekształcane są w religijne, a religijne w państwowe. Przestrzeń publiczna przesycona jest katolickimi symbolami religijnymi, które wyraźnie dają do zrozumienia, że bycie Polakiem oznacza bycie katolikiem: „Przed chwilą widziałam jak premier Tusk przyjmuje podczas państwowej wizyty komunię. Jaki przykład daje tym rodzicom, którzy mają przeciwstawić się kościołowi w swych sklerykalizowanych miejscowościach i środowiskach?" (Guzik – forum racjonalisty.pl wątek „Rzeszowianie boją się etyki w szkołach").

Zdecydowana większość niewierzących podkreśla (w książce, jak i w artykułach i na forum), że sama ustawa zasadnicza powoduje dyskryminację osób niezaangażowanych religijne. Niewierzący podkreślają, że prawo zabraniające obrażania uczuć religijnych, zamiast ochronę każdego światopoglądu, promuje jedynie osoby wierzące: „Ochrona uczuć tylko religijnych jawnie dyskryminuje prawa ateistów" (Paweł Borecki – *Niezbędnik ateisty*). „Można urazić uczucia religijne wierzących, niewierzących nie" (Roman Kurkiewicz – *Niezbędnik ateisty*). „Gdybym powiedział, że Darwin musiał być na haju, pisząc *O powstaniu gatunków*, to narażam się na nienawiść darwinistów, ale żaden sąd mnie za to nie skaże" (finerbijk – forum racjonalisty, wątek „O ochronie uczuć religijnych").

Również podpisanie konkordatu czy istnienie funduszu kościelnego jest bardzo często komentowane jako oznaka służalczości Polski wobec „obcego kraju" i uznane jest za zdradę stanu: „Powszechna indoktrynacja religijna na podstawie umowy z jakimś małym

[43] U. Bronfenbrenner, *Eecological models of human development*, w: *Reading s on the Development of Children*, M. Gauvain, M. Cole (red.), cyt. wyd., s. 40.

wyznaniowym państewkiem na podstawie jakieś szczególnej umowy – czy to nie jest zdrada i złamanie konstytucji?" (Hotbit – forum racjonalisty, wątek „Religia w szkole, spektakl trwa"). „Tak to kolejne rządy marnotrawią pieniądze na głupotę i nie rozumieją, że podpisanie konkordatu było zbrodnią równą zdradzie stanu!" (Olek Muralski – forum racjonalisty, wątek „Religia w szkole, spektakl trwa").

Niewierzący na forum przytaczają również konkretne przykłady wskazujące na traktowanie w specjalny sposób instytucji Kościoła katolickiego: dotowanie z funduszy państwowych ośrodków pomocy prowadzonych przez Kościół, w których zmusza się do praktyk religijnych osoby korzystające z pomocy; ulgi podatkowe dla kleru; specjalne traktowanie księży popełniających przestępstwa (jazda samochodem pod wpływem alkoholu czy skandale pedofilskie w Kościele), czy dziwne praktyki przyjścia „góry do Mahometa"[44]. Wszystkie tego typu praktyki, zdaniem niewierzących, powodują, że czują się oni „obco" we własnym kraju.

Niewierzący zauważają, że dominacja Kościoła katolickiego w każdym obszarze życia nastąpiła po okresie transformacji ustrojowej. Przed rokiem 1989 łatwiej było wychowywać dzieci w niewierze. Polska nie tylko z nazwy była wtedy państwem laickim, które religijność swoich obywateli traktowało jako sprawę prywatną. Można zatem powiedzieć, że chronosystem (wg Urie Bronfenbrennera), zdaniem niewierzących, uległ przemianom na niekorzyść.

Podsumowanie

W niniejszym artykule starałam się zaprezentować opinie niewierzących na temat szans na wychowanie przez nich dzieci w zgodzie z własnym światopoglądem. Z niniejszych analiz wyłania się obraz, który wskazuje, że polscy niewierzący czują się dyskryminowani[45]. Niewierzący mają problemy z wychowaniem dzieci w zgodzie z własnym światopoglądem. Nieliczni decydują się na wychowanie dziecka do niewiary. Zdecydowanie częściej niewierzący rodzice pozostawiają dziecku decyzję o kontakcie z religią lub podejmują próby wychowania dziecka do wiary. Taka postawa bywa tłumaczona potrzebą dobrego funkcjonowania w kraju, w którym większość jest katolikami, a katolicyzm stanowi element kultury narodowej. Niewierzący tłumaczą to również lękiem przed popadaniem ze skrajności w skrajność. Obawiają się, że zdecydowana postawa antyreligijna spowoduje, iż w przyszłości ich dzieci nawrócą się na wiarę. Niewierzący uważają, że na każdym etapie edukacji dziecko narażone jest na indoktrynację religijną. Niewierzący uważają również, że stosunek z rówieśnikami może powodować odrzucenie dzieci rodzi-

[44] „Prokurator pojedzie do biskupa Gocławskiego przesłuchać go w sprawie Stella Maris". R. Kurkiewicz, *Niezbędnik ateisty*.

[45] Ponieważ analizowane były opinie osób niewierzących, nie można na ich podstawie wnioskować na temat tego, czy niewierzący są faktycznie dyskryminowani. Niniejsze analizy przedstawiają subiektywne opinie. Parafrazując ks. Tischnera, pokazują jedynie „prawdę niewierzących".

ców niewierzących. Nie podają jednak konkretnych przykładów potwierdzających tego typu sytuację. Nie są również zgodni, czy środki masowego przekazu promują wartości chrześcijańskie. Pewni są jednak, że Polska jest krajem zaangażowanym religijne. Zarówno władza ustawodawcza, wykonawcza, jak i sądownicza działają na rzecz Kościoła i promowania wartości katolickich. Takie działania powodują, że niewierzący w Polsce uznają wychowanie dziecka do niewiary za bardzo trudne.

Barbara Ober-Domagalska – SOCIALIZATION AND THE (NON)RELIGIOUS UPBRINGING OF CHILDREN IN ATHEISTIC AND AGNOSTIC FAMILIES

The main goal of this paper is the presentation of nonbelievers opinion about chances for upbringing of children in accordance with their own worldview. Presented analyses are based on unstructured interviews from the book *Niezbędnik ateisty* and articles and posts from racjonalista.pl – a polish atheists gathering website. The results show that nonbelievers feel discriminated in Poland and in their opinion they might have a problem raising children without God. Therefore most of them decide to educate the children in faith, as this will help them to function in a Catholic society.

STELLA GROTOWSKA
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Socjologii

Religijny trzeci sektor w społeczności lokalnej na przykładzie organizacji z Wrocławia i Dolnego Śląska

Wprowadzenie

W niniejszym artykule chciałabym podjąć próbę spojrzenia na religijność jako zasób, który może mieć znaczenie z punktu widzenia partycypacji społecznej Polaków. Problemem, z jakim muszą mierzyć się w Polsce organizacje i ruchy obywatelskie, jest – podobnie jak w innych krajach postkomunistycznych – nieufność w stosunku do ludzi i instytucji. W literaturze znajdujemy liczne doniesienia o małym kapitale społecznym Polaków przejawiającym się w m.in. w niskiej frekwencji wyborczej i niewielkim zaangażowaniu w organizacjach trzeciego sektora[1]. Zjawisko to powoduje, że wyzwaniem dla organizacji i ruchów obywatelskich staje się już samo przekonanie ludzi do uczestnictwa. Z tego punktu widzenia grupy religijne znajdują się w uprzywilejowanej sytuacji, ponieważ Kościół katolicki cieszy się dużym zaufaniem[2].

Po roku 1989 w Polsce dominujące wpływy polityczne uzyskał neoliberalizm. Jest on stosowany jako uniwersalny ideał, zbiór zasad, który reguluje nie tylko gospodarkę, ale i inne sfery (przyroda, mieszkalnictwo, ochrona zdrowia, edukacja, zabezpieczenia społeczne, usługi komunalne *etc*.). W państwie neoliberalnym wszystkie te obszary pod-

[1] P. Sadura, *Za obywatelskie zaangażowanie trzeba płacić*, w: *Partycypacja. Przewodnik Krytyki Politycznej*, J. Erbel, P. Sadura (red.), Warszawa 2012, s. 41.

[2] A. Cybulska, *Zaufanie społeczne. Komunikat z badań*, Warszawa 2012: CBOS, BS/33/2012. Wśród instytucji społecznych największym zaufaniem cieszą się instytucje charytatywne, np. WOŚP – 89%, PCK – 81%, Caritas – 80%. Kościołowi katolickiemu ufa 89% Polaków, (choć Kościołom innych wyznań – 30%), nieco ponad 40% ufa sądom, urzędnikom administracji publicznej, telewizji, 39% – rządowi, 35% korporacjom, 34% gazetom, 29% parlamentowi i związkom zawodowym, 20% partiom politycznym.

legają ekonomizacji, a obywatel przekształca się w klienta lub interesariusza[3]. Jednocześnie istotnym aspektem społecznego życia Polaków jest religia. Polska jest krajem, w którym ponad 90% społeczeństwa deklaruje przywiązanie do tradycji religijnej (katolickiej), a misja Kościoła rzymskokatolickiego wykracza poza aktywność *stricte* religijną i obejmuje również działalność społeczną – w szczególności charytatywną i edukacyjną[4]. Zaangażowanie na rzecz religijnych stowarzyszeń, fundacji, ruchów lub wspólnot deklaruje 4,5% Polaków. (Dla porównania dodać można, że najwyższy odsetek respondentów – 5,4% wykazuje aktywność na rzecz oświaty i szkolnictwa)[5]. W tych okolicznościach zasadne wydaje się pytanie, czy partycypacja w środowiskach religijnych i kościelnych może być lekiem na „wydrążone" państwo opiekuńcze? Czy związane z religią działania służą „demokratyzacji" demokracji w Polsce[6].

Przyglądając się aktywności religijnych organizacji we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku, starłam się odpowiedzieć na następujące pytania: Czy w wyniku działań w ramach ruchów religijnych ma szansę zaistnieć bardziej przyjazna przestrzeń lokalna? Czy aktywność w organizacjach religijnych umożliwia zwykłym obywatelom wpływanie na politykę publiczną i udział w podejmowaniu decyzji publicznych na szczeblu lokalnym? Czy organizacje te inicjują debaty o porządku społecznym, dostępie do usług społecznych, nierównościach i podejmują działania służące ich zmniejszaniu? Czy organizacje religijne stwarzają możliwości włączenia się różnych grup społecznych? Czy umożliwiają różne formy zaangażowania? Czy uczestnicy formułują własne propozycje, które uważają za istotne nie tylko dla ich samych, ale dla innych? Czy organizacje i ruchy religijne (w tym kościelne) mają zdolność mobilizowania społeczności lokalnej?

Organizacje pozarządowe – wyzwania i możliwości

Przez organizacje pozarządowe rozumiem za P. Glińskim[7] „specyficzne, współczesne formy samoorganizacji społecznej, struktury integrujące grupy obywateli, charakteryzujące się względnie dojrzałą tożsamością społeczną, określonym stopniem zorganizowania, prywatnym charakterem inicjatywy, dobrowolnością uczestnictwa, niezależnością i niekomercyjnością, a także – na ogół – znacznym udziałem wolontariatu i istotną rolą w kształtowaniu postaw ludzkich (zarówno osób uczestniczących w organizacjach, jak i posiadających jakikolwiek z nimi kontakt)". W niniejszym artykule posługuję się szerokim ujęciem organizacji pozarządowych, które poza związkami zawodowymi, partiami

[3] E. Charkiewicz, *Partycypacja nie dla wszystkich*, w: *Partycypacja...*, cyt. wyd., s. 339-340.

[4] M. Rymasza, Z. Nosowki, *Kościół w społeczeństwie obywatelskim*, „Trzeci Sektor", 2008, nr 15, s. 3.

[5] N. Hipsz, K. Wądołowska, *Aktywność społeczna Polaków – poziom zaangażowania i motywacje. Komunikat z badań, CBOS BS/62/2011*, Warszawa 2011.

[6] P. Sadura, J. Erbel, *Partycypacja jest trendy!*, w: *Partycypacja. Przewodnik Krytyki Politycznej*, cyt. wyd., s. 7.

[7] P. Gliński, *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego*, www.biblioteka.kijowski.pl/glinski%20piotr/grupy.pdf [dostęp: 6 VIII 2012], s. 8.

politycznymi, ochotniczymi strażami pożarnymi, związkami automatycznej przynależności, jak np. komitety rodzicielskie, obejmuje Kościoły i związki wyznaniowe. Organizacje definiujące swoją misję poprzez wartości chrześcijańskie często nie mają własnej, odrębnej od Kościołów osobowości prawnej, ani nie powstały w wyniku całkowicie niezależnej, oddolnej inicjatywy. Bez względu na to tworzą one przestrzeń, w której wyznawcy mogą się włączyć w działania na rzecz innych. Ponadto zakres ich aktywności jest zbieżny z zainteresowaniami organizacji trzeciego sektora[8].

Badacze społeczni stawiają dziś pytania o obywatelskość sektora pozarządowego. W wielu koncepcjach socjologicznych związki woluntarystycznych organizacji z obywatelskością traktuje się jako oczywiste. Można jednak wątpić, czy takie założenie da się utrzymać w konfrontacji z empiryczną rzeczywistością współczesnej Polski. Zarówno w świadomości Polaków, jak i w badaniach opinii, pojawiają się sygnały, że w trzecim sektorze nie brak zjawisk patologicznych, które są w dodatku trudne do zbadania (w szczególności nie umożliwiają ich uchwycenia ilościowe techniki badawcze)[9]. Niemniej dostrzeganie patologii w potocznym oglądzie i wiedzy specjalistów znajduje wyraz w zainteresowaniu również polskich badaczy kondycją sektora obywatelskiego. Poszukują oni odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu i jak organizacje funkcjonujące w trzecim sektorze spełniają kryteria obywatelskości[10].

Aby lepiej zrozumieć funkcjonowanie religijnego sektora pozarządowego, warto zwrócić uwagę na kilka kwestii:

1. Organizacje woluntarystyczne mogą być użyteczne we wprowadzaniu zmian na poziomie lokalnym. Mają one właściwości korzystne z punktu widzenia wyłaniających się demokracji, jak wykorzystywanie wielu różnych strategii do artykułowania problemów społecznych, zdolność krytykowania agend publicznych, monitorowania przedsięwzięć non profit i dostarczania informacji o nich społecznościom lokalnym i władzom różnych szczebli. Ogólnie rzecz biorąc, charakteryzuje je potencjał wprowadzania zmian w lokalnym środowisku politycznym[11].

2. Jednocześnie organizacje te mogą zbytnio koncentrować się na przejmowaniu obowiązków państwa przez trzeci sektor kosztem zainteresowania demokracją bezpośrednią. Jest on wtedy traktowany jako substytut działania rządowego, co prowadzi do utraty jego specyfiki oraz przeceniania efektów, które można osiągnąć przez dobrowolne działania[12]. Następować może instytucjonalizacja społeczeństwa obywatelskiego, zastąpienie ludzi organizacjami, zmniejszenie zainteresowania demokracją bezpośrednią, oddolnym zaangażowaniem, akcjami spontanicznymi[13].

---

[8] T. Kamiński, *Kościół i trzeci sektor w Polsce*, „Trzeci Sektor", 2008, nr 15, s. 10.

[9] Np. Ł. Afeltowicz, *Zawłaszczone państwa, sieci społeczne...*, „Studia Socjologiczne", 2010, nr 1, s. 69-105.

[10] P. Gliński, *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce*, cyt. wyd., s. 6.

[11] D. F. Burlingame, *Why Nonprofits – The American Perspective*, w: *Voluntary Sector in a Changing Society*, B. Synak, M. Ruzica (red.), Gdańsk – Indiannapolis 1996, s. 168.

[12] Tamże, s. 166.

[13] P. Sadura, J. Erbel, *Partycypacja jest trendy!*, cyt. wyd., s. 8.

3. Charakterystyczną właściwością sektora pozarządowego w Polsce jest fakt, że większość organizacji nie posiada własnego majątku, nie dysponuje rezerwami finansowymi oraz napotyka na trudności w zdobywaniu funduszy[14]. Najistotniejszym źródłem zasilającym sektor pozarządowy są środki publiczne, które w 2009 roku stanowiły 38% przychodów organizacji, w szesnastu procentach były to fundusze samorządowe, a w dwudziestu dwóch – rządowe[15]. Te dane są istotne o tyle, że zróżnicowanie źródeł finansowania decyduje o niezależności grup i ich płynności finansowej, chociaż ceną za to jest wysiłek organizacyjny, jaki trzeba włożyć w zdobywanie środków[16]. Przyjmuje się różne strategie, które w polskich warunkach polegają przede wszystkim na poszukiwaniu środków publicznych. Przedsięwzięcia finansowane w ten sposób bywają przypadkowe – organizacje działają od projektu do projektu w pogoni za grantem, dlatego muszą bezustannie dopasowywać swoje cele do ogłaszanych konkursów, a ich przetrwanie jest permanentnie zagrożone[17]. Można sądzić, że pod tym względem przewagę mają grupy, stowarzyszenia i ruchy religijne, dla których brak zewnętrznego finansowania nie musi oznaczać kłopotów lub zakończenia działalności, ponieważ mogą znaleźć oparcie w Kościołach.

Charakterystyka badań

Przeprowadzone przeze mnie badania miały charakter jakościowy i zostały zrealizowane wiosną 2011 r. i 2012 r. na terenie Wrocławia i Dolnego Śląska. Objęły 43 liderów organizacji związanych z Kościołami chrześcijańskimi, w tym – trzydziestu dziewięciu z katolickim, czworo z innymi. Do badań włączone zostały zarówno organizacje strukturalnie połączone z Kościołami i niemające własnej osobowości prawnej, jak i takie, których związek z instytucjami religijnymi był luźny i opierał się na akceptacji chrześcijańskiego światopoglądu.

Terenem badań było województwo dolnośląskie, które sytuuje się na drugim miejscu w Polsce pod względem liczby organizacji pozarządowych w stosunku do liczby mieszkańców. (Na pierwszym miejscu znajduje się województwo mazowieckie wraz ze stolicą kraju)[18]. Do badań włączono osoby zaangażowane w organizacjach, typowych dla polskiego sektora pozarządowego: przeciętna polska organizacja woluntarystyczna powstała po 1989 roku i liczy ok. 35 członków, z których jedna trzecia pozostaje bierna[19].

Przeprowadzono 43 wywiady pogłębione, częściowo ustrukturalizowane z liderami stowarzyszeń, wspólnot i ruchów religijnych (niekoniecznie kościelnych lub funkcjo-

[14] P. Gliński, *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce*, cyt. wyd., s. 15.

[15] J. Herbst, J. Przewłocka, *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych*, Warszawa 2011, s. 74.

[16] Tamże, s. 85.

[17] P. Sadura, *Za obywatelskie zaangażowanie trzeba płacić*, cyt. wyd., s. 40.

[18] J. Przewłocka, *Ile jest w Polsce organizacji i czym się one zajmują*, http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosci/66758.html [dostęp: 8 VIII 2012].

[19] J. Herbst, J. Przewłocka, *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badań 2010*, cyt. wyd., s. 11.

nujących w parafiach). W czasie rozmów wykorzystywano kilka ogólnych dyspozycji, które miały na celu skłonienie rozmówców do poruszenia określonych tematów w sposób pozwalający na wyrażenie indywidualnego punktu widzenia i doświadczeń. Następnie zidentyfikowano powtarzające się wątki, które zakodowano za pomocą etykiet, oraz ustalono związki między nimi. Rezultatem analizy jest typologia oparta na właściwościach organizacji i zasadach regulujących ich aktywność. W jej konstruowaniu wzięto pod uwagę okoliczności powstania, misję, podstawowe formy działań, rodzaj kontaktów ze środowiskiem, społeczne funkcje. Otrzymany obraz będzie uzupełniany w dalszych badaniach o dane pochodzące z innych źródeł, jak: fundatorzy, współpracujące organizacje, członkowie społeczności lokalnej, odbiorcy.

Typy organizacji woluntarystycznych

W zgromadzonym materiale – wypowiedziach liderów – wyróżniłam 4 typy organizacji: 1. kościelne skoncentrowane na kulcie religijnym, 2. charytatywne kościelne, 3. charytatywne religijne (niekościelne), 4. zakorzenione w wartościach religijnych, niekościelne.

1. Organizacje kościelne skoncentrowane na kulcie religijnym.

Nawet jeśli organizacja stawia sobie przede wszystkim religijne cele, to realizuje również inne. Sytuacje takie opisuje koncepcja R. Putnama[20], według którego kapitał społeczny jest produktem ubocznym (*by-product*) powstałym przy okazji działań, a nie będącym ich podstawowym celem. Fakt uczestnictwa w różnych formach życia zbiorowego jest jednocześnie okazją do zaznajamiania się i trenowania umiejętności obywatelskich (argumentowania, przedstawiania swoich racji, współdziałania, kompromisu, prowadzenia zebrań *etc*.). W przypadku grup skoncentrowanych na kulcie lub sztuce (np. chór archidiecezjalny) umiejętności te nie zostają „uruchomione" poza środowiskiem własnego kościoła. Organizacje te powstają spontanicznie, ale do działania potrzebują aprobaty instytucji kościelnej, która stwarza też materialne (choć zwykle skromne) podstawy ich funkcjonowania – głównie przez udostępnienie pomieszczeń. Nie mają osobowości prawnej, nie są niezależne ani nie dążą do niezależności od instytucji kościelnej. Są natomiast autonomiczne w stosunku do państwa, które nie ma nad nimi bezpośredniej kontroli ani ich nie wspiera. Podstawowym źródłem finansowania jest Kościół oraz niewielkie datki od wiernych. Grupy takie nie poszukują dodatkowych dochodów ani sponsorów, liderzy deklarują brak problemów finansowych, a w przypadku ich pojawienia się – interwencje sił nadprzyrodzonych. Kontakty z otoczeniem pozakościelnym są relatywnie rzadkie, nie współpracują z zewnętrznymi, pozakościelnymi organizacjami inaczej jak okazjonalnie.

2. Organizacje charytatywne kościelne.

W religijności znajdują motywację do dobroczynności, która wydaje im się naturalną aktywnością człowieka wierzącego. Funkcjonują pod władzą kościelną, choć najczęściej

[20] R. Putnam, *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, New York 2000, s. 545.

mają własną osobowość prawną, niekiedy przyjmują jednocześnie kilka form organizacyjno-prawnych, np. fundacje lub stowarzyszenia założone przez zgromadzenie zakonne. Działalność charytatywna wymusza instytucjonalizację działań, czasem do tego stopnia, że oznacza rezygnację z wolontariuszy przez zastąpienie ich pracownikami etatowymi. W ciągu kilku ostatnich lat organizacje te obserwują nasilającą się tendencję do instytucjonalizacji, co przejawia się w rosnącej roli, jaką odgrywają w ich aktywności środki publiczne oraz etatowi pracownicy. Warunkiem działalności charytatywnej w coraz większym stopniu jest sukces w wyścigu o granty, maleje rola indywidualnej dobroczynności. Pewnie dlatego liderzy podkreślają ważność dwóch funkcji – księgowych i fundraiserów. Koncentracja na zdobywaniu środków publicznych oznacza dla nich potrzebę dostosowania się do polityki na szczeblu gminnym lub rządowym. Działania, jeśli mają uzyskać finansowanie, muszą mieścić się w ramach zdefiniowanych przez sponsora, dlatego organizacje reprezentują nie środowisko lokalne, ale grantodawcę, który określa, jakie problemy są ważne i w jaki sposób, poprzez finansowanie jakich działań, powinny być rozwiązywane. Możliwość działania otrzymują więc NGOsy, które dostosowują się do potrzeb donorów lepiej niż inne[21]. Jest to trudne, nieraz niemożliwe w przypadku organizacji charytatywnych kościelnych, które opierają się na jasno wyartykułowanej misji. Mimo to nikt z liderów nie traktował kontaktów z władzami jako okazji do negocjowania priorytetów, wartości, warunków współpracy, czyli wpływania na politykę. W interesie własnym i beneficjentów organizacje starały się odgadnąć nieraz bardzo nieprecyzyjnie nakreślone priorytety i jak najlepiej dopasować do nich własne projekty. Funkcjonowanie w tych warunkach jest raczej adaptacją niż procesem negocjacyjnym. Tego typu organizacje są uzależnione zarówno od Kościołów, jak i od agend publicznych. Kościół jest środowiskiem, z którego się wywodzą, religijna władza musiała każdą z nich zaakceptować. Ponadto instytucja ta dostarcza „na bieżąco" motywacji i wsparcia duchowego, nie gwarantuje natomiast wystarczających środków do działania. Fundusze te muszą zapewnić sobie organizacje we własnym zakresie, dlatego podejmują starania o dotacje, składki członkowskie, wpływy z 1%[22], walczą o przychylność sponsorów. Z reguły trzy ostatnie źródła mają jedynie znaczenie uzupełniające, a podstawa finansowania musi być uzyskana z pieniędzy publicznych. Alternatywą jest ograniczenie działalności. Badane organizacje stosują obie strategie, choć niekoniecznie jednocześnie.

3. Organizacje charytatywne religijne (niekościelne).

U podstaw ich misji leżą motywacje religijne założycieli, członków i wolontariuszy. W niektórych przypadkach organizacje te powstały i funkcjonują w strukturach kościelnych, mogą jednak dążyć do instytucjonalnego uniezależnienia. Nie oznacza to zerwania związków z wartościami i religią ani rezygnacji z ewentualnej pomocy macierzystych Kościołów. W badaniach uczestniczyli liderzy trzech takich organizacji, jednej katolickiej

[21] E. Charkiewicz, *Partycypacja nie dla wszystkich*, cyt. wyd., s. 341.

[22] Od 2004 roku podatnicy podatku od osób fizycznych mogą przekazywać do 1% podatku dochodowego na rzecz wybranej organizacji pożytku publicznego (www.pozytek.gov.pl/1,podatku,na,rzecz, OPP,465.html).

i dwóch protestanckich. Wszystkie trzy organizacje podejmowały o wiele trudniejsze problemy, np. bezdomni uzależnieni od alkoholu lub narkotyków, niż organizacje charytatywne kościelne, które najchętniej pomagają samotnym matkom i dzieciom. Tak zdefiniowana grupa odbiorców (bezdomni, alkoholicy, narkomani itp.) sprawia, że w mniejszym stopniu mogą one liczyć na granty publiczne (także pomoc publiczna kierowana jest przede wszystkim do samotnych matek i dzieci).

Organizacje charytatywne niekościelne mają też mniejsze możliwości dostosowawcze niż stowarzyszenia o szeroko zakreślonych celach. Mimo to podejmują walkę o zasoby, zwłaszcza na poziomie gminy, negocjują z jednostkami samorządowymi, które starają się przekonać do redefinicji polityki społecznej. Odbywa się to przez spontaniczne działania skierowane do konkretnych osób odpowiedzialnych w urzędach za określone obszary. Interakcje te są silnie nasycone emocjami jako środkiem perswazji.

Dostrzegana przez liderów niechęć grantodawców do sponsorowania projektów skierowanych do „trudnych" środowisk zmusza do finansowania podejmowanych przedsięwzięć także w inny sposób; wśród wymienianych źródeł za najważniejsze uznano sponsorów indywidualnych (bogacze) lub instytucjonalnych (Kościoły zagraniczne), także składki członkowskie i 1%[23].

4. Organizacje zakorzenione w wartościach religijnych, niekościelne.

Powstają z inicjatywy wierzących, aby rozwijać ich zainteresowania, rozwiązywać dostrzeżone problemy *etc*. w zgodzie z wartościami religijnymi. Organizacje mają własną osobowość prawną, w mniejszym stopniu korzystają z infrastruktury kościelnej, np. siedziba, środki komunikacji. Związek z Kościołami jest jednak ścisły i polega na osobistych kontaktach z rozmaitymi wspólnotami i stowarzyszeniami kościelnymi oraz osobami duchownymi. Nie dążą do dalszego uniezależnienia od Kościoła. Skoncentrowane są na własnych celach, np. artystycznych, edukacyjnych i zainteresowaniach uczestników. Główne źródło finansowania stanowią fundusze publiczne, przede wszystkim samorządowe, które pozyskuje się na realizacje zadań, przy okazji zapewniając sobie przetrwanie, np. dotacja na prowadzenie klubu seniora czy uniwersytetu trzeciego wieku. Dodatkowym źródłem są składki członkowskie.

Przedstawiona wyżej typologia pokazuje różnice między religijnymi organizacjami działającymi w trzecim sektorze. Mają one jednak pewne cechy wspólne – łączy je mała liczba członków, zwykle nieprzekraczająca 35 osób oraz niewielka skala działań. Ponadto liderzy deklarowali odczuwanie kryzysu. Już w wywiadach realizowanych w 2011 roku pojawiają się opinie, że środki, jakie mają do dyspozycji, maleją z tego właśnie powodu. Jak wynika z zebranych danych, organizacje religijne nie negocjują z władzą, ale starają się zaadaptować do warunków, które postrzegają jako niezależne od nich. W zaproponowanej typologii wyraźnie rysują się różnice między grupami skoncentrowanymi na kulcie religijnym a tymi, dla których wartości religijne są podstawą do szerszej aktywności.

[23] Taki obraz rysuje się na podstawie wywiadów, w wyniku analizy innych źródeł, np. sprawozdań rocznych, mógłby być inny.

Dla organizacji drugiego typu charakterystyczne jest kierowanie oferty przede wszystkim do uczestników w wieku studenckim, niemal zupełnie pomijając inne kategorie wiekowe, choćby seniorów, dysponujących przecież możliwymi do wykorzystania zasobami, np. czasu. Natomiast wiele prężnych wspólnot religijnych jest tworzonych w znacznej mierze przez ludzi starszych.

Dla religijnego trzeciego sektora typowe są skromne środki finansowe i wynikająca z tego niepewność co do przyszłości. Również pod tym względem organizacje skoncentrowane na celach religijnych stanowią wyjątek. Nie oznacza to, że grupy „kultowe" dysponują dużymi funduszami, a jedynie, że w ich definicji sytuacji potrzeby finansowe nie odgrywają istotnej roli. Do bycia członkiem wspólnoty religijnej w zupełności wystarcza budynek kościelny i salka parafialna, gwarantowana przez Kościół. Działania dobroczynne, jakich się podejmują tego typu wspólnoty, mają charakter akcyjny i ograniczony do posiadanych środków.

Objęte badaniami organizacje, poza nastawionymi na praktyki religijne koncentrowały się bardziej na własnym przetrwaniu niż na celach statutowych, nieraz oznaczało to całkowity brak tych działań. Możliwości pozyskania środków, jakie wynikają z przynależności kościelnej, miały pewne znaczenie, ale gdyby do nich ograniczyć finansowanie organizacji, nie pozwalałyby na jej przetrwanie.

Uwagi końcowe

Można powiedzieć, że liderzy grup religijnych i kościelnych chcą realizować cele, ale nie traktują tej aktywności jako korzystania z władzy politycznej. Taka postawa może stabilizować system polityczny, stanowiąc wentyl bezpieczeństwa – ludzie mają możliwość publicznego wyrażenia poglądów i podjęcia wynikających z nich działań. Jest to jednak aktywność o niewielkiej skali oraz niedostrzegana przez władze.

Poza praktykami religijnymi organizacje kładą nacisk na dobroczynność prowadzoną przeważnie za pieniądze publiczne. Nie rozwijają przy tym metod pozyskiwania innych środków, mimo że te otrzymywane od gminy lub rządu nie wystarczają do realizacji działań. Nie wydaje się, aby badane organizacje wypracowały metody wywierania skutecznego nacisku na władzę w imieniu środowisk wykluczonych z życia społecznego. Choć liderzy dostrzegali konieczność reprezentowania w kontaktach z władzami interesów niektórych grup społecznych, a nawet podejmowali takie próby, uważali je za nieefektywne. Opracowanie skuteczniejszych sposobów negocjowania nie było w sferze ich planów.

W praktyce współczesnych społeczeństw pojawia się spór między demokracją a merytokracją[24]. Z jednej strony istnieje nacisk na demokratyczne procedury podejmowania

[24] K. Frieske, P. Poławski, J. Sroka, *Demokracja partycypacyjna: dynamika instytucji i uwarunkowania rozwoju*, Warszawa 2008, s. 6, http://www.pokl541.pozytek.gov.pl/files/Komponent%20I/Demokracja%20 partycypacyjna.pdf [dostęp: 8 VIII 2012].

decyzji, z drugiej występują obszary życia społecznego z tych procedur wyłączone. Wywiady z liderami organizacji charytatywnych – kościelnych i religijnych – ujawniają jeden z nich – obszar polityki społecznej państwa związany z decyzjami, komu pomagać i w jaki sposób. Priorytety określone są odgórnie, organizacje religijne i kościelne mogą się dostosować lub utracić szanse na publiczne granty.

W literaturze obecny jest pogląd, że organizacje woluntarystyczne, zwłaszcza religijne i kościelne umożliwiają obniżenie kosztów usług społecznych w porównaniu z podmiotami rynkowymi[25], ponieważ opierają się na pracy wolontariuszy. Pojawia się jednak pytanie, czy w sytuacji, gdy zależą głównie od środków publicznych, teza o ich większej efektywności daje się utrzymać. W badanych organizacjach brak dotacji publicznych oznaczał ograniczenie działań, niekiedy do utrzymania siedziby lub zadłużanie się – przede wszystkim u dostawców mediów (prąd, woda) – do czasu przyznania kolejnej dotacji. Warto postawić pytanie, czy tego typu epizody pozostają bez wpływu na morale członków grup i odbiorców pomocy? Czy utrzymujący się stan niepewności co do przyszłości nie wpływa na efektywność organizacji, zwłaszcza gdy jest ona aktywna w obszarze pomocy czy wychowania? Czy rzeczywiście wolontariusze są w stanie zapewnić świadczenie usług społecznych w dłuższym okresie?

Stella Grotowska – RELIGIOUS THIRD SECTOR IN THE LOCAL COMMUNITY ON THE EXAMPLE OF WROCŁAW AND LOWER SILESIA ORGANISATIONS

The non-governmental sector – in spite of the ephemeral character of its organizations – has become a permanent feature of the Polish landscape. On the one hand some symptoms indicate it's weakening, e.g. in 2004-2008 readiness for taking up projects decreased, on the other – pro-social beliefs strengthened. In these circumstances the presence of the church and religious third sector organizations in the local environment is an interesting research area. What kind of activities do they engage in? Do they attempt to play roles in the local community or do they limit their activity to religious structures, e.g. parish? What are the forms, restrictions and strategies of their activity? Do they create social capital that crosses the borders of their community? The research presented in this paper was of a qualitative nature and was carried out in spring 2011and 2012 in the province of Lower Silesia among leaders of organizations related in various ways to the Christian Churches.

[25] P. Drucker, *Społeczeństwo prokapitalistyczne*, Warszawa 1999, s. 139.

„Przegląd Religioznawczy", 2013, nr 4 (250)

MAŁGORZATA TOMKIEWICZ
Olsztyn

Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych a zakres ich autonomii w zarządzaniu majątkiem na *forum externum* w Polsce

Prawo kościołów i związków wyznaniowych do posiadania majątku i swobodnego dysponowania nim jest jednym z podstawowych gwarantów ich autonomii. Prawo to zabezpiecza niezależność wspólnot religijnych w relacjach z władzami publicznymi, stwarza warunki do swobodnego sprawowania kultu oraz do wolności w sferze pozakultowej. Pozwala kościołom i związkom wyznaniowym na utrzymanie obiektów sakralnych i związanej z nimi infrastruktury, na prowadzenie ośrodków zajmujących się działalnością charytatywno-opiekuńczą, oświatowo-wychowawczą czy naukową, na utrzymanie personelu i duchowieństwa.

Wraz z przeobrażeniami społeczno-gospodarczymi zapoczątkowanymi w Polsce w 1989 r., prawo wspólnot religijnych do nabywania i zarządzania własnym majątkiem stało się – po latach restrykcji i ograniczeń[1] – zasadą chronioną prawem. W wyniku dokonanej nowelizacji prawa cywilnego uchylono art. 36 Kodeksu cywilnego[2], który ograniczał zdolność prawną wyznaniowych osób prawnych do posiadania praw majątkowych niezbędnych do realizacji celów religijnych i zniesiono przepisy uzależniające nabycie praw majątkowych przez wyznaniowe osoby prawne w drodze spadku, zapisu, darowizny i umowy dożywocia, od zezwolenia administracji państwowej. Wyraźnie zagwarantowano też kościołom i związkom wyznaniowym uprawnienia w sferze majątkowej, w tym w zakresie swobodnego zarządu mieniem. Gwarancje te zawarte zostały wprost w aktach normatywnych regulujących stosunki danej wspólnoty religijnej z państwem.

[1] Szerzej na temat ograniczeń autonomii związków wyznaniowych w Polsce zob. m.in. E. Goryczko, *Autonomia i samorządność związków wyznaniowych w Polsce Ludowej*, (b.m.w.) 2005, s. 42-82; P. Kądziela, *Kościół a Państwo w Polsce 1945-1965*, Wrocław 1990; J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, „Roczniki Nauk Prawnych", 1999, z. 2, s. 5-22.

[2] Zob. Nowelizacji tej dokonano ustawą z dnia 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny (Dz.U. Nr 55, poz. 321).

Zapis mówiący o prawie do nabywania, posiadania i zbywania majątku ruchomego i nieruchomego oraz zarządzania nim występuje zarówno w art. 19 ust. 2 pkt. 7 ustawy z 17.05.1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[3], jak i w poszczególnych umowach bilateralnych określających relacje pomiędzy daną wspólnotą religijną i państwem. Taką treść zawiera art. 52 ustawy z 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej[4], art. 39 ustawy z 4.07.1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego[5], art. 33 ustawy z 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej[6], art. 16 ustawy z 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej[7], art. 28 ustawy z 30.06.1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej[8], art. 32 ustawy z 30.06.1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej[9], art. 27 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej[10], art. 26 ustawy z 30.06.1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej[11], art. 22 ust. 1 ustawy z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej[12], art. 25 ustawy z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej[13], w art. 28 ustawy z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej[14]. Regulacja tej treści występuje także w obowiązujących do chwili obecnej wyznaniowych aktach normatywnych powstałych w latach 20. i 30. XX wieku, tj. w art. 2 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22.03.1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchowej[15], w art. 28 ust.1 ustawy z 21.04.1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej[16], w art. 35 ustawy z 21.04.1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej[17].

Wszystkie działające na terytorium Polski kościoły i związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej mają zatem ustawowo zagwarantowane prawa w zakresie po-

[3] Dz.U. 1989, Nr 29, poz. 155 z późn. zm.
[4] Dz.U. 1989, Nr 29, poz. 154 z późn. zm.
[5] Dz.U. 1991, Nr 66, poz.287 z późn. zm
[6] Dz.U. 1994, Nr 73, poz.323 z późn. zm.
[7] Dz.U. 1994, Nr 73, poz.324 z późn. zm
[8] Dz.U.1995, Nr 97, poz.479 z późn. zm.
[9] Dz.U. 1995, Nr 97, poz.480 z późn. zm.
[10] Dz.U. 1995, Nr 97, poz.481 z późn. zm.
[11] Dz.U. 1995, Nr 97, poz.482 z późn. zm.
[12] Dz.U. 1997, Nr 41, poz. 251 z późn. zm.
[13] Dz.U. 1997, Nr 41, poz. 253z późn. zm.
[14] Dz.U. 1997, Nr 41, poz. 254 z późn. zm.
[15] Dz.U. 1928, Nr 38, poz.363 z późn. zm.
[16] Dz.U. 1936 nr 30 poz. 242 z późn. zm.
[17] Dz.U. 1936, Nr 30, poz.240, z późn. zm.

siadania majątku oraz prawa swobodnego zarządzania nim, przy czym prawa te przysługują im bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej.

Wydawać by się więc mogło, że w aspekcie dotyczącym prawa do swobodnego zarządzania majątkiem zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych określona w art. 25 ust. 1 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. jest zasadą respektowaną w prawie polskim.

Analizując przedmiotowe zagadnienie w sposób bardziej pogłębiony, zauważyć jednakże należy, że o ile stwierdzenie to nie budzi zastrzeżeń w odniesieniu do zarządu majątkiem na poziomie wewnątrzwspólnotowym, o tyle w przypadku zarządu w relacjach zewnętrznych (*forum externum*) jest problemem bardziej złożonym. Rzecz bowiem w tym, że kościoły i związki wyznaniowe, jako osoby prawne działające na obszarze RP, uczestnicząc w obrocie cywilnoprawnym w zakresie spraw majątkowych, obowiązane są do przestrzegania przepisów prawa polskiego. Równocześnie jednakże, jako podmioty konfesyjne, obowiązane są do zachowywania procedur dotyczących zarządu majątkiem, które zawarte są w ich prawie własnym.

Prawo wewnętrzne wspólnot religijnych nie przynależy do źródeł prawa określonych w art. 87 Konstytucji, w związku z czym nie ma mocy powszechnie obowiązującej na terytorium RP. Może ono wywoływać skutki prawne w porządku prawa polskiego tylko na podstawie zezwolenia wynikającego z przepisu ustawy i tylko w zakresie tym zezwoleniem objętym.

Jeśli zatem, jak wskazano wyżej, każdy związek wyznaniowy ma prawo posiadać majątek i chronić go w regulacjach prawa wewnętrznego, to rodzi się pytanie, czy rozwiązania te są akceptowane przez państwo w porządku prawa świeckiego, a jeśli tak, to w jaki sposób i czy w odniesieniu do wszystkich kościołów i związków wyznaniowych w równym stopniu i zakresie?

Podejmując próbę udzielenia odpowiedzi na to pytanie, analizie poddano uregulowania wewnętrzne jedenastu (ze względu na ramy zakreślone formą publikacji) wspólnot religijnych, których stosunki z państwem określa: ustawa wyznaniowa i umowa międzynarodowa ratyfikowana ustawą[18] (Kościół katolicki), umowy dwustronne (Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Muzułmański Związek Religijny), jak i ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Liga Muzułmańska w Rzeczypospolitej Polskiej, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya, Zachodni Zakon Sufi w Polsce, Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt).

W przypadku Kościoła katolickiego kluczowe zasady dotyczące zarządu majątkiem zawarte są przede wszystkim w przepisach o alienacji[19] określonych w kan. 638 § 3 i 4, kan.

[18] Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998, Nr 51, poz. 318).

[19] Pod pojęciem alienacji w doktrynie prawa kanonicznego rozumie się akty przenoszące prawo własności oraz inne czynności cywilnoprawne, w wyniku których stan majątkowy podmiotów kościelnych może ulec pogorszeniu. Prawodawca kościelny dopuszcza akty alienacji w odniesieniu do majątku kościelnego, wyraźnie jed-

718, kan. 1291, kan. 1292 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.[20] Przepisy te – ujmując rzecz w skrócie – statuują wymóg uzyskania zgody kompetentnych podmiotów dla dokonania czynności alienacyjnych, których przedmiotem jest *patrimonium stabile*, tj. stały, prawnie nabyty majątek publicznej osoby prawnej, jeśli wartość tych dóbr mieści pomiędzy najniższą i najwyższą sumą określoną przez Konferencję Episkopatu Polski, tj. pomiędzy kwotą 100 tys. euro a 1 mln euro[21] (w przypadku instytutów życia konsekrowanego sumę tę określa bezpośrednio sama Stolica Apostolska[22]). Podmiotem kompetentnym do udzielenia zgody na alienację jest, w odniesieniu do osób prawych podlegających biskupowi – biskup diecezjalny, za zgodą rady do spraw ekonomicznych, kolegium konsultorów oraz osób zainteresowanych. Zgodę tych podmiotów biskup musi mieć również w przypadku alienacji dokonywanej w odniesieniu do dóbr diecezjalnych. W przypadku osób prawnych niepodlegających biskupowi, władzę kompetentną do udzielania owej zgody na alienację określają własne statuty (kan. 1291, kan. 1292 § 1 CIC). W sytuacji gdy alienacja dotyczy dóbr, których wartość przekracza najwyższą sumę określoną przez Konferencję Episkopatu Polski bądź też dotyczy dóbr darowanych Kościołowi na podstawie ślubu (*donaria votiva*) czy też rzeczy kosztownych z racji artystycznych lub historycznych, wymagane jest ponadto zezwolenie Stolicy Apostolskiej (kan. 1292 § 1 CIC). W przypadku alienacji dokonywanej przez instytuty życia konsekrowanego dodatkowe wymogi z zarządem majątkiem może zawierać prawo zakonne i prawo własne danego instytutu.

Wymóg uzyskania akceptacji dla dokonania czynności zarządu majątkiem wspólnoty przewiduje również Zasadnicze prawo wewnętrzne chrześcijan baptystów w RP. Zgodnie z art. 57 ust. 1 tego aktu, zamiar dokonania transakcji polegającej na sprzedaży, zamianie, darowiźnie lub obciążeniu nieruchomości będącej własnością kościelnej osoby prawnej winien być zgłoszony Radzie Kościoła. W ciągu 30 dni od daty wpływu tego zgłoszenia Rada Kościoła może wyrazić pisemny sprzeciw, który uniemożliwia zawarcie transakcji (art. 57 ust. 2). W myśl art. 56 tego prawa, niedozwolony jest taki obrót majątkiem kościelnych osób prawnych, którego celem jest uszczuplenie majątku kościelnego.

Podobne co do istoty regulacje zawiera Zasadnicze prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 26 października 2011 r.[23] W § 29 ust. 2 prawo to sta-

nak traktując je na zasadzie wyjątku od reguły. Będąc odstępstwem od zasady nienaruszalności mienia kościelnego, alienacja jest instytucją w założeniu swym ściśle reglamentowaną prawnie. Szerzej na temat alienacji w Kościele katolickim: zob. L. Świto, *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn 2010.

[20] *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 1984; dalej jako CIC.

[21] Kwoty te ustalono na 337 Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski obradującym w Warszawie w dniach 18-19 października 2006 r., zaś ustanawiający je dekret Kongregacji ds. Biskupów z 5 grudnia 2006 r. wszedł w życie 20 lutego 2007 r. (zob. Akta Konferencji Episkopatu Polski z 2007, nr 13, s. 32-33).

[22] W odniesieniu do instytutów zakonnych istniejących na terytorium RP kwota ta jeszcze nie została wskazana, w związku z czym w literaturze przedmiotu przyjmuje się, iż do czasu jej określenia, dopuszczalne jest posiłkowanie się wskaźnikiem określonym przez Konferencję Episkopatu dla danego regionu (zob. F. Bogdan, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988, s. 157, przypis 42).

[23] Tekst jednolity, zob.: http://www.luteranie.pl/files/prawo_koscielne/zpw.pdf [dostęp: 20 XII 2012].

nowi, iż wymaga podjęcia uchwały przez Zgromadzenie Parafialne dokonywanie takich czynności, jak m.in. nabycie, zbycie i zamiana nieruchomości parafialnych (pkt. f), zbycie majątku ruchomego, jeżeli przedstawia on wartość artystyczną, historyczną lub naukową (pkt. i), obciążanie nieruchomości stanowiących własność parafii, oddawania ich w dzierżawę lub najem na czas dłuższy niż 5 lat (pkt. l) oraz zaciąganie pożyczek, jeśli nie znajdują one pokrycia w stałych przychodach roku budżetowego (pkt. m). Uchwały te, jak stanowi § 30 ust. 1, wymagają (poza pkt. l) też zatwierdzenia przez konsystorz.

Także Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP obowiązujące od 1 września 1991 r. przewiduje (art. 21) konieczność podjęcia uchwały przez Zgromadzenie Ogólne Członków Zboru w sprawach dotyczących nabywania, sprzedaży oraz obciążania własności nieruchomości parafii, oddawania w dzierżawę lub najem na czas dłuższy niż 3 lata, zaciąganie przez parafię pożyczek, jeżeli nie znajdują one pokrycia w stałych przychodach, zbywania nieruchomości przedstawiających wartość historyczną, naukową lub artystyczną. Uchwały te wymagają także zatwierdzenia przez konsystorz[24].

Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w RP z 1996 r. stanowi (art. 47e), iż nabywanie mienia dla Kościoła jako całości, zbywanie i obciążanie go oraz zarządzanie nim należy do kompetencji Rady Kościoła. Nabywanie mienia ruchomego dla parafii jako osoby prawnej, jak również zbywanie tego mienia, obciążanie go oraz podejmowanie przez parafię działalności gospodarczej wymaga zgody wspomnianej Rady Kościoła (art. 47g). Prawo to stanowi również, iż zawieranie umów, zaciąganie zobowiązań (nie wyłączając wekslowych) wymaga współdziałania Superintendenta Naczelnego i jego Zastępcy oraz Sekretarza lub Skarbnika Rady Kościoła (art. 48)[25].

Muzułmański Związek Religijny w RP w Statucie uchwalonym przez Nadzwyczajny Wszechpolski Kongres Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP 28.02.2009 r.[26] przewiduje, że mieniem gminy muzułmańskiej zarządza jej zarząd (§ 48 pkt. 2), jednakże zarząd gminy nie może zbyć majątku trwałego gminy bez zgody Najwyższego Kolegium MZR (§ 37 pkt. 3). Statut ten reguluje także instytucję wakufu[27], uznając, iż wakufem

[24] Tekst jednolity, www.reformowani.pl/index.php?option=com_content§task=view§id =2-6§Itemid=20

[25] Tekst jednolity, zob.: http://www.metodyzm.eu/index.php?option=com _content§view= article§id =1-65:prawo-wewntrzne-kem-w-rp§catid=59:dokumenty-prawne§Itemid=107 [dostęp: 20 XII 2012].

[26] Zob. *Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej. Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej*, M. Czachorowski (red.), Wrocław – Białystok 2011.

[27] Wakuf jest w szariacie jednym z rodzajów darowizny (arab. *zakat, sadaka*) o charytatywnym lub religijnym charakterze, której przedmiotem jest dobro trwałe. Instytucja ta nie jest wprost wymieniona w Koranie, jednakże występuje w hadisie Ibn Umara, wchodząc tym samym w skład Sunny (zbioru relacji dotyczących życia Mahometa) – najważniejszego po Koranie źródła prawa muzułmańskiego. Zgodnie z definicją proponowaną przez uczniów Abu Hanifa „wakuf oznacza przeznaczenie określonego przedmiotu w taki sposób, że zostaje on podporządkowany zasadom dotyczącym świętej własności, przy równoczesnym wygaśnięciu wszelkich praw dotychczasowego właściciela. Staje się on własnością Boga, którego stworzenia czerpią z danego przedmiotu korzyści" (S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego: wybrane instytucje*, Warszawa 2009, s. 177-178). Ustanowienie wakufu nie wymaga w szariacie żadnej formy szczególnej, można uczynić to pisemnie lub ustnie. Osoba ustanawiająca wakuf określa podmioty uprawnione do korzystania z danego dobra oraz może wskazać administratora wakufu (tzw. *mutałali*).

są nieruchomości, ruchomości bądź środki pieniężne darowane MZR w RP lub gminie (§ 49 pkt. 1). Nieruchomości, którym nadano cechy wakufu, stanowią wieczysty majątek MZR i nie podlegają obciążeniu bądź jakiemukolwiek wyodrębnieniu (§ 49 pkt. 6), a fakt nadania nieruchomości cech wakufu należy odnotować w księdze wieczystej (§ 49 pkt. 5).

Statut Ligi Muzułmańskiej stanowi, że o nabyciu lub sprzedaży nieruchomości należącej do Oddziału Ligi decyduje Ogólne Zebranie Członków, po uprzednim uzyskaniu zgody Rady Naczelnej Ligi (§ 48 pkt. 3), przy czym w imieniu Oddziału Ligi zobowiązania majątkowe zaciągają, działający łącznie, trzej członkowie Rady Naczelnej Oddziału, upoważnieni w formie uchwały przez Radę Naczelną Oddziału (§ 48 pkt. 2). W imieniu Ligi natomiast zobowiązania majątkowe zaciągają, działający łącznie, trzej członkowie Rady Naczelnej, w tym Przewodniczący, upoważnieni w formie uchwały przez Radę Naczelną (§ 55 pkt. 2)[28].

Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej w swoim Statucie przewiduje, iż bieżący zarząd nad majątkiem Stowarzyszenia należy do Skarbnika Naczelnego Imamatu (§ 38), jednakże zobowiązania majątkowe w imieniu Stowarzyszenia zaciąga Naczelny Imamat. Osobami uprawnionymi do zaciągania takich zobowiązań są: Naczelny Imam, Sekretarz oraz Skarbnik Naczelnego Imamatu, przy czym zobowiązanie zyskuje ważność dopiero po złożeniu podpisów przez wszystkich wymienionych uprawnionych (§ 26)[29].

Statut Stowarzyszenia Muzułmańskiego Ahmadiyya stanowi z kolei, iż do zaciągania zobowiązań finansowych przez Stowarzyszenie upoważniony jest Prezes Stowarzyszenia oraz Skarbnik łącznie lub dwie inne, upoważnione przez nich osoby (art. 28). Jednakże środki finansowe stanowiące rezerwę finansową Stowarzyszenia, zdeponowane na specjalnym koncie bankowym, nie mogą być wydatkowane bez zgody Międzynarodowego Zarządu Centralnego Ruchu Ahmadiyya w Islamie (art. 27 pkt. 2)[30].

Zgodnie natomiast ze Statutem Zachodniego Zakonu Sufi w Polsce, zarządzanie majątkiem i finansami tej wspólnoty leży w kompetencjach Rady Krajowej (art. 12 pkt. 4), z tym że postanowienia dotyczące uszczuplenia majątku nieruchomego wymagają zatwierdzenia przez władzę rejestracyjną (art. 14 pkt. 3)[31].

Islamskie Zgromadzenie Ah-ul-Bayt w odniesieniu do kwestii związanych z zarządem majątkiem stanowi, iż zarządzanie funduszami i majątkiem Zgromadzenia oraz podejmowanie uchwał o nabywaniu, zbywaniu lub obciążaniu majątku Zgromadzenia leży w gestii Najwyższej Rady Islamskiej (art. 21 pkt. 4 i 12 Statutu), przy czym funduszami, ruchomościami i nieruchomościami zarządza Najwyższa Rada Islamska, oraz – w zakresie przez nią ustalonym – Zarząd Gmin Wyznaniowych. Wszystkie jednak uchwały i decyzje Najwyższej Rady Islamskiej i Zarządów Gmin Wyznaniowych dotyczące zarządzania majątkiem wymagają zatwierdzenia przez Naczelnego Imama Polski lub udzielenia przez niego pisemnego pełnomocnictwa do wykonania określonej czynności (art.

[28] Zob. Statut zawarty w aktach rejestrowych MSWiA Ligi Muzułmańskiej.

[29] Zob. Statut zawarty w aktach rejestrowych MSWiA Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej.

[30] Zob. Statut zawarty w aktach rejestrowych MSWiA Stowarzyszenia Muzułmańskiego Ahmadiyya.

[31] Zob. Statut zawarty w aktach rejestrowych MSWiA Zachodniego Zakonu Sufi w Polsce.

39 pkt. 1 i 2). W sprawach majątkowych Zgromadzenie jako całość reprezentuje Naczelny Imam Polski lub upoważnieni przez Naczelnego Imama Polski przewodniczący, wiceprzewodniczący i sekretarz generalny Najwyższej Rady Islamskiej. Są oni uprawnieni do jednoosobowego składania oświadczeń woli i zaciągania zobowiązań majątkowych (art. 41 pkt. 1). Natomiast Gminę Wyznaniową reprezentuje jednoosobowo oraz zaciąga zobowiązania majątkowe przewodniczący Zarządu (art. 41 pkt. 2)[32].

Odnosząc powyższe ustalenia do przepisów prawa polskiego, stwierdzić należy, iż relacje zachodzące pomiędzy prawem wewnętrznym wymienionych wspólnot religijnych a prawem państwowym są w omawianym aspekcie zróżnicowane.

W przypadku Kościoła katolickiego przepisy prawa kanonicznego dotyczące wymogu uzyskania zgody kompetentnych podmiotów dla ważnego dokonania czynności alienacyjnych nie mają swojego bezpośredniego odpowiednika w prawie polskim. Tego rodzaju ograniczeń, uznawanych za ograniczenia w zakresie reprezentacji podmiotów kościelnych, nie przewiduje prawo cywilne. W powszechnie obowiązujących regulacjach nie ma też przepisu, który bezpośrednio uzależniałby cywilnoprawną skuteczność czynności dokonywanych przez kościelne osoby prawne od jej skuteczności kanonicznoprawnej i nie ma też takiej normy, która wprowadzałaby wymóg uzyskania zgody właściwej władzy kościelnej na obrót majątkiem kościelnym.

To, czy normy wewnętrzne obowiązujące w strukturze organizacyjnej Kościoła katolickiego mogą wpływać na ważność czynności prawnych związanych z zarządzaniem mieniem kościelnym na gruncie prawa polskiego, jest zagadnieniem kontrowersyjnym zarówno dla praktyków, jak i teoretyków prawa.

Sąd Najwyższy, analizując przedmiotową materię co do tego, jakie skutki w porządku prawa cywilnego wywołuje dokonanie czynności prawnej dotyczącej obrotu majątkiem kościelnym z naruszeniem wymogów prawa kanonicznego, w orzeczeniach swoich dochodził do wniosków całkowicie ze sobą sprzecznych[33]. Sąd ten konsekwentnie jednakże stoi na stanowisku, iż dokonując oceny ważności tego rodzaju czynności, należy brać pod uwagę normy wynikające z prawa wewnętrznego Kościoła.

Stanowisko doktryny jest w tym względzie zdecydowanie podzielone, a prezentowane poglądy bywają krańcowo odmienne[34]. Według niektórych, nieważność czynności

[32] Zob. Statut zawarty w aktach rejestrowych MSWiA Islamskiego Zgromadzenia Ah-ul-Bayt.

[33] Wyrok SN z dnia 12.03.1997 r., II CKN 24/97,wyrok niepublikowany, LEX nr 80725; Wyrok SN z dnia 27.07.2000, IV CKN 88/00, OSP 2003, nr 9, poz. 115; Wyrok SN z 24.03.2004, IV CK 108/03,OSNC 2005, nr 4, poz. 65; Wyrok SN z 2.02.2005, IV CK 480/04, wyrok niepublikowany, LEX nr 177273; Wyrok SN z 17.02.2005, IV CK 582/04 wyrok niepublikowany, LEX nr 176007; Uchwała SN z 19.12.2008r., III CZP 122/08, OSNC 2009, z. 7-8, poz. 115; Wyrok SN z dnia 12.01.2011r, I CSK 182/10, Biuletyn SN 2011, nr 3, s. 15.

[34] Na brak podstaw normatywnych recepcji prawa kanonicznego w zakresie ograniczeń reprezentacji podmiotów kościelnych wskazują: M. Pietrzak (*Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo", 2006, nr 8, s. 16-30); G. Radecki (*Organy osób prawnych Kościoła Katolickiego w Polsce (na styku prawa kanonicznego i prawa cywilnego*, „Rejent", 2003, nr 7-8, s. 144-155); tenże, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r. w sprawie IV CKN 88/00*, OSP 2004, nr 5, poz. 58; tenże *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 24 marca 2004 r. w sprawie IV CK 108/03*, „Przegląd Sądowy", 2006, nr 1, s. 134-140); M. Jasiakiewicz (*Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca*

prawnej w porządku prawa kanonicznego winna skutkować jej automatyczną nieważnością w prawie państwowym. Zdaniem innych, normy wewnętrzne obowiązujące w strukturze organizacyjnej Kościoła mogą wpływać na ważność czynności prawnych związanych z zarządzaniem mieniem kościelnym, o ile tego rodzaju możliwość dopuszczają przepisy ustawy. Zwolennicy tej opcji istnienie tego rodzaju odesłania wywodzą z treści bądź to art. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP bądź też art. 5 Konkordatu[35].

Nie brak jednakże i głosów zdecydowanie negujących możliwość wpływu prawa kanonicznego w zakresie zarządu majątkiem na skuteczność czynności prawnych w świetle prawa polskiego. W tej grupie poglądów dominuje m.in. teza, iż obrót cywilnoprawny przynależy do porządku prawa państwowego i nie mieści się w zakresie autonomii kościelnej. Sferę reprezentacji kościelnych osób prawnych w zewnętrznych sprawach majątkowych ustawodawca umieścił poza zakresem „swych spraw" Kościoła a uprawnienie Kościoła do własnego, opartego na prawie kanonicznym, sposobu reprezentacji nie wynika z żadnego, obowiązującego powszechnie, przepisu szczególnego.

Uwagi dotyczące braku bezpośredniej recepcji przepisów prawa wewnętrznego w zakresie zarządu majątkiem do polskiego porządku prawnego odnieść można również do pozostałych wymienionych kościołów i wspólnot religijnych, których stosunek wobec

2000 r. w sprawie IV CKN 88/00, „Rejent", 2005, nr 1, s. 122-137); A. Januchowski (*Skuteczność prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji osób prawnych Kościoła katolickiego*, „Rejent", 2007, nr 9, s. 49-67; tenże, *Prawo kanoniczne a reprezentacja osób prawnych Kościoła katolickiego – problem przedstawicielstwa ustawowego i pełnomocnictwa*, „Prawo Bankowe", 2008, nr 1, s. 81; tenże *Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 2008 r. w sprawie III CZP 122/08*, OSP 2010, nr 2, poz. 18, s. 127-132); J. Kuźmicka-Sulikowska, P. Machnikowski (*Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 2008 r. w sprawie III CZP 122/08*, OSP 2010, nr 2, poz. 18, s. 120-126); A. Pawluk (*Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 2008 r. w sprawie III CZP 122/08*, „Rejent", 2010, nr 7-8, s. 138-153); M. Plisiecki (*Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 2008 r. w sprawie III CZP 122/08*, „Rejent", 2010, nr 7-8, s. 154-160). Na istnienie wspomnianych podstaw normatywnych wskazują: W. Chmiel (*Obrót nieruchomościami przez parafię rzymskokatolicką*, „Rejent", 2000, nr 6, s. 13-25); B. Rakoczy (*Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r. w sprawie IV CKN 88/00*, OSP 2003, nr 9, poz. 115; tenże, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 24 marca 2004 r. w sprawie IV CK 108/03*, „Rejent", 2005, nr 11, s. 131; tenże, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z 17 lutego 2005, IV CK 582/04*, „Gdańskie Studia Prawnicze – Przegląd orzecznictwa", 2009, nr 2, s. 159-164); M. Krzemiński (*Znaczenie prawa kanonicznego dla określenia sposobu reprezentacji kościelnych osób prawnych. Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 r.*, IV CKN 88/00, „Prawo Bankowe", 2005, nr 10, s. 20-30); R. Sztyk (*Kościoły i związki wyznaniowe jako podmioty czynności prawnych w praktyce notarialnej (cz. II)*, „Rejent", 2005, nr 2, s. 82; tenże, *Nabywanie i zbywanie nieruchomości przez kościelne osoby prawne*, „Rejent", 2005, nr 6, s. 27-30); L. Świto (*Alienacja majątku kościelnego...*, cyt. wyd., s. 185-194); M. Pietraszewski (*Glosa do uchwały Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 2008 r. w sprawie III CZP 122/08*, „Rejent", 2010, nr 3, s. 211-230).

[35] Pogląd wskazujący na art. 5 Konkordatu prezentuje m.in. L. Świto. Autor ten trafnie zauważa, że trudno przyjąć by ustawodawca polski, wprowadzając do art. 5 Konkordatu zapis dotyczący poszanowania swobody i autonomii Kościoła, wyłączał poza jego nawias całą sferę związaną z kompetencjami władz kościelnych odnośnie do nadzoru nad obrotem majątkiem kościelnym i uznawał je za całkowicie irrelewantne na gruncie prawa państwowego. Tego rodzaju teza pozostawałaby – w ocenie autora – w sprzeczności z dyrektywami interpretacyjnymi wykładni funkcjonalnej, które nakazują interpretowanie przepisów zgodnie z wolą prawodawcy oraz z uwzględnieniem *ratio legis* danej regulacji, a także z dyrektywami wykładni systemowej, które nie dozwalają interpretowania prawa w sposób prowadzący do luk (zob. L. Świto, *Alienacja...*, cyt. wyd., s. 185-194).

państwa określają ustawy indywidualne (z wyjątkiem Muzułmańskiego Związku Religijnego). Również w przypadku tych wspólnot religijnych prawo polskie nie przewiduje żadnej jednoznacznej regulacji, która uzależniałaby skuteczność czynności cywilnoprawnych związanych z zarządem majątkiem od zachowania wymogów i procedur określonych w ich prawie własnym. W szczególności nie ma żadnych norm, które bezpośrednio sankcjonowałyby ograniczenia w zakresie reprezentacji przewidziane w prawie wewnętrznym danej wspólnoty wyznaniowej i nie ma też takich reguł, które wprowadzałyby wymóg uzyskania zgody właściwej władzy konfesyjnej na obrót majątkiem wspólnoty w stosunkach zewnętrznych. Sąd Najwyższy, analizując przypadek parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego potwierdził jednakże w odniesieniu do tego Kościoła, swój dotychczasowy kierunek interpretacyjny dotyczący omawianej problematyki i uznał, iż zakres kompetencji organów oraz reprezentację parafii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP określa Zasadnicze prawo wewnętrzne tego Kościoła i jego regulamin parafialny[36].

Inaczej przedstawia się sytuacja Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP. Podstawowe ograniczenia w zarządzie majątkiem zawarte w prawie wewnętrznym tej wspólnoty, a związane z instytucją wakufu, ustawodawca wprowadził do polskiego porządku prawnego wprost poprzez art. 43-45 ustawy o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP. Wymieniona ustawa jest już wprawdzie w istotnej mierze anachroniczna i może budzić wątpliwości, co do zakresu swego obowiązywania[37], jednakże jej przepisy nie zostały uchylone ani ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, ani też żadnym innym aktem normatywnym. Pomimo wątpliwości co do poszczególnych rozwiązań prawnych istniejących w wymienionej ustawie, poza sporem pozostaje to, że zawarte w niej zapisy odnoszące się do wakufu nie straciły mocy prawnej i obowiązują nadal[38].

Ustanowienie wakufu jest aktem o szczególnie doniosłych skutkach prawnych. Zgodnie bowiem z art. 44 ust. 1 wymienionej ustawy nieruchomość, której nadano cechy wakufu, stanowi majątek Muzułmańskiego Związku Religijnego, jako całości, niepodlegający zasiedzeniu, obciążeniu, zajęciu, sprzedaży z licytacji i wszelkiej alienacji. W piśmiennictwie występuje pogląd, iż wykluczenie możliwości zasiedzenia nieruchomości (art. 172-173 k.c i 175-176 k.c) wyklucza także możliwość zasiedzenia służebności gruntowej na takiej nieruchomości (art. 292 k.c) oraz możliwość zasiedzenia służebności przesyłu (art. 305 k.c)[39]. Zakaz obciążania nieruchomości, której nadano cechy wakufu, oznacza zakaz obciążania jej hipoteką, w tym hipoteką przymusową, jak również zakaz ustanawia-

[36] Postanowienie Sądu Najwyższego z 12.01.2011 r., ICSK 182/10.

[37] Na wątpliwości te wskazuje m.in. W. Wysoczański, M. Pietrzak (zob. W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 382); P. Borecki (zob. P. Borecki, *Położenie prawne wyznawców islamu w Polsce*, „Państwo i Prawo", 2008, z. 1, s. 81-83), M. Zaporowska, Z. Zaporowska (zob. M. Zaporowska, Z. Zaporowska, *Wakuf w prawie polskim [część I]*, „Rejent", nr 7-8, s. 150).

[38] Tak m.in. P. Borecki, *Położenie prawne...*, cyt. wyd., s. 81; M. Zaporowska, Z. Zaporowska, *Wakuf... (część I)*, cyt. wyd., s. 150.

[39] M. Zaporowska, Z. Zaporowska, *Wakuf w prawie polskim (część II)*, „Rejent", 2011, nr 9, s. 93.

nia na niej jakichkolwiek ograniczonych praw rzeczowych, a także niedopuszczalność przewłaszczenia na zabezpieczenie[40]. Wykluczenie możliwości zajęcia powoduje, iż nieruchomość objęta wakufem nie podlega zajęciu w postępowaniu egzekucyjnym (art. 925 i nast. k.p.c.[41]), nie może być też sprzedana w drodze licytacji[42]. Poza zamianą i wywłaszczeniem (art. 44 ust. 2) wszelka jej alienacja jest niedopuszczalna[43].

Wakuf, mimo że jest instytucją prawa muzułmańskiego wspólną wielu wyznawcom islamu, do polskiego porządku prawnego przejęty został jedynie w odniesieniu do tych, którzy skupieni są w Muzułmańskim Związku Religijnym. Inne muzułmańskie wspólnoty wyznaniowe, których status prawny określa ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tj. wskazane wyżej Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya, Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt, Zachodni Zakon Sufi w Polsce czy Liga Muzułmańska, nie mają możliwości ustanawiania na swych nieruchomościach wakufu, który byłby skuteczny w prawie polskim i który podlegałby omawianej ochronie.

Te wspólnoty religijne mają jednakże możliwość skutecznego stosowania w relacjach zewnętrznych ograniczeń związanych z zarządem majątkiem, określonych w ich statucie. Art. 28 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jednoznacznie stanowi bowiem, iż zakres kompetencji organów osób prawnych kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie tej ustawy, a także sposób reprezentacji, określa ich prawo wewnętrzne (statut). Zgodnie z art. 32 ust. 2 pkt. 4 i 7 tego aktu, ustawowym wymogiem jest, by statut danej wspólnoty religijnej wskazywał zarówno sposób powoływania i odwoływania organów oraz tryb podejmowania przez te organy decyzji, jak również i sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych. Oznacza to, że ograniczenia w reprezentacji dotyczące zarządu majątkiem, określone w statutach kościołów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru, na mocy wskazanego odesłania zawartego w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, obowiązują w pełni również w porządku prawa polskiego.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, stwierdzić należy, iż przyjęte przez wymienione wspólnoty religijne rozwiązania regulujące kwestie zarządu ich majątkiem są specyficzne dla każdej z nich. Regulacje te są bardziej lub mniej rozbudowane, w różnym stopniu uszczegółowione, jednakże nie ulega wątpliwości, że co do istoty służą one temu samemu celowi: ochronie majątku wspólnoty przed niezasadnym uszczupleniem czy sekularyzacją, a tym samym i ochronie tożsamości wspólnoty.

Prawo kościołów i związków wyznaniowych do tworzenia własnych zasad dotyczących administrowania i zarządzania majątkiem jest jednym z fundamentalnych przeja-

[40] Tamże, s. 93-94.

[41] Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. 1964, Nr 34, poz. 296).

[42] M. Zaporowska, Z. Zaporowska, *Wakuf w prawie... (część II)*, cyt. wyd., s. 94.

[43] M. Tomkiewicz, *Ograniczenia alienacji nieruchomości Kościoła katolickiego i muzułmańskich wspólnot religijnych – zakres recepcji w prawie polskim*, w: *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. A. Misiaszkowi*, E. Wiszowaty (red.), Olsztyn 2013, s. 34-50.

wów przyznanej wszystkim kościołom i związkom wyznaniowym zasady autonomii[44]. Zakres owej autonomii, oceniany w omawianym aspekcie dotyczącym zarządu majątkiem na *forum externum*, jest w przypadku każdej z tych wspólnot wysoce zróżnicowany.

Analiza przepisów prawa wewnętrznego jedenastu wybranych kościołów i związków wyznaniowych, dokonana w powiązaniu z obowiązującą regulacją prawa polskiego, prowadzi do wniosku, że jakkolwiek ustawodawca polski deklaratywnie przyznaje wszystkim wspólnotom religijnym prawo do posiadania majątku i swobodnego dysponowania nim, to jednakże zakres i sposób, w jakim swobodę tę w obrocie prawnym respektuje, nie jest w przypadku każdej ze wspólnot analogiczny.

Taki stan rzeczy trudno uznać za zgodny z zasadą równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych. Gdyby nawet uznać, że wspomniana zasada oznacza, iż „kościoły i inne związki wyznaniowe mają być traktowane przez prawo identycznie wszędzie tam, gdzie każdy w identycznym stopniu posiada pewną cechę jak również ze względu na tę cechę. (...) [Natomiast – *M. T.*] tam, gdzie między kościołami zachodzą znaczące różnice, należy każdy z nich potraktować w sposób odmienny i zawsze odpowiednio do tego zróżnicowania"[45], to i tak brak jest jakichkolwiek przesłanek, które tego rodzaju dywersyfikację mogłyby uzasadniać.

To, iż występującą w szariacie instytucję wakufu ustawodawca przyjmuje do polskiego porządku prawnego tylko w odniesieniu do pewnej grupy wyznawców islamu, a pozostałym szyitom i sunitom skupionym w muzułmańskich wspólnotach religijnych w RP takiego prawa nie przyznaje, jest wyraźnym dowodem dyskryminacji. Jaką bowiem szczególną cechę i w jakim stopniu posiada MZR (a nie posiadają jej inne muzułmańskie wspólnoty religijne w Polsce), która mogłaby wyjaśniać przyczynę różnego traktowania owych wspólnot w kwestii wakufu – trudno ustalić.

Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych dopuszcza wprawdzie w pewnych sytuacjach różnicowanie podmiotów podobnych, ale tylko wówczas, jeśli – jak przyjmuje się w judykaturze – spełnione zostaną trzy warunki. Po pierwsze, wprowadzone przez prawodawcę różnicowania muszą być racjonalnie uzasadnione i muszą mieć związek z celem i treścią przepisów, w których zawarta jest kontrolowana norma. Po drugie, waga interesu, któremu ma służyć różnicowanie podmiotów podobnych, musi pozostawać w odpowiedniej proporcji do wagi interesów, które zostaną naruszone w wyniku ich różnego traktowania. Po trzecie, różnicowanie podmiotów podobnych musi znajdować podstawę w wartościach, zasadach lub normach konstytucyjnych.

---

[44] Szerzej na temat autonomii wspólnot religijnych zob. m.in. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 108-116; R. Sobański, *Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny*, „Państwo i prawo", 1999, z. 6, s. 7-10; M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo", 2006, z. 8, s. 16-19; P. Borecki, *Autonomia kościołów i innych związków wyznaniowych...*, „Przegląd Religioznawczy", 2011, nr 3, s. 123-140.

[45] Pogląd ten wyraził Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 2.04.2003, sygn. K 13/02 OTK ZU nr 4/A/2003, poz. 28 oraz w wyroku z 14.12.2009, sygn. K 55/07, OTK-A. 2009/11, poz. 167. W literaturze stanowisko to prezentuje m.in. J. Szymanek (zob. J. Szymanek, *Regulacja stosunków państwo-kościół w polskich aktach konstytucyjnych XX wieku*, „Przegląd Sejmowy", 2002, nr 3, s. 41); S. Bożyk, (*Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Zasada równości w prawie*, H. Zięba-Załucka, M. Kijowski (red.), Rzeszów 2004, s. 99).

W przypadku wymienionych wspólnot muzułmańskich, tego rodzaju warunki nie zachodzą[46]. Warto zatem przypomnieć, iż różnicowanie kościołów i związków wyznaniowych, które nie znajduje odpowiedniej legitymizacji w wartościach, zasadach lub normach konstytucyjnych, jest niedopuszczalne.

Niezależnie od powyższego, nie sposób nie zauważyć i tego, że zakres, w jakim państwo akceptuje specyfikę prawa wewnętrznego pozostałych konfesyjnych osób prawnych w aspekcie zarządu ich majątkiem, również wykazuje wyraźne i trudne do wyjaśnienia dysproporcje. Z jednej strony bowiem ustawodawca włącza bezpośrednio do polskiego porządku prawnego i sankcjonuje tak bezprecedensową instytucję, jaką jest wakuf (rozciągając na nieruchomości wakufowe ochronę, która nie przysługuje żadnym innym nieruchomościom położonym w granicach RP), a z drugiej strony nie określa wprost, czy w tymże porządku prawnym respektuje wynikające z prawa wewnętrznego ograniczenia zakresu reprezentacji służące ochronie mienia wspólnotowego np. polskich baptystów, katolików, luteranów, kalwinów czy metodystów. Nieruchomości MZR objęte wakufem korzystają z mocy ustawy z ochrony w stopniu nieomal absolutnym, natomiast to, czy np. proboszcz parafii ewangelickiej dla skutecznego w świetle prawa cywilnego zbycia parafialnej nieruchomości winien uzyskać zgodę zgromadzenia parafialnego oraz akceptację konsystorza – pozostaje kwestią dyskusyjną.

Taki stan rzeczy zdaje się być swoistym paradoksem. Tym większym, jeśli zważy się, iż w przypadku wspólnot religijnych, których relację z państwem określa ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, nie ma żadnych wątpliwości, że ograniczenia w zarządzie majątkiem zawarte w ich statutach są w obrocie prawnym legitymizowane w pełni, o czym świadczy przywołany art. 28 ust. 2 tejże ustawy. Przesłanką stosowania prawa wewnętrznego tych wspólnot jest wprawdzie ich uprzednia rejestracja przez MSWiA, jednakże nie zmienia to faktu, że z chwilą rejestracji rozwiązania zawarte w statutach uzyskują gwarancje skuteczności wyraźnie określone ustawą.

Reasumując, stwierdzić należy, iż rozwiązania w zakresie zarządu majątkiem określone w prawie wewnętrznym wspólnot religijnych o uregulowanym statusie prawnym są wprawdzie akceptowane przez państwo w porządku prawa świeckiego, jednakże nie w równym dla wszystkich kościołów i związków wyznaniowych stopniu i zakresie. Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych, oceniana na płaszczyźnie autonomii podmiotów konfesyjnych w zakresie zarządzania ich majątkiem na *forum externum*, nie jest zatem normą konstytucyjną urzeczywistnioną w prawie polskim.

[46] Na powyższe warunki oraz niedopuszczalność różnicowania kościołów i związków wyznaniowych, gdy warunki te nie zachodzą, wskazuje Trybunał Konstytucyjny w uzasadnieniu wyroku z 14.12.2009, sygn. K 55/07, OTK-A. 2009/11, poz. 167.

Małgorzata Tomkiewicz – THE PRINCIPLE OF EQUALITY OF CHURCHES AND RELIGIOUS DENOMINATIONS, AND THE EXTENT OF THEIR AUTONOMIES IN WEALTH MANAGEMENT IN *FORUM EXTERNUM* IN POLAND

The article is concerned with the issues of autonomy in wealth management of religious communities on the forum of public law, considered in the context of the principle of equality of churches and religious denominations in Poland. It includes an analysis of the internal law provisions of eleven churches and religious denominations (Roman Catholic Church in Poland, Baptist Union of Poland, Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland, Polish Reformed Church, Evangelical Methodist Church in Poland, Muslim Religious Association of Poland, Muslim Unity Society, Ahmadiyya Muslim Community, Ahl-ul-Bayt Islamic Assembly of Poland, The Sufi Order in the West in Poland and Muslim League). It subsequently attempts to provide an answer to the question whether the solutions concerning wealth management found in internal law of the abovementioned religious communities are accepted by the state according to secular law. Finally, it determines whether the acceptance applies to all of the churches and religious denominations equally.

Marcin Wnuk
Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Katedra Medycyny Społecznej

Pomiar przebaczania wśród studentów. Psychometryczna ewaluacja Inwentarza Interpersonalnej Motywacji Związanej z Przewinieniem (TRIM-12)

Wprowadzenie

Zemsta i chęć rewanżu to aspekty funkcjonowania głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej. W tym kontekście przebaczenie doznanych krzywd wymaga autotranscendencji, czyli przekroczenia swoich biologicznych, psychologicznych oraz społecznych ograniczeń. Jednym z elementów wspierających i dostarczających przesłanek do przebaczania jest religia, która doznanej krzywdzie pozwala nadać znaczenie w perspektywie określonego systemu wierzeń i wartości. Strukturyzacja tego doświadczenia w kontekście religijnym daje możliwość przebaczenia osobie, która była źródłem przykrości i bólu. Przebaczanie jest elementem immanentnym wielu systemów religijnych, takich jak chrześcijaństwo, judaizm czy islam, i bywa wynoszone do rangi jednej z najważniejszych cnót życiowych[1]. Właśnie w postawie Jezusa uzyskało ono swoją egzystencjalną pełnię, będąc przykładem do naśladowania dla wiernych, którzy w życiu codziennym doświadczają wielu krzywd, trosk, cierpień i bólu ze strony drugiego człowieka.

Fenomen przebaczania można analizować z różnych perspektyw. Ze względu na podmiot przebaczania można mówić o przebaczaniu sobie, Bogu oraz innym ludziom, które w odniesieniu do wszystkich wymienionych instancji przebiega identycznie, generując podobne emocje, myśli i zachowania.

[1] Zob. M. Rye, K. I. Pargament, M. Ali, G. Beck, E. Dorff, C. Hallisey C, *Religious perspectives on forgiveness*, w: *Forgiveness: Theory, research, and practice*, M. E. McCullough, K. I. Pargament, C. E. Thoresen (red.), New York 2000, pp. 17-40.

W literaturze przedmiotu przebaczanie jest ujmowane jako reakcja na zaistniałą sytuację, cecha osobowości lub cecha układu społecznego. Przebaczanie w kategorii reakcji na dane wydarzenie implikuje odpowiedź osoby pokrzywdzonej w postaci refleksji, pojawienia się określonych emocji i odczuć wobec sprawcy krzywdy oraz konkretnych zachowań. Tym samym nie jest to nic innego, jak tylko reakcja na doznaną szkodę, która ma formę postawy wobec osoby będącej przyczyną krzywdy odzwierciedlonej w sferze poznawczej, emocjonalnej oraz behawioralnej. W tym kontekście przebaczanie można traktować jako pewien proces wymagający czasu i polegający na zmianie postawy wobec sprawcy krzywdy. W perspektywie mentalnej jest to transformacja myślenia o osobie będącej źródłem bólu i zmiana jej obrazu z negatywnego na neutralny lub pozytywny. W sferze emocjonalnej jest to zastąpienie takich emocji, jak złość, wrogość, nienawiść, odraza czy niechęć, na emocje o charakterze pozytywnym, takie jak współczucie czy empatia. Na poziomie behawioralnym jest to zmiana zachowań z unikowych, biernych lub agresywnych na zachowania o charakterze prospołecznym.

Przebaczanie jako cecha charakteru to stała w czasie i niezależna od okoliczności dyspozycja na kontinuum przebaczanie – brak przebaczania.

Przebaczanie w kontekście cechy układu społecznego jest postrzegane w kategorii pewnego atrybutu występującego w relacjach społecznych, takiego jak intymność, zaufanie czy zaangażowanie. Pewne struktury i układy społeczne, takie jak małżeństwa, rodziny czy wspólnoty, charakteryzują się dużym stopniem przebaczania, podczas gdy inne nie, jak ma to miejsce w przypadku instytucji społecznych, które stosują środki odwetowe oraz ostracyzm wobec sprawców krzywd[2].

Przebaczanie różni się od wielu potencjalnie podobnych konstruktów. Nie jest ono uniewinnieniem (ułaskawieniem), godzeniem się (darowaniem), zapominaniem związanym z wymazaniem z pola świadomości zaistniałego faktu czy wyparciem. Również pojednanie nie jest pojęciem tożsamym do wybaczania. Zakłada ono odnowienie wcześniejszej relacji, które nie jest elementem koniecznym przy przebaczaniu[3].

Wydaje się, że są co najmniej cztery powody szczególnego zainteresowania badaczy procesem przebaczania. Brak przebaczenia jest związany z podwyższonym poziomem stresu, który prowadzi do spadku zdrowia mentalnego. Trudności te za pośrednictwem takich emocji, jak wina, żal i wstyd, mają negatywny wpływ na zdrowie psychiczne. Trzeci powód, to koszty leczenia zdrowia psychicznego, a czwarty, to wpływ zdrowia psychicznego na zdrowie fizyczne i koszty związane ze zdrowiem fizycznym[4].

Wzrostowi zainteresowania fenomenem przebaczania towarzyszy tworzenie nowych narzędzi badawczych opartych na operacjonalizacji tej zmiennej jako dyspozycji

[2] C. R. Snyder, S. J. Lopez, *The psychology of forgiveness*, w: M. E. McCullough, Ch. O. Witvliet, *Handbook of positive psychology*, New York 2002, s. 446-458.

[3] Zob. R. D. Enright, C. T. Coyle, *Researching the process model of forgiveness within psychological interventions*, w: E. L. Worthington, *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives*, Philadelphia 1998, s. 139-161.

[4] L. Everett, J. R. Worthington, *Handbook of Forgiveness*, New York 2005.

osobowościowej[5] lub cechy układu społecznego[6]. Jednym z tych narzędzi jest TRIM. Wymiary tej skali dotyczą dwóch uniwersalnych elementów przebaczania w postaci spadku motywacji do unikania sprawcy krzywdy oraz spadku motywacji do zemsty[7].

Inwentarz Interpersonalnej Motywacji Związanej z Przewinieniem (TRIM-12) służy do mierzenia motywacji do przebaczania[8]. Narzędzie to składa się z 12 pozycji testowych, spośród których pięć odnosi się do zemsty, natomiast siedem do unikania jako motywów związanych z percepcją interpersonalnego ataku dokonanego przez daną osobę. Odpowiedzi są udzielane na 5-stopniowej skali Likerta od 1 (zdecydowanie nie zgadzam się) do 5 (zdecydowanie zgadzam się). Wyniki są obliczane poprzez zsumowanie odpowiedzi uzyskanych na dane pytania. Narzędzie to posiada akceptowalną rzetelność mierzoną poprzez stabilność względną (zemsta α - Cronbacha = 0,90; unikanie α - Cronbacha = 0,86-0,94) oraz stabilność bezwzględną za pomocą test-retest (zemsta = 0,53-0,79; unikanie = 0,44-0,86 z 3-9-tygodniowym odroczeniem). Miarę tę charakteryzuje odpowiednia trafność wewnętrzna mierzona przy użyciu analizy czynnikowej, jak również trafność zbieżna i różnicowa badana poprzez korelacje z innymi miarami przebaczania oraz podobnymi konstruktami[9].

Materiał i metoda

Dobór osób badanych

W badaniach wzięło udział 393 studentów fizjoterapii oraz rehabilitacji. Ankiety były rozdawane i wypełniane podczas zajęć. Kobiety stanowiły 84,7%, podczas gdy mężczyzn było 15,3%. Wśród badanych znalazło się 93,1% katolików, 1,3% buddystów oraz 5,6% przedstawicieli innych wyznań poza protestantyzmem, prawosławiem, hinduizmem, islamem, judaizmem i Jehową. Wykształcenie średnie posiadało 91,1%, natomiast wyższe 8,9%. W grupie wiekowej między 20 a 30 rokiem życia znalazło się 81,9 badanych, między 31 a 40 rokiem 11,2% badanych, między 40 a 50 rokiem 4,6% oraz między 50 a 60 rokiem życia 2,3% badanych.

[5] N. Krause, C. Ellison, *Forgiveness by God, forgiveness of others, and psychological well-being in late life*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2005, nr 42, s. 77-93; M. J. Subkoviak, R. D. Enright, C. Wu, E. A. Gassin, S. Freedman, L. M. Olson, I. Sarinopoulos, *Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood*, „Journal of Adolescence", 1995, nr 18, s. 641-655; M. E. McCullough, K. C. Rachal, S. J. Sandage, E. L. Worthington, S. W. Brown, T. L. Hight, *Interpersonal forgiving in close relationships II: Theoretical elaboration and measurement*, „Journal of Personality and Social Psychology", 1998, nr 75, s. 1586-1603.

[6] T. D. Hargrave, J. N. Sells, *The development of a forgiveness scale*, „Journal of Maritaland Family Therapy", 1997, nr 23, s. 41-62.

[7] P. A. Linley, S. Joseph, *Sztuka wybaczania: rozwój programów grupowych i społecznych interwencji*, w: F. D. Fincham, T. B. Kashdan, *Psychologia pozytywna w praktyce*, Warszawa 2007, s. 363-388.

[8] M. E. McCullough, K. C. Rachal, S. J. Sandage, E. L. Worthington, S. W. Brown, T. L. Hight, *Interpersonal forgiving in close relationships II: Theoretical elaboration and measurement*, cyt. wyd., s. 1586-1603.

[9] Tamże.

Procedura

Uczestnicy zostali poinformowani o celu badania. Wszyscy wyrazili zgodę na udział w projekcie. Kwestionariusze były rozdawane przez wykładowcę podczas zajęć.

Narzędzia badawcze

Użyto następujących narzędzi badawczych: poddawana analizie w niniejszym artykule Skala Siły Wiary Religijnej Santa Clara (SCSORF), Skala religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem (RCOPE), Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych (DSES), dwie jednopytaniowe skale dotyczące częstotliwości modlitwy, częstotliwości udziału we mszy świętej, Index Nadziei Herth (HHI), Skala Poczucia Sensu Życia (PIL), Skala Satysfakcji z Życia (SWLS).

Kwestionariusz Siły Wiary Religijnej Santa Klara (SCSORF) składa się z 10 pytań dotyczących przekonań religijnych, które są niezależne od prezentowanego przez badanych wyznania religijnego. Analiza czynnikowa przeprowadzona metodą głównych składowych potwierdziła, iż użyte w nim pytania wchodzą w skład jednego wymiaru, który można określić jako siła przekonań religijnych[10]. Rzetelność skali wynosi α = 0,94-0,96[11]. Zgodnie z otrzymanymi rezultatami zrealizowanymi wśród studentów z Polski oraz Anonimowych Alkoholików z tego kraju kwestionariusz posiada zadowalające właściwości psychometryczne. Wśród Anonimowych Alkoholików rzetelność skali wyniosła α = 0,95, natomiast wśród studentów α = 0,94.

Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych składa się z 16 pytań. Osoba badana udziela odpowiedzi na 6-stopniowej skali od 1 – nigdy lub prawie nigdy, do 6 – wiele razy w ciągu dnia. Im większą liczbę punktów uzyskuje, z tym większym stopniem duchowości mamy do czynienia. Narzędzie to prezentuje zadowalające właściwości psychometryczne. Jej rzetelność w zależności od populacji plasuje się w granicach α = 0,86-0,95[12]. Narzędzie to okazało się rzetelną oraz trafną miarą sfery religijno-duchowej w odniesieniu do studentów z Polski oraz Anonimowych Alkoholików. Dla obu tych populacji rzetelność tej skali wyniosła α = 0,96[13].

---

[10] Ch. A. Lewis, M. Shevlin, C. McGuckin, M. Navratil, *The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire: confirmatory factor analysis*, „Pastoral Psychology", 2001, nr 49, s. 379-384; M. Wnuk, *Właściwości psychometryczne Kwestionariusza Siły Wiary Religijnej dla populacji Anonimowych Alkoholików oraz studentów*, „Problemy Higieny i Epidemiologii", 2009, nr 90, s. 588-594.

[11] T. G. Plante, M. T. Boccaccini, *Reliability and Validity of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, „Pastoral Psychology", 1997, nr 45, s. 429-437; M. Wnuk, *Właściwości psychometryczne Kwestionariusza Siły Wiary Religijnej dla populacji Anonimowych Alkoholików oraz studentów*, cyt. wyd., 588-594.

[12] F. Loustalot, S. B. Wyatt, B. Boss, W. May, T. McDyess, *Psychometric examination of the Daily Spiritual Experiences Scale*, „Journal of Cultural Diversity", 2006, nr 13, s. 162-167.

[13] M. Wnuk, *Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych jako wiarygodne i rzetelne narzędzie do mierzenia aktywności sfery duchowej*, „Przegląd Religioznawczy", 2009, nr 234, s. 89-106.

Skala religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem (RCOPE) składa się z 14 pytań. Połowa z nich odnosi się do korzystania z pozytywnych, religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem, podczas gdy druga połowa pytań dotyczy negatywnych religijnych form zmagania się z sytuacjami stresowymi. Na każde z nich osoba badana odpowiada na 4-stopniowej skali w zależności od tego w jakim stopniu zgadza się lub nie z danym stwierdzeniem. Rzetelność skali w zależności od badanej populacji wynosi α = 0,78-0,94[14]. W realizowanych badaniach ze względu na lepsze właściwości psychometryczne zastosowano tylko tę część pytań, które odnoszą się do pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem.

Na skali częstotliwości pobytu na mszy świętej badani zaznaczali, jak często uczestniczą we mszy świętej, mając do wyboru pięć możliwości: nigdy z wyjątkiem chrztów, ślubów i pogrzebów, kilka razy w roku, raz w ciągu miesiąca lub dwóch, dwa lub trzy razy w miesiącu, raz w tygodniu lub częściej.

Skala częstotliwości modlitwy zawierała następujące odpowiedzi: nigdy, czasami, raz w miesiącu, raz w tygodniu, codziennie.

Index Nadziei Herth (HHI) jest skalą wykorzystywaną do pomiaru nadziei. Osoby badane udzielają odpowiedzi na 12 pytań, od – zdecydowanie zgadzam się 4 do zdecydowanie nie zgadzam się 1. Skala ta posiada zadowalające właściwości psychometryczne. Rzetelność skali w odniesieniu do populacji osób chorych wyniosła α = 0,97. Rzetelność badana metodą test – retest wyniosła 0,91[15].

Skala Sensu Życia składa się z dwudziestu pozycji dotyczących potrzeby sensu życia. Na każde z pytań respondent odpowiada, mając za zadanie zakreślenie pola mieszczącego się na kontinuum pomiędzy 1 a 7, gdzie 7 oznacza maksymalne nasilenie odczucia związanego z sensem życia, natomiast 1 – najmniejsze. Wyniki oblicza się poprzez zsumowanie odpowiedzi na wszystkie pytania. Im wyższy wynik, tym silniejsze zaspokojenie potrzeby sensu życia, im niższy, tym większa frustracja egzystencjalna. Zakres możliwych do uzyskania wyników mieści się w zbiorze pomiędzy 20 a 140 punktami. Rzetelność tego narzędzia wyniosła 0,90[16]. Dla polskiej wersji skali, przy użyciu metody test-retest w odstępie pół roku, uzyskano rzetelność od 0, 64 do 0, 70, w zależności od badanej populacji[17].

Skala Satysfakcji z Życia (SWLS) jest powszechnie używanym narzędziem do mierzenia dobrostanu psychicznego na podstawie operacjonalizacji satysfakcji z życia jako świadomej poznawczej oceny życia, podczas której jednostka dokonuje porównania wa-

[14] K. I. Pargament, H. G. Koenig, L. M. Perez, *The many methods of religious coping: development and initial validation of RCOPE*, „Journal of Clinical Psychology", 2000, nr 56, s. 519-543.

[15] K. Herth, *Abbraviated instrument to measure hope: development and psychometric evaluation*, „Journal of Advanced Nursing", 1992, nr 17, s. 1251-1259.

[16] J. C. Crumbaugh, L. T. Maholic, *An experimental study an existentialism, the psychometric approach to Frank's concept of noogenic neurosis*, „Journal of Clinical Psychology", 1964, nr 20, s. 200-207.

[17] S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993.

runków swojego życia z narzuconymi sobie standardami[18]. Miara ta zawiera 5 stwierdzeń, na które osoba badana udziela odpowiedzi na 7-stopniowej skali. Im większa liczba punktów, tym większa satysfakcja z życia osoby badanej. Skala ta posiada zadowalające właściwości psychometryczne. Jej rzetelność mierzona metodą test-retest wyniosła 0,83 po dwutygodniowym ponownym badaniu, 0,84 po miesięcznym, natomiast od 0,64 do 0,82 po dwumiesięcznym[19]. Jej jednoczynnikowy charakter został potwierdzony w kilku projektach badawczych[20].

Wyniki

Do obliczeń wykorzystano wersję 12 pakietu statystycznego SPSS. Do badania trafności wewnętrznej użyto analizy czynnikowej, natomiast do weryfikacji trafności różnicowej zastosowano współczynnik korelacji parami. Wyniki współczynników korelacji parami zostały przedstawione w tabeli 1.

Tabela 1. Wartości współczynników korelacji pomiędzy przebaczaniem a pozostałymi zmiennymi (n = 393)

	1	2	3
1. Przebaczanie			
2. Brak motywacji do zemsty	0,73**		
3. Brak motywacji do unikania sprawcy krzywdy	0,91**	0,38**	
4. Siła wiary religijnej	0,35**	0,34**	0,22**
5. Częstotliwość pobytu na mszy świętej	0,22	0,31**	0,07
6. Częstotliwość modlitwy	0,45**	0,45**	0,35**
7. Przeżycia duchowe	0,34**	0,33**	0,22**
8. Pozytywny religijny coping	0,28*	0,18**	0,12*
9. Nadzieja	0,19	0,17**	0,18**
10. Poczucie sensu życia	0,24*	0,23**	0,24**
11. Satysfakcja z życia	0,07	0,03	0,24**
12. Wiek	0,05	0,05	0,09

** Korelacja jest istotna na poziomie 0,01

* Korelacja jest istotna na poziomie 0,05

[18] E. Diener, R. A. Emmons, R. J. Larsen, S. Griffin, *The Satisfaction with Life Scale*, „Journal of Personality Assessment", 1995, nr 49, s. 71-75.

[19] W. Pavot, E. Diener, *Review of the satisfaction with life scale*, „Psychological Assessment", 1993, nr 5, s. 164-172.

[20] C. A. Lewis, M. E. Shevlin, B. P. Bunting, S. Joseph, *Confirmatory factor analysis of the satisfaction with life scale: replication and methodological refinement*, „Perceptual and Motor Skills", 1995, nr 80, s. 304-306; zob. M. E. Shevlin, P. B. Bunting, *Confirmatory factor analysis of the satisfaction with life scale*, „Perceptual and Motor Skills", 1994, nr 79, s. 1316-1318; W. Pavot, E. Diener, C. R. Colvin, E. Sandvik, *Further validation of the Satisfaction evidence for the cross--method convergence of well-being*, „Social Indicators Research", 1991, nr 28, s. 1-20.

Rzetelność

Rzetelność narzędzia obliczano za pomocą współczynnika α-Cronbacha. Rzetelność wymiaru motywacja do zemsty wyniosła α - Cronbacha = 0,82, natomiast wymiaru motywacja do unikania α - Cronbacha = 0,91. Rzetelność obu podskal wyniosła α – Cronbacha = 0,88.

Trafność różnicowa

Skłonność do przebaczania korelowała silnie ze spadkiem motywacji do zemsty, unikaniem sprawcy krzywdy, była umiarkowanie związana z częstotliwością modlitwy, przeżyciami duchowymi, jak również siłą wiary religijnej oraz słabo związana z poczuciem sensu życia i pozytywnym religijnym copingiem.

Nie stwierdzono związków pomiędzy skłonnością do przebaczania a częstotliwością pobytu na mszy świętej, nadzieją, satysfakcją z życia i wiekiem.

Spadek motywacji do unikania sprawcy krzywdy nie korelował z częstotliwością pobytu na mszy świętej oraz wiekiem. Spadek motywacji do unikania sprawcy krzywdy był słabo związany z siłą wiary religijnej, pozytywnymi religijnymi sposobami radzenia sobie ze stresem, przeżyciami duchowymi, nadzieją, poczuciem sensu życia i satysfakcją z życia oraz umiarkowanie skorelowany z częstotliwością modlitwy. Nie zanotowano zależności pomiędzy spadkiem motywacji do zemsty a satysfakcją z życia oraz wiekiem. Zanotowano słabe zależności pomiędzy spadkiem motywacji do zemsty a pozytywnym religijnym copingiem, nadzieją, poczuciem sensu życia oraz wdzięcznością. Zmniejszenie motywacji do rewanżu było umiarkowanie związane z siłą wiary religijnej, częstotliwością pobytu na mszy świętej, częstotliwością modlitwy oraz przeżyciami duchowymi.

Rezultat motywacji do przebaczania kobiet nie różnił się statystycznie od wyniku otrzymanego wśród mężczyzn $t = 0.18$, $p = 0.851$, podobnie jak w przypadku motywacji do unikania sprawcy krzywdy $t = 0.52$, $p = 0.599$. Kobiety ($M = 18,13$) okazały się posiadać mniejszą motywację do zemsty w stosunku do mężczyzn ($M = 16,08$), $t = 2.59$, $p = 0.001$. Wykształcenie nie różnicowało badanej grupy studentów pod względem skłonności do przebaczania $t = 0.08$, $p = 0.933$ oraz motywacji do zemsty $t = 1.01$, $p = 0.312$. Studenci z wyższym wykształceniem ($M = 14,74$) deklarowali większą chęć zemsty w stosunku do osób ze średnim wykształceniem ($M = 17,42$), $t = 2.28$, $p = 0.002$.

Trafność wewnętrzna

Trafność wewnętrzną obliczano metodą głównych składowych. Test adekwatności doboru próby Kaisera-Mayera-Olkina, wskazujący możliwą proporcję całkowitej wariancji wyjaśnionej, przyjął wartość 0,820. Oznaczało to, że dobór próby był zadowalający. Test

sferyczności Bartletta, będący wyznacznikiem skorelowania poszczególnych pozycji testowych, dowiódł odpowiedniość doboru próby (przybliżone chi-kwadrat 489,888; df = 66; p < 0,01). Przeprowadzona analiza czynnikowa metodą głównych składowych potwierdziła, że Inwentarz Interpersonalnej Motywacji Związanej z (TRIM-12) jest dwuczynnikowym narzędziem. Oba czynniki wyjaśniały 63,59% wariancji tej miary, co jest wartością zadowalającą. Pierwszy z nich wyjaśniał 44,48% wariancji kwestionariusza, drugi natomiast 19,12%.

Tabela 2. Macierz czynników

	Studenci	
Pozycje testowe	Czynnik 1 motywacja do unikania	Czynnik 2 motywacja do zemsty
1	0,29	0,56
2	0,81	-0,16
3	0,43	0,62
4	0,74	-0,10
5	0,64	-0,42
6	0,57	0,60
7	0,77	-0,08
8	0,77	-0,42
9	0,46	0,68
10	0,77	-0,31
11	0,53	0,61
12	0,77	-0,41

Źródło: badania własne.

Dyskusja

Przeprowadzone badania dotyczyły oceny psychometrycznych właściwości Inwentarza Interpersonalnej Motywacji Związanej z Przewinieniem (TRIM-12). Otrzymane rezultaty potwierdziły dobrą trafność wewnętrzną oraz rzetelność tego narzędzia. Tak samo jak w dotychczasowych badaniach potwierdzono dwuczynnikowy charakter tej miary[21]. Poszczególne pozycje kwestionariusza, będące wskaźnikiem czynnika – motywacja do unikania sprawcy krzywdy – korelowały z nim w zakresie od 0,64 do 0,81. W przypadku czynnika – motywacja do zemsty – wartość korelacji jego poszczególnych pozycji a nim samym wyniosła od 0,54 do 0,68, co oznaczało, że w obu przypadkach każde ze zastosowanych stwierdzeń jest dobrym wskaźnikiem wyróżnionych składowych przebaczania.

Potwierdzono trafność różnicową tego narzędzia. Oba elementy przebaczania korelowały słabo z innymi zmiennymi egzystencjalnymi, takimi jak: nadzieja i sens życia. Tyl-

[21] M. E. McCullough, K. C. Rachal, S. J. Sandage, E. L. Worthington, S. W. Brown, T. L. Hight, *Interpersonal forgiving in close relationships II: Theoretical elaboration and measurement*, cyt. wyd., s. 1586-1603.

ko jeden z nich w postaci motywacji do zemsty był związany z satysfakcją z życia, podczas gdy motywacja do unikania sprawcy krzywdy nie była skorelowana z tym wskaźnikiem dobrostanu. Również siła związków pomiędzy przebaczaniem i jego poszczególnymi elementami a zmiennymi religijno-duchowymi była w większości przypadków słaba albo co najwyżej umiarkowana.

Okazało się, że studentki nie różnią się od studentów motywacją do unikania sprawcy krzywdy, podczas gdy ich motywacja do zemsty jest większa niż w przypadku tych drugich. Wiek okazał się nie mieć związku z motywacją do przebaczania, natomiast wykształcenie było związane z unikaniem sprawcy krzywdy. Okazało się, że osoby ze średnim wykształceniem mają większą skłonność do unikania sprawcy krzywdy w stosunku do osób z wyższym wykształceniem.

Zbieżność z innymi miarami przebaczania nie była badana ze względu na różnice w operacjonalizacji pojęcia przebaczania i różne narzędzia powstałe na tej podstawie.

Przeprowadzone badania potwierdziły wartość Inwentarza Interpersonalnej Motywacji Związanej z Przewinieniem (TRIM-12) jako rzetelnej i wiarygodnej miary, która może być z powodzeniem stosowana wśród studentów z Polski. Potwierdzono jego zadowalającą rzetelność, trafność wewnętrzną i różnicową.

Marcin Wnuk – MEASURING FORGIVENESS AMONG STUDENTS FROM POLAND. A PSYCHOMETRIC EVALUATION OF THE TRANSGRESSION-RELATED INTERPERSONAL MOTIVATIONS INVENTORY (TRIM-12)

The presented study assesses the psychometric effectiveness of the Transgression-related Interpersonal Motivations Inventory (TRIM-12). This comprises of 12 itemised questions designed to measure two aspects of forgiveness: motivation to avoid Transgressor and motivation to revenge. Subjects were 393 from students from Poland. The TRIM-12 was found to be highly reliable when evaluated by the α-Cronbach procedure as well as having an internal consistency; exhibiting divergent validities. Factor analysis statistically confirmed the two dimensional structure of the TRIM-12. The presented outcomes thus provide further evidence that the aforementioned questionnaire is indeed psychometrically sound, and is therefore recommended for use by researchers studying the construct of forgiveness.

Komunikat

Zarząd Polskiego Towarzystwa Religioznawczego na wyjazdowym posiedzeniu w Poznaniu w dniu 9 listopada 2012 roku podjął uchwałę w sprawie organizacji IV Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego, który odbędzie się w czerwcu 2015 roku w Gdyni w Akademii Marynarki Wojennej. Na Przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego Zarząd PTR powołał prof. AMW dr. hab. Jerzego KOJKOŁA.

Temat Kongresu zostanie opublikowany w „Przeglądzie Religioznawczym" po zatwierdzeniu przez Radę Programową.

Poznań 9 listopada 2013 r. Zarząd PTR

Spis treści

Natalia Stala – Droga do poznania w jodze Patańdżalego 3
Andrzej Wójtowicz – Ascetyczny moment w strukturze liturgii. Radykalizacja gestu moralnego w religijności rytualnej 17
Rafał Zawisza – O pożytkach z bycia sierotą. Hansa Blumenberga praca nad mitem boskości 33
Maciej Potz – Teologia teokracji. Religijna legitymizacja władzy u amerykańskich purytanów i mormonów 51
Radosław Kazibut – Cnotliwy Chrześcijanin czy Sceptyczny Chemik? Robert Boyle wobec dylematu: wyznaniowość a naukowość 69
Stanisław Musiał – Miejsce muzułmanów w państwie francuskim od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku 83
Adam Rosiński – Akustyka wnętrz sakralnych a wrażenie przestrzenności pomieszczenia ... 99
Anna Peck – Od eugeniki do fundamentalizmu: geneza transformacji polityki i religii na przykładzie Lynchburgu 109
Marek Jeżowski – Duchowość w czasach kryzysu bez ascezy i wysiłku, bez zdobywania cnót i eliminowania wad? Jakie powinny być wskaźniki duchowości w badaniach socjologicznych? 123
Elżbieta Firlit – Erozja wspólnotowego wymiaru religijności katolików w Polsce 133
Wioletta Szymczak – Funkcjonalne i dysfunkcjonalne aspekty przynależności do organizacji religijnych 147
Joanna Włodarczyk – *Sacrum* i *profanum*: miejsce religii w przestrzeni publicznej. Analiza dyskursu na temat obecności krzyża w szkołach 161
Radosław Tyrała – Konwersja na niewiarę w polskiej rzeczywistości. Uwarunkowania, przebieg, konsekwencje 175
Barbara Ober-Domagalska – Socjalizacja a wychowanie (nie)religijne dzieci w rodzinach ateistycznych i agnostycznych 189
Stella Grotowska – Religijny trzeci sektor w społeczności lokalnej na przykładzie organizacji z Wrocławia i Dolnego Śląska 205
Małgorzata Tomkiewicz – Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych a zakres ich autonomii w zarządzaniu majątkiem na *forum externum* w Polsce 215
Marcin Wnuk – Pomiar przebaczania wśród studentów. Psychometryczna ewaluacja Inwentarza Interpersonalnej Motywacji Związanej z Przewinieniem (TRIM-12) 229

KRONIKA

Z. S. – Komunikat 239

Contents

Natalia Stala – The path to cognition in the Patanjali Yoga 3
Andrzej Wójtowicz – The ascetic moment in the structure of liturgy. Radicalization of a moral gesture in ritual religiosity 17
Rafał Zawisza – On the uses of being an orphan. Hans Blumenberg's work on the myth of divinity 33
Maciej Potz – The theology of theocracy. Religious legitimation of power among American Puritans and Mormons 51
Radosław Kazibut – Christian Virtuoso or Skeptical Chemist. Robert Boyle and the Dilemma of Confession or Science 69
Stanisław Musiał – The place of Muslims in the French state starting from the half of the 1970's. 83
Adam Rosiński – Acoustics of sacred interiors and the impression of spatial character of the room 99
Anna Peck – From eugenics to fundamentalism: the genesis of the transformation of politics and religion in a case of Lynchburg, Virginia 109
Marek Jeżowski – Spirituality in the times if crisis without asceticism and effort, without gaining virtues and eliminating imperfections? What indicators of spirituality should be the in sociological research? 123
Elżbieta Firlit – Erosion of the community dimension of Polish Catholics' religiosity 133
Wioletta Szymczak – Functional and Dysfunctional Aspects of Belonging to a Religious Organization 147
Joanna Włodarczyk – The Sacred and the Profane: The Place of Religion in Public Space. Discourse Analysis of the Problem of Crosses in Schools 161
Radosław Tyrała – Conversion into nonfaith in the Polish reality. Conditions, existence, and consequences 175
Barbara Ober-Domagalska – Socialization and the (non)religious upbringing of children in atheistic and agnostic families 189
Stella Grotowska – Religious Third Sector in the Local Community on the Example of Wrocław and Lower Silesia Organisations 205
Małgorzata Tomkiewicz – The principle of equality of churches and religious denominations, and the extent of their autonomies in wealth management in *forum externum* in Poland 215
Marcin Wnuk – Measuring forgiveness among students from Poland. A psychometric evaluation of the Transgression-related Interpersonal Motivations Inventory (TRIM-12) 229

CHRONICLE

Z. S. – Bulletin 239