

Przegląd
Religioznawczy
THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

3/253
2014

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitety Redakcyjny

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

Adiustacja i skład – Agnieszka Jankowska

ISSN 1230-4379

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

ANDRZEJ WÓJTOWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Pielgrzymki religijne – ruch alternatyw kulturowych

Typologia zagadnienia.

Oblicze, trwoga, fundamentalna niewspółmierność bezpośredniej komunikacji z *Sacrum*

Jeśli na początku jest wygnanie, jak u źródeł religii w licznych jej mitach, powrót do siebie zapowiada odkupieńczą wędrówkę. „Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki. Dlatego Jahwe Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę rolę, z której został wzięty. Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia”¹. W niekończących się narracjach religie dokumentują drogi odkupieńcze, pielgrzymowanie ku pierwotnej mocy bytu, ku miejscu i koncentracji jej objawień, ku epifanii, drogi do drzewa życia. „Odkupić” oznacza tyle, co ‘uzgodnić los z przeznaczeniem, odkrywać los w niepewności jego transformacji’.

Pielgrzymka religijna podejmuje wyzwania struktury przeznaczenia. Abraham wędruje z Ur w stronę przeznaczeń. W religiach słowo jest wydarzeniem. Na początku mitu abrahamicznego jest wydarzenie słowa. Słowo skierowane do Abrahama jest objawieniem, głosem *Sacrum*. Jego skuteczność, nieodwoływane działanie gwarantuje epifania. Mojżesz idzie wyłącznie na głos Boga. Eliasz najpierw wysłuchuje, potem podróżuje. Pielgrzymka jest itinerarium jej przekształcanego bohatera, a w opowieści – dyskursem jej warunków możliwości. Ulises, Perseusz, Eneasze czy Mojżesz urzeczywistniają wzorzec niezbędnego w każdej radykalnej transformacji rytu przejścia (fr. *rite de passage*). Joseph Campbell, śladem Arnolda van Gennepa i Victora Turnera, dostrzega w tym wzorcu elementarny model religii, w którym separacja (oddzielenie), inicjacja (przekroczenie progu, faza liminalna) i powrót

¹ Rdz 3,22-24.

(reintegracja, agregacja znaczeń) jako jego składniki odtwarzane są nieustannie². Towarzyszy mu mit, bez którego ryt przejścia jest niemy. Mit działa z ciągle potwierdzaną obustronnie obecnością Boga. Obustronnie, czyli w relacji człowieka z Bogiem. Relacja wymaga mowy. Gdy jest zawieszona, choćby opóźniona, roszczenie zgłasza suwerenność wyboru, wybieranie cielca, reprezentację katastrofy. „A gdy lud widział, że Mojżesz opóźnił swój powrót z góry, zebrał się przed Aaronem i powiedział do niego: »Uczyni nam boga, który by szedł przed nami (...)«”³. Nieobecność Boga, nieczynność jego mowy jest katastrofą.

Wielka modlitwa i wielka zdrada Salomona. Topos monoteistyczny

Nieobecność poprzez zdradę zapowiada ruinę. Po wielkiej modlitwie Salomona na otwarcie świątyni w Jerozolimie w 959 roku p.n.e. Jahwe przyrzeka mu błogosławieństwo. Pojawia się jego antyteza, bo „jeżeli zupełnie odwrócić się ode mnie wy i wasi synowie i nie będziecie przestrzegali moich nakazów i praw, które wam dałem, oraz zechcecie pójść i służyć innym bogom i kłaniać się im, to wytepę Izraela z powierzchni ziemi, którą im dałem, a świątynię, którą poświęciłem ku mojej czci, odtrącę od siebie. Izrael zaś będzie przedmiotem przypowieści i pośmiewiska u wszystkich narodów, a świątynia ta będzie zrujnowana”⁴. Salomon dopuszcza się zdrady. Niewierność wobec Jahwe jest odstępstwem skutkującym rozpadem państwa. „Kiedy Salomon zestarzał się, żony [siedemset żon królowych i trzysta nałożnic (3 Krl 11,3) – *dop. A. W.*] zwróciły jego serce ku bogom obcym i wskutek tego nie wytrwał w pokoju ze swoim Bogiem, Jahwe, jak Dawid, jego ojciec. Zaczął bowiem czcić Asztartę, boginie Sydończyków, oraz Molocha, bożka Ammonitów. Salomon więc dopuścił się tego, co dla Jahwe jest wstrętne, i nie dochował wierności wobec Jahwe, jak Dawid, jego ojciec. Salomon zbudował również posąg Kemoszowi, bożkowi moabskiemu, na górze w pobliżu Jerozolimy, oraz Molochowi, bożkowi Ammonitów. Tak samo uczynił swoim żonom, palącym kadzidła i składającym ofiary swoim bogom”⁵. Salomon utracił zdolność mowy religijnej, jej rozumienia i przestrzegania. W centrum postawił siebie samego, hedonizm, swe żony palące kadzidła.

Mowa religijna jest relacją, poprzez którą dokonuje się rzeczywista komunikacja z *Sacrum*. Poza mową nie ma religii ani jej rozumienia. W religiach objawio-

² J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, A. Jankowski (tłum.), Poznań 1997, s. 34 (tyt. oryg. *The Hero with a Thousand Faces*).

³ Wj 32,1.

⁴ 3 Krl 9,6-9. Por. 2 Krn 7,19-22.

⁵ 3 Krl 11,4-8.

nych objawienie mówi o istocie Boga⁶, o tym, czym jest i jak się sytuuje w relacji do świata i człowieka. Mowa religijna jest *sui generis* relacją. Nie zajmuje pozycji pierwszorzędnej w komunikacji. Jest warunkiem wszystkiego, co pierwszorzędne w religijności. Mowa religijna nie polega na wymianie informacji, przekazie słów, lecz na wypełnianiu relacji religijnej w jej становieniu. Jest obustronnym odkrywaniem stron relacji w radykalnej ich wzajemnie inności. Jest wymianą poznania surowym okiem, niezanieczyszczonym widzeniem. Spojrzenie surowego oka nie dopuszcza iluzji. Jest krytyką siebie samego. Nie zna oczywistości. Wie, że oczywistość, szczególnie jej swojskość i pewność, jest źródłem pogardy wobec tego, co zasadniczo inne.

Salomon z wielkiej modlitwy definiuje problem władzy, ujmując go w kategorii mądrości i sprawiedliwości. Salomon z wielkiej zdrady definiuje problem władzy w terminach hedonizmu, zadowolenia immanencją, zaniku zdolności całościującego oglądu wspólnoty, której jest gwarantem. Partykularyzm hedonistyczny Salomona degraduje wspólnotę, ale oferuje jej uporządkowanie, strukturę. Uniemożliwia jej krytykę siebie samej, spojrzenia surowym okiem, ale wyposaża w złudzenie oczywistości. Wspólnota ceniąca sobie oczywistości żyje w cieniu jej pogardy. Eskalujące pragnienia narcystyczne Salomona kontaminują jego mądrość szpetotą trywialnych potrzeb, nie dlatego, że były nic nie warte, a dlatego, że wzięły górę nad potrzebami wspólnoty z Bogiem, warunku religijnej świadomości, jeśli w jej strukturze pojawia się rozwinięcie w stronę swego monoteistycznego, z istoty zazdrośnego przedmiotu. Gdy to nie zachodzi, świadomość religijna zwykle tłumaczy swe nierozwinięcia interpretacją historycznej nędzy swego bohatera, zniesieniem różnic kulturowych, które bez rewanzu i bez rytu oczyszczenia już się nie obejdą. Salomon jest bohaterem nie do zniesienia bez swego upadku. To nie kaprysy królewskie czynią zeń powód niszczycielskiego dla wspólnoty (zwłaszcza narodowej) działania, lecz sama społeczna natura władzy, jej hierarchiczne wymaganie strukturalne domagające się hołdu, przywileju zbytku, bezgranicznego uznania w kulturze. Jego sukces, gwarantujący mu akceptację i wyniesienie do roli głównej w dziejach wspólnoty, jest zbyt monotonnym boskim wsparciem. Upadek zaś odsłania ograniczenie społecznego wsparcia i w nim dostrzega swe własne możliwości, nieszczęsne z konieczności uwikłania, ekstrawagancje niedające się oddzielić od dowolnego jej losu.

Salomon jest olbrzymem we wszystkim, czym się staje i czego się ima; upadłym bohaterem, przesadnie wielkim również w swym upadku. Upada, by jego dzieje znalazły się na poziomie dostępnym mitologii operującej opowieściami o ludzkich warunkach usprawiedliwiających niedostępność boskich wymagań.

⁶ Zob. S. Pecaric, *Wstęp. Mowa na pustyni*, w: *Tora Pardes Lauder. Bemidbar – Księga Liczb*, S. Pecaric (tłum.), S. Pecaric, L. Koška (red.), Kraków 2005, s. IX.

Jeśli Salomon zawodzi, kto pozostanie wierny? Niewierność religijna jako nierozwinięcie świadomości religijnej jawi się nieustannie w sytuacjach zaprzeczenia jej początkowym warunkom, więc banalnie zdradza swe ideały. Rozkoszna swawola plądrująca uciechy władzy sprowadza ją – może nie aż po wolteriańsku do szaleństwa, lecz podobnie – do manii narcystycznej. Narcyz u władzy hegemonizuje siebie i skazuje swe otoczenie na pochlebstwa, których służalcza natura zamyka drogę przestrogom i poprawie. Zostaje upadek, którego oswojenie daje geniusz kultury, *Pieśń nad Pieśniami*, tęsknota za ideałem miłości i powodzenia, którym Salomon świadczyć może już tylko jako domniemany jej autor, natchniony goryczą babilońskiej niewoli.

Salomon jest figurą kultury, która tłumaczy religię jako swą część. Kultura jako usprawiedliwienie religii dowodzi, że jej podstawowa idea komunikacji z Bogiem jest nieusuwalnie nierealna faktycznie, dopóki jest jakąkolwiek upośredniczoną strukturą społeczną. Kultura jako źródło satysfakcji uznaje upadek za swoją inspirację. Jest tedy postulatem, który bez klęski obejść się nie może. Trzeba interwencji samego Boga jak w chrześcijaństwie lub objawienia islamistycznego redukującego formy pośrednictwa do norm minimalizujących organizacje zbiorowe, lub też form politeistycznych, by wyjść z paradoksu struktury i religii. Interwencje boskie, objawienia islamistyczne czy historyczny politeizm nie rozwiązują – rzecz prosta – paradoksu struktury i religii. Umożliwiają mu jednak nazwanie, kwalifikację symboliczną, dyskurs wcielony do samej tej relacji, instytucjonalizację, zdolność adaptacyjną, nowe strukturalizacje, kulturę osławiającą z ciągłymi w religii aporiami, alternatywy kulturowe.

Salomon jako fikcja kultury jest skrajną formą usprawiedliwienia klęski, niewoli, której dał podstawy jako reprezentant struktury. Język biblijny zna termin odwróconego oblicza. Człowiek Nieprawy (hebr. *Rasza*), przeciwstawiony Sprawiedliwemu (hebr. *Sadiq*), jest osobą odwróconego oblicza. Człowiek Nieprawy mówi: „Zapomniał Bóg, odwrócił swoje oblicze, już nie wejrzy nigdy”⁷. Salomon zapomina mowę religijną, to znaczy jest osobą odwróconego oblicza. Odwraca się od przymierza z Jahwe, Bogiem Izraela. Staje się sobie obcy. Staje się pielgrzymem (łac. *peregrinus* ‘obcy’). „Jahwe więc rozgniewał się na Salomona za to, że przestał miłować Jahwe, Boga izraelskiego. Dwukrotnie mu się ukazał i zabraniał mu czcić cudzych bogów, ale on nie zastosował się do tego, co Jahwe mu nakazał”⁸. Salomon w czci politeistycznej zachowuje się jak człowiek Nieprawy, nie zaś jak Sprawiedliwy. Sprawiedliwy, czyli „Sadiq, to ten, który wybrał drogę życia. Jego ziemskie pielgrzymowanie odbywa się przed »obliczem Boga«”⁹. Oblicze Boga jest ośrodkiem pielgrzymki, centrum wyznaczającym granice jej terytorium, mocą

⁷ Ps 10,11.

⁸ 3 Krl 11,9-11.

⁹ J. Sadzik, *O Psalmach*, w: *Księga Psalmów*, Cz. Miłosz (tłum.), J. Sadzik (wst.), Kraków 1998, s. 19.

aktywizującą władzę, reguły jej sprawowania. „Pieśniami stały się dla mnie ustawy Twoje w domu pielgrzymowania mego”¹⁰ – powiada psalmista.

Świadomość religijna biblijnego typu żywi się nieustannie pragnieniem spotkania z Bożym obliczem. Odwrócone oblicze Salomona jest jej zdradą. Zdrada wymaga odkupienia, ofiary. Salomon jej nie złoży. „Spoczął Salomon przy swoich przodkach i został pochowany w Mieście Dawida, swego ojca”¹¹. Ofiarę trzeba rozumieć tak jak Victor Turner¹². Jest to coś odniesionego do rzeczy, relacji czy pojęcia jakiegoś wyłączenia, daru wymiany, użycia hołdowniczego, utraty z powodu jakiegoś gwałtu, prześlągania, skruchy, pokuty, uległości, oczyszczenia, wspólnoty, w szczególności symbolicznego ojcobójstwa (Edyp) czy synobójstwa (Izaak). Ofiara inauguruje bądź przywraca relację ludzkiego z boskim. Jest procesem, mediacją w sprawach fundamentalnie zakłóconych relacji, zrytualizowaną przemocą niezbędną w rekonstrukcji społecznego świata w jego źródłowych, pierwotnych postaciach.

Paradygmatem takiej akcji jest opowieść z *Genesis* 22 o próbie Abrahama i ocaleniu Izaaka na górze Moria, tej samej, na której Salomon buduje świątynię. Z tej struktury zastępczej ofiary pochodzi główny problem cyklu ofiarniczego w relacjach bosko-ludzkich, czyli Akedah, o nieprzerwanej ciągłości w dziejach kultury, „ciągłości literackiej i intelektualnej tradycji od czasów biblijnych do współczesności” – jak wykazał Shalom Spiegel¹³. Akedah [hebr. אֶקֶדָה אֶיִזָּחָק, *Akedát Yitzhák*, znane także jako ‘związanie’, hebr. אֶקֶדָה אֶיִזָּחָק] lub Aqedah jest źródłowym rytmem dla wszystkich form ofiarniczych judaizmu i chrześcijaństwa. Jeśli Salomon stoi u początków świątyni na górze Moria, jego zdrada nie jest tylko zuchwalstwem władzy. Owszem, ustanawia pewien wzór zerwania więzi społecznych, więc produkuje nieuchronne zadośćuczynienie w miejscu ich centrum, a gdy jego zabraknie, po ostatecznym zburzeniu świątyni przez Tytusa w 70 roku, zapowiada wyczerpanie się potencjału Akadeh, zapowiada kryzys ofiarniczy w takim sensie, w jakim rozumie go René Girard, oznaczającym „utratę zdolności oczyszczających i zanik wszelkich różnic kulturowych”¹⁴.

Temat tej opowieści konstytuuje topos monoteistyczny, ideę utraty tożsamości, gdy są zachwiane, zanieczyszczone pierwotne relacje religijne. Transcendencja Boga w strukturze monoteizmu nie znosi konkurencji. Pluralizm panteoniczny jest jej zaprzeczeniem. Ustanawia terytoria kultury, które już nie są warte pielgrzymki, ponieważ w ich granicach nie ma domu Boga. Topos natrafia na nieustanne paradoksy. Mówi, że dom Boga jako miejsce pielgrzymowania jest rzeczywistym

¹⁰ Ps 119,54; w redakcji *Biblii Tysiąclecia*, zachowującej różnice z redakcji *Biblii hebrajskiej* – Ps 118 [119].

¹¹ 3 Krl 11,43.

¹² V. Turner, *Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonment?*, „History of Religion”, 1977, vol. 16, no. 3, s. 189–215.

¹³ S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command of Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice. The Akedah*, J. Goldin (tłum.), New York 1967, s. xxii.

¹⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, M. i J. Plecińscy (tłum.), Poznań 1993, s. 129.

ośrodkiem jego obecności, gdy jest on transcendentny, czyli znajduje się w miejscu doskonale pustym, jak „święte świętych” w świątyni Salomona.

W religiach objawionych Bóg jest radykalnie transcendentny, to znaczy dostępny tylko jako radykalnie inny. Religie monoteistyczne nie znoszą ani nie ograniczają transcendencji Boga. Emmanuel Lévinas (1906–1995) podjął zagadnienie inności w terminach zasadniczej transcendencji Boga i człowieka. Pytanie o Boga należy do podstawowego zagadnienia transcendencji, jest treścią dwóch dzieł E. Lévinasa: *Inaczej niż być lub ponad istotą* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)¹⁵ z 1974 roku i *O Bogu, który nawiedza myśl* (*De Dieu qui vient à l'idée*) z 1982 roku¹⁶. Transcendencja ujawnia się w twarzy drugiego. Oblicze Boga jest dostępne tylko w jego transcendencji jako radykalnie inne. Zjawia się. Oblicze nadaje postaci sens i wartość. Jego nieobecność, niezjawianie się jest katastrofą. Jego łaskawość, światło oblicza podtrzymuje [„łaskawość Twego oblicza, boś ich umiłował”, Ps 43(44) 4¹⁷] pomyślny los.

Katastrofa poprzedza religię bez jedynobóstwa, jest jej warunkiem pierwotnym. Jeśli Bóg milczy jako Jedyny, pojawia się przemoc, okrucieństwo, bałwochwalstwo i politeizm. Tak jest w judaizmie. Jeśli Bóg jest nieobecny, bałwochwalstwo i politeizm przywracają warunki oczekiwanego, pożądanego materialnie ładu, realizują wymagania społeczeństwa wobec nieobecności Boga. Jego miejsce zajmuje idol, redukcja istoty boskiej do immanencji świata. Bałwochwalstwo i politeizm jest hołdem tymczasowości idola w milczącej, transcendentnej obecności Boga. Idol wyrównuje jakieś braki podstawowe, wprowadza symetrię losu w miejsce nieznośnej niesymetrii przeznaczenia. Gdy struktura dominuje nad żywiołem, pewność nad ryzykiem przyszłości, pojawia się chwała równowagi. Idol przedstawia równowagę położenia i losu. Gdy epifania pokazuje wymagania, pojawia się napięcie podstawowe: nie wszystko jest w równowadze, przeciwnie – nic, co jest, nie osiąga jej, dopóki jest. Epifania wyklucza równowagę prowizorki, więc nie sankcjonuje jej żadnej formy.

Zdrada Salomona jest aktem zaprzeczającym jego wielkiej modlitwie, dylematem preferencji społecznych – sytuacyjnych, tymczasowych, zmiennych, zdefiniowanych przez potrzeby ładu szczęśliwego autarkicznie. Autarkia społeczna pozbawia dar objawienia siły *Sacrum*, kamufluje je w formach zastępczych i zaprzecznych względem jego pochodzenia. Autonomia Salomona traci na zrozumieniu objawienia jako daru w akcie przymierza. Jest pokusą zastąpienia religii magią. Autonomia Salomona wymaga zdrady. Zdrada Salomona obiecuje niewolę. Niewola jest redukcją do pozycji rzeczy. Zaczyna się wcześniej, niż można ją odczuć. Inicjowana jest

¹⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, P. Mrówczyński (tłum.), Warszawa 2000.

¹⁶ Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, M. Kowalska (tłum.), Kraków 1994. Por. tenże, *Cztery lektury talmudyczne*, E. Burska (tłum.), Kraków 1995; *Bóg, śmierć i czas*, J. Margański (tłum.), Kraków 2008.

¹⁷ W tłumaczeniu Cz. Miłosza: „Światło Twego oblicza, bo upodobałeś w nich sobie”; *Księga Psalmów*, cyt. wyd., s. 152.

w ograniczeniu relacji Salomona do struktury posiadania i władzy. Pojawia się w niezdolności przekraczania ich horyzontu w stronę transcendencji. Zaspokaja się kultem siebie samego. Pokusa Salomona jest stałym motywem redukcji *Sacrum* do pozycji widzialnego, materialnego bóstwa, trywializacji magicznej.

Transcendencja i transcendowanie. Pielgrzymka jako transcendowanie świata społecznego. Ruch alternatyw względem struktury

Salomon u schyłku swego życia demonstruje dramat immanencji, zamknięcie na *Sacrum*, przekształcenie go w rzecz. Nie zachodzi już samotranscendencja ani nie pojawia się transcendencja tego, co zostało objawione. Znika darowanie się objawieniu i ono samo jako dar. Zaprzepaszczone zostaje relacja „oddania” Bogu daru, relacja wzajemności daru i darowania, czyli „ofiary”, by użyć częstszego, choć mniej adekwatnego określenia. Dar wzajemności (ofiara) jest uwarunkowany gotowością przekroczenia horyzontu rzeczy, jej immanencji. Przekraczanie horyzontu – fenomen transcendowania i transcendencji aktywny jest w każdym intencjonalnym akcie monoteistycznej struktury religii. Przekraczanie, czyli wyjście poza, jest relacją słowa – w modlitwie, proroctwie, hołdzie (i tym podobnych) – oraz wydarzenia¹⁸. Słowo prowokuje wydarzenie, by nadać mu sens. Wychodzi przed. Owo wyjście nie dotyczy czegokolwiek. Dotyczy tego, co względem kogoś, jakiegoś podmiotu religijnego, jest w pozycji jego centrum. Tak Bóg transcenduje świat, jak transcenduje byt i jego bycie; świat wykracza poza kartezjańskie ego, bycie zaś wykracza (transcenduje) poza intencjonalną relację, a Inny (w rozumieniu E. Lévinasa) – poza bycie.

Owszem, pojęcia transcendencji i transcendowania mają różne problematykizacje filozoficzne i teologiczne. Obecne są w *Badaniach logicznych* (*Logische Untersuchungen*) Edmunda Husserla. Można je znaleźć w badaniach religioznawczych i fenomenologicznej socjologii religii posługujących się dokonaniem prac Emmanuela Lévinasa, Jacques’a Derridy i Jeana-Luca Mariona. Wedle Edmunda Husserla każdy przedmiot dany jest w horyzoncie intencjonalnego aktu wykraczającego poza podmiot i przedmiot. Z kolei Martin Heidegger uważa, że akt intencjonalny i jego przedmiot pojawia się w horyzoncie bycia, który wykracza poza ów akt. Zdaniem zaś Emmanuela Lévinasa, Michela Henry’ego i Jeana-Luca Mariona, ich czytelników i kontynuatorów, istotą badania transcendowania jest pytanie o to, co przekracza ów horyzont bycia. Odpowiedź E. Lévinasa sytuowana jest w badaniach

¹⁸ B. Standaert, *Trzy filary świata. Przewodnik pielgrzymy XXI wieku*, J. J. Stoppa (tłum.), Kraków 2009, s. 80.

etycznych, w problematyce odpowiedzialności za Innego. Dla M. Henry'ego odpowiedź dana jest w akcie autopobudzania podmiotu w stronę Drugiego. Dla J.-L. Marion odpowiedź zawarta jest w akcie obdarowywania, daru jako wyjścia poza ucieleśnienie w formie i motywie bycia dla drugich. Rozpoznanie daru¹⁹ dokonuje się w akcie przyjmowania i oddania. Rabinistyczna interpretacja aktu ofiary to właśnie ma na uwadze: moment (zjawianie się) oddania, ofiarowania Bogu. Jean-Luca Marion idzie dalej. Bóg ofiarowuje się jako dar, oddaje siebie w nieustającej posłudze dla drugiego. Joseph Ratzinger odkrywa ten sam fenomen w teologicznie podjętej hermeneutyce historycznej Jezusa Chrystusa. Chrystus jest nieustającym darem w akcie miłości, zarówno w strukturze trynitarniej: Bóg (Ojciec) – Syn – Duch Święty, jak i w relacji do ludzi²⁰. Pojawia się podwójny ruch: przyjęcie daru, uznanie go, wsłuchanie się weń, rozpoznanie darowania jako aktu wyjścia Boga poza siebie i odpowiedź w postaci „wzniesienia się ponad dotychczasowe własne horyzonty do poznania i zrozumienia rzeczy dotychczas nieznanych”²¹.

Dar ze swej istotowej natury każdorazowo jest czymś zaskakująco nowym. Jako taki odnawia relacje boskie w strukturze trynitarniej i relacje ludzkie. Dar w postaci licznej – raz jako dar z siebie, innym razem jako słowo, opowieść, mīt, ryt, kult czy praktyka religijna – domaga się współpracy. Dar jest wyjściem poza pasywność rutyny. Jego dynamizm nowości i odnawiania relacji wskazuje na zmianę fundamentalną. Struktura dynamizmu daru jest warunkiem religijności, to znaczy odnawiającej się nieustannie relacji z *Sacrum*, jeśli pojmuje się je osobowo. Jeśli darem jest słowo i przypowieść, trzeba „(...) wejść w dynamizm przypowieści i wraz z nią wyruszyć w drogę (...). Jest to poznanie, które jest darem (...). Trzeba jednak ten dar przyjąć”²².

Pielgrzymowanie jest wyjściem z jakiegoś miejsca w stronę daru, w stronę ujawniającej się jego mocy, w stronę jego miejsca i czasu. Pielgrzymowanie jest zawsze jakimś czasem, wydarzeniem w czasie, rozpoznawaniem czasu, jego regulacji, jak w judaistycznym kalendarzu pielgrzymek, chrześcijańskich koncepcjach pątnicznych wedle rocznych kalendarzy liturgicznych. Pielgrzymowanie, czyli wydarzenie w czasie, jest darzeniem się daru, to znaczy – jak w języku polskim – ujawnianiem się pomyślności i błogosławieństwa w licznych tego słowa użyciach, na przykład w zwrotach życzeń, pragnieniach czy pozdrowieniach „Niech ci się darzy!”. Znaczący to także, że pielgrzymowanie ma swój język i swój dyskurs.

¹⁹ J.-L. Marion, *The Recognition of the Gift*, w: *Philosophical Concepts and Religious Metaphors. New Perspectives on Phenomenology and Theology*, Ch. Ciocan (tłum.), Bucharest 2009, s. 15–28.

²⁰ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, W. Szymona (tłum.), cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007; cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011; tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, W. Szymona (tłum.), Kraków 2012. Pierwsza Encyklika Benedykta XVI, *Deus caritas est* (2006), wypowiada to rozumienie w terminach nauczania powszechnego Kościoła katolickiego.

²¹ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, cyt. wyd., s. 166.

²² Tamże, s. 166–168.

Dyskurs opowiada jego dzieje, dzieje wspólnoty wędrowania, swoistej *communitas*. Pielgrzymowanie jako rozpoznawanie i przyjęcie daru kieruje uwagę ku tworzącej się w akcie darowania *communitas*. Przyjęcie daru dokonuje się we wspólnocie i ją zakłada. Przyjęcie daru wspólnotę tworzy. Pielgrzymowanie nigdy nie jest aktem indywidualnym, choć dotyczy każdorazowo decyzji i zachowania indywidualnego. Jest ruchem społecznym.

Dyskurs i wspólnota

Pielgrzymka dokonuje się w dyskursie i we wspólnocie. Dyskurs jest strukturą społeczną języka i jego użycia. Dyskurs pielgrzymowania ma swe liczne warianty kulturowe. Victor Turner w książce *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*²³ poddaje analizie pielgrzymkę jako model strukturalnej zmiany. Efektem społecznym tej zmiany jest określony antropologicznie typ wspólnoty. Najpierw typ czysty albo spontaniczny, wspólnota egzystencji, spontaniczność więzi, „gdzie duch tchnie, kędy jest słuchany”²⁴. Wspólnota reprezentuje opozycję wobec struktury społecznej, wychodzi poza nią w stronę uwolnionego od przymusów i ograniczeń codziennego życia świata. Jest on już światem liminalnym, to znaczy zdefiniowanym za pomocą terminów spoza granic stabilnych form społecznych, granicznie i marginalnie. Pielgrzymka to zjawisko liminoidalne, czyli czynność jakiejś izolacji w rycie przejścia, rozumianym jak *rites de passage* Arnolda van Gennepa. Pielgrzym celebrowe w nim uniwersalny sens swej wyjątkowej natury osobowej pośród wielości osób.

Drugim typem wspólnoty jest wspólnota normatywna. Pojawia się ona każdorazowo w warunkach uporządkowania spontanicznych więzi wspólnotowych w kategoriach jakichś etycznych przepisów i reguł prawa. Liderom religijnym w szczególności zależy na kontroli zachowań pielgrzymów i miejsc pielgrzymkowych za pomocą ustrukturyzowanego systemu rytualnego. Wspólnoty normatywne powiązane są z historycznymi procesami konstrukcji kultu, jego rozwoju i zmierzchu, gdy same pielgrzymki przekształcają się w instytucje struktur religijnych, gdy rutynizują się normatywnie. Wspólnoty normatywne są trwałą i niezbędną formą grupowania społecznego historycznych religii, warunkiem struktur eklezyjalnych, więzi religijnych i kościelnych.

Trzeci typ społecznej organizacji ruchu pielgrzymkowego tworzą wspólnoty ideologiczne. Reprezentują one utrwalone własności doświadczenia wspólnotowego w formie utopijnego projektu zmiany lub reformy społecznej. Zwykle zachęcają

²³ Autor cytuję wydanie: V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978.

²⁴ Tamże, s. 32.

i wspierają ruchy reform bądź rewolty społeczne. Należą do rytu wspólnot wscho-
dzących, walczących o uznanie.

Każdy typ wspólnoty uwzględnia społeczny imperatyw instytucjonalizacji swych praktyk. One bowiem opisują wspólnotę jako własność społecznych powiązań przeciwstawionych dominującej strukturze. Jako opozycje wobec struktury dominującej wskazują na dialektykę konstytutywnych procesów socjokulturowych; są to opozycje między: zmianą i zastojem, całkowitością i partykularnością, homogenicznością i heterogenicznością, równością i nierównością, własnością i nędzą, kryteriami rangowania społecznego i nieobecnością rangowania, prostotą i złożonością, kryzysem lub konfliktem i stabilnością. Dialektyka opozycji w ruchu pielgrzymki stanowi nowe instytucje, które z nimi oswajają, czynią je przedmiotem akceptacji, umożliwiającą zgodę na ich ekscesy.

Czystym wydarzeniem tego typu wspólnoty w pielgrzymce była wizyta Jana Pawła II w Polsce w czerwcu 1979 roku. Ukonstytuowała ona ruch opozycji wobec dominacji systemu opresji autorytarnej, wyzwoliła dyskurs całości niezależny od systemu władzy, wskazała i skonkretyzowała opozycje wobec zastoju, partykularności, homogeniczności, uproszczeń trywialnych dominujących w codziennym życiu Polaków, rozpoczęła ruch dekonstrukcji uniwersów kultury, polityki i struktury społecznej właśnie. Była spełnieniem strukturalnych warunków, faz *rites de passage* we wszystkich ich składnikach. Po pierwsze, jako separacja, oddzielenie, izolacja z rutyny, przyzwyczajęń społecznych, formalnie zdefiniowanych więzi, po wtóre, jako liminalizacja (łac. *limen* 'próg') albo wyłączenie z warunków ich stabilności, po trzecie, jako agregacja, czyli reintegracja, zbudowanie więzi na innym poziomie znaczenia²⁵.

Pierwsza faza obejmuje symbolikę zachowań oznaczających zerwanie jednostki bądź grupy z jakimś istotnym punktem, osią ich położenia w strukturze lub zbiorze warunków kulturowych. Jest uchyleniem kulturowej stabilności grupy lub jednostki. W fazie liminalnej zachowanie realizuje już akt jakiegoś rytuału, rytuału liminalnego, aktywizuje jego podmiot w nieustannie dwuznacznych położeniach. „Status człowieka w tej fazie jest dwuznaczny, ponieważ znalazł się w sytuacji niejasnej i zagadkowej, która nie ma żadnych cech poprzedniego stanu. Znajduje się dosłownie »pomiędzy« (»betwixt and between«) pozycjami wyznaczonymi przez prawo, obyczaje, konwencje i ceremonie”²⁶. Uchyła więc z przeszłością lub przewidywaną przyszłością. Zawiesza ustalone klasyfikacje świata społecznego, pełnione role społeczne. W fazie trzeciej konkretyzuje się nowa synteza znaczeń, swoisty powrót do stabilnych wymagań struktury i kultury grupy, rekonstrukcja zobowiązań wobec norm społecznych, odnowiony respekt dla wartości i systemów

²⁵ Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005, s. 21–22.

²⁶ Tamże.

klasyfikacyjnych, ożywienie ich typów strukturalnych, norm i standardów etycznych właściwych dla nowego położenia.

Ryt przejścia obecny jest w pielgrzymce jako jej kulturowy schemat. Jego faza liminalna odkrywa innowacyjny, transformujący charakter społeczny pielgrzymki. Nie jest ona ograniczona jedynie do procesualnych form tradycyjnych rytów przejścia. Owszem, pojawia się we wszystkich fazach i cyklach zmiany kulturowej, która poprzednie formy myśli i zachowań poddaje rewizji, krytyce uruchamiającej warunki akceptacji nieoczekiwanych *modi* uporządkowania relacji między ideami, legitymizując asymilację modyfikacji kulturowej. Jakkolwiek rytym liminalnym i w ogóle „rytym przejścia” występują w archaicznych, plemiennych, a także, przede wszystkim w historycznych formach religii; jawne są w formach skróconych w rytach i ceremoniach dominujących religii w sposób właściwy dla miejsc symbolicznych, które w nich wypełniają. Nie da się tedy uzasadnić ich prostego podobieństwa, struktury analogicznej wzajemnie. Na przykład w religijności rytu katolickiego liturgiczne ceremonie mszalne, rytym baptystyczne, oczyszczające, konfirmacje, obrzędy ślubne, pogrzebowe, pielgrzymki właśnie – są odmienną historycznie i społecznie konstrukcją symboliczną, organizacją społeczną, z własną dynamiką przekształceń i ich zrozumień w stosunku do swych judaistycznych źródeł. Są one tedy dekonstruującym zabiegiem na własnej przeszłości, by ją opisać i rozumieć w terminach transformującego na nowo uniwersum, już niepodlegającego prawom swego pochodzenia historycznego.

Turnerowski model pielgrzymki jest – zdaje się – otwarty na tę szczególną modyfikację każdego ze swych składników w ruchu ich zastosowań. Jak podkreśla zbędnie Michael Sallnow, jest on chronicznie kontrowersyjny²⁷. Nie ma bowiem prostej dychotomii między *communitas* a strukturą społeczną na przykład wśród górali andyjskich w Peru²⁸, gdyż „społeczne konfiguracje ujawniane w andeańskich lokalnych wzorach pobożności nie są ani sakralizowanymi korelatami uporządkowanych zależności społecznych, politycznych, prawnych czy ekonomicznych, ani ich dialektycznymi przeciwieństwami, świeckimi rewoltami »manqués«”²⁹. Stymulują one raczej sąsiedzkie podziały, na których zaszczepiają wewnątrzspołnotowy konflikt, generując nowe etycznie hierarchie kontroli. Takie procesy nie są odwróceniem uznanych ideałów społecznej organizacji, ale raczej konsekwencjami nowego uniwersalizmu związanego pochodzeniem z praktykami sanktuaryjnymi³⁰. Owszem,

²⁷ M. Sallnow, *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*, „Man”, 1981, vol. 16, no. 2, s. 163–182.

²⁸ Nie tylko w Peru, bo jak wiadomo z fundamentalnych studiów Stanisława Ossowskiego, dychotomiczne wizje struktury społecznej należą do różnych społeczeństw o rozmaitych konfiguracjach uwarstwienia i klas. Zob. S. Ossowski, *Z zagadnień struktury społecznej*, Warszawa 1968.

²⁹ Tamże, s. 179.

³⁰ Tamże, s. 180.

jakkolwiek liczne są studia³¹, pielgrzymki nowoczesnej religijności nie dają się zredukować do demonstracji politycznej, ideologicznych obrazów stłumionych zazwyczaj potrzeb i pragnień, projekcji wyjścia z ekonomicznego upośledzenia. Jeśli są formą zbiorowego działania, wkraczają na terytoria policentrycznych schematów stratyfikacji społecznej i społeczno-kulturowej dynamiki zmiany, a te – jak przytomnie zauważają Sharon Erickson Nepstad i Rhys H. Williams – chronicznie wymagają negocjacji, aby siebie uzasadnić i utrwalić³².

Pielgrzymka należy do każdorazowo nowego dyskursu społecznego. Stanowi arenę rywalizacji religijnej i rywalizacji z dyskursem sekularnym. Jest zarówno oficjalną kooptacją, jak i nieoficjalnym odkrywaniem znaczeń, okazją i miejscem konfliktu ortodoksji i ortopraksji, grup konfesji religijnej i grup ich krytyki, miejscem nowego konsensusu i nowych *communitas*, ale także kontrruchów w stronę oddzielania i podziałów społecznych. Zasadnicza heterogeniczność procesów społeczno-kulturowych wyposaża pielgrzymkę w narzędzia nowej problematyzacji struktur zależności, więzi i pozycji poszczególnych jej uczestników. A zatem napięcia i konflikt jej dyskursów nie dają się zredukować także do jej pojęcia jako wspólnoty normatywnej, jako produktu rutynizacji charakterystycznych dla procesów obiektywizacji społecznej religii, do jej funkcjonalnej dyferencjacji, w której lider wspólnoty religijnej, kapłan lub jego odpowiednik, narzuca reguły jej interpretacji, przeciwnie – ustanawiają materiał jej nieustannych dylematów wszelkiej instytucjonalizacji³³. Warto tym razem podtrzymać spostrzeżenie Johna Eade'a i Michaela Sallnowa, iż „triada »osoba«, »miejsce« i »tekst« dostarcza zmiennych badania zarówno pielgrzymki chrześcijańskiej, jak i innej, skrypturalnie religijnej jej tradycji”³⁴. W triadzie pojęć: pielgrzymki – relacje – osoby i jej odniesień odkrywają kluczowe pola znaczeń.

Osoba i oblicze

W złotym wieku – wedle kosmogonii Hezjoda i mitologii Greków – panował szczęśliwy ład, to znaczy porządek doskonale zrównoważony. Doskonałość złotego wieku ma swoje realizacje w doskonałości człowieka. Nie brakuje w nim niczego.

³¹ M. Bax, *Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective*, „Anthropological Quarterly”, 1987, vol. 60, no. 1, s. 1–11; E. Marx, *Communal and Individual Pilgrimage: The Region of Saints' Tombs in South Sinai*, w: *Regional Cults*, R. Werbner (red.), London 1977, s. 29–54; E. R. Wolf, *The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol*, „The Journal of American Folklore”, 1958, vol. 71, no. 279, s. 34–39.

³² S. Erickson Nepstad, R. H. Williams, *Religion in Rebellion, Resistance and Social Movements*, w: *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, J. A. Beckford, N. J. Demerath (red.), Los Angeles – London 2007, s. 422.

³³ Zob. T. O'Dea, *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion*, w: *Religion, Culture and Society. A Reader in the Sociology of Religion*, L. Schneider (red.), New York – London 1964, s. 580–588.

³⁴ *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, J. Eade, M. J. Sallnow (red.), Urbana – Chicago 2000, s. xiii.

W szczególności uwydatnia się w nim synergia człowieka i boga (bogów). Warunkiem doskonałości człowieka jest relacja z Bogiem, jego bóstwem, poszczególną jego postacią, objawieniem lub relacja – jak w buddyzmie – w kondycji ludzkiej antycypowanej jedną z dróg doskonałości.

Religie pielgrzymek, to znaczy religie, które pielgrzymowanie mają za kategorię kondycji człowieka religijnego, odkrywają je w doświadczeniu jakiejś epifanii, uznaniu pierwotności relacji z *Sacrum* w egzystencji osobowej. Jak podkreśla J. Ratzinger, odkrycie idei osoby filozoficznie równoczesne z kontrowersją kultu obrazów w VIII wieku n.e., jest wcześniejsze historycznie, nastąpiło bowiem w judaizmie w związku z pragnieniem mozaistycznym kontaktu z boskim obliczem³⁵. W tym wszakże rzecz odmienna od znanych historii religii, że owo boskie oblicze reprezentuje przeciwieństwo równowagi jakiejkolwiek. Jest epifanią trwogi, lęku fundamentalnego, to znaczy różnicy ontologicznej boskiego i ludzkiego. Odblask, refleks boskości na twarzy Mojżesza, gdy ten zstępuje z góry Synaj z tablicami przykazań i świadectwa, prowokuje lęk. „Gdy Aaron i synowie Izraela zobaczyli Mojżesza z dala i ujrzeni, że skóra na jego twarzy promienieje, bali się zbliżyć do niego”³⁶.

Judaizm jest religią nieustannego napięcia, chronicznej niewspółmierności wszystkiego, co boskie, ze wszystkim, co ludzkie. Chrześcijaństwo przejmuje zeń ideę oblicza boskiego, trwogi w jego spotkaniu, bosko-ludzkiej odnowy stanu sprzed katastrofy. Poszukiwanie boskiego oblicza jest zadaniem sprawiedliwego, co – zgodnie z biblijną koncepcją religijności – jest tożsame z życiem wedle Tory. Poszukiwanie boskiego oblicza dokonuje się w trwodze. Salomon skazuje się na jej przeciwieństwo – pewność zaspokojeń mimo ich tymczasowości. Zdrada Salomona jest wyborem interesu władzy ludzkiej przeciwko wartościom boskim. Owszem, gdy dochodzi do konfliktu między interesem i wartościami, częściej ludzie wybierają interesy. Bóg interweniuje, by odsłonić pierwotną istotność wszelkiego bytu (i bycia bytu), w tym ładu zbiorowego. Rozpada się państwo Salomona. Świątynia jest zrujnowana. Niewola. Niewola babilońska zatrzymuje dzieje pierwszej świątyni, ale nie zatrzymuje obecności Jahwe. Pojawia się nowe proroctwo i odnowienie przymierza, ruch alternatyw religijnych. Izajasz – prorok niewoli. Trzeba nowej świątyni, by społeczeństwo odzyskało prawa życia. Trzeba oczyszczenia jej miejsca i jego dziejów, by pielgrzymowanie doń przywróciło dostęp do usytuowanej w niej mocy.

Ryt oczyszczania stanowi pierwotny akt religii. Oczyszczenie jest praktyką mowy *Sacrum*. Świętość pozostawia świat w chaosie, gdy nie mówi w warunkach zdrady, bezbożności, przewrotności czy zanieczyszczenia kompromisem ze swym bałwochwalczym rywalem. Kompromis bałwochwalczy, gdy dotyczy mowy, jest

³⁵ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, J. Merecki (tłum.), Kraków 2005, s. 18.

³⁶ Wj 34,30.

bluźnierstwem, gdy zaś odnosi się do miejsca świętego, jest świętokradztwem, profanacją, zbezczeszczeniem. Obie jego formy uniemożliwiają pracę świętości, odkrywanie oblicza boskiego, komunikację religijną, a ostatecznie – strukturę podstawową zorganizowanej teokratycznie zbiorowości ludzkiej. Świątynia inauguruje strukturę społeczną w sensie elementarnym, to znaczy wyznacza kategorie zależności, dominacji, relacji i wpływu między wszystkimi jej składnikami. Jest syntezą kosmiczną i historyczną zarazem, osią świata (łac. *axis mundi*). Określa miejsce koncentracji wszystkich zależności podstawowych w relacjach społecznych i kosmologicznych, dynamikę ich znaczeń, przekształceń, porządek i narzędzia orientacji w świecie systematycznie i niesystematycznie kryzysowym³⁷.

Kompromis bałwochwalczy, czy to podjęty swobodnie, jak w przypadku Salomona, czy też pod przymusem uzurpatorską decyzją władzy, jak w dziejach Izraela pod panowaniem Rzymu, wywraca ład zbiorowy. Pielgrzymowanie jest jego oczyszczaniem. Dzieje judaizmu i jego dzieje społeczne wiążą ład zbiorowy z religijną wiarą (jak w prorocत्वach Izajasza) w jego legitymizację. Proroctwo wiary konkretyzuje wydarzenia, poprzedza je po to, by nadać im sens. Ono samo wyraża trwogę, nieusuwalny lęk w relacjach z Bogiem, o ile jest on poszukiwany. Relacja z Bogiem domaga się kultu jego obecności. Świątynia jest w miejscu wybrania, jest miejscem Boga, miejscem jego imienia. „Od tego dnia, w którym wprowadziłem mój lud z ziemi egipskiej, nie wybrałem ze wszystkich pokoleń Izraela żadnego miasta do wybudowania świątyni na przebywanie tam mego imienia (...). Ale wybrałem Jerozolimę, aby tam było moje imię (...)”³⁸. Wieszczce pragnienie Dawida: „Szukajcie Jahwe i Jego mocy / szukajcie wytrwale Jego oblicza”³⁹, powtarzane seriami psalmów („A ja w sprawiedliwości ujrzę Twe Oblicze / ze snu powstając, nasycę się Twoim widokiem”⁴⁰), spełnia się w świątyni.

Spółeczna konstrukcja alternatywy kultury

Trwoga jest egzystencją osoby w niewspółmierności bezpośredniej komunikacji z Bogiem. Trwoga wyłania się z nieusprawiedliwienia pod każdym względem aspiracji do kontaktu z boskim obliczem. Trzeba spełnić jego warunki. Trzeba być wybranym. To może udać się jednemu! Mojżesz jest człowiekiem wybrania, prorokiem. Prorok nie pozbywa się trwogi, lecz nadaje jej sens komunikacyjny. Doświadczająca jej *fascinans et tremens* (w rozumieniu proponowanym przez Rudolfa Otta). Trwoga umożliwia relację z Bogiem. Jest jej warunkiem elementarnym. Poza

³⁷ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, S. Tokarski (tłum.), Warszawa 1997, s. 75–90, 106–121.

³⁸ 2 Krl 6,5-7.

³⁹ 1 Krl 16,11.

⁴⁰ Ps 16 [17].

nią nie ma egzystencji religijnej. Trwoga wypełnia relację osobową z tym, co święte, z tym, co najświętsze, jak w judaizmie. Z kolei w hinduizmie trwoga pojawia się jako dylemat moralny, redukcja zdolności sądu i wytrwałości w jego świadectwie. W *Bhagavad-Gītā* Arjuna, „(...) obserwując dwie przeciwne armie ustawione w szyku bojowym, widzi w nich swoich bliskich krewnych, nauczycieli i przyjaciół, gotowych walczyć i oddać swoje życie. Owładnięty smutkiem i żalością, słabnie, doznaje oszołomienia i traci determinację walki”⁴¹. Interweniować musi Kriszna, by wyjaśnić Arjunie dylematy dwu przeciwstawnych sobie zobowiązań i wzorów moralnych: wybór życia za cenę śmierci. „Król Dhrtarastra rzekł w miejscu pielgrzymek, w miejscu o nazwie Kuruksetra [*Dhrtarastra uvaca dharma-ksetre kuru ksetre*]”⁴². Każdy z czterech głównych celów i zadań życia (*artha*), tj. *dharma*, *artha*, *kāma* i *mokṣa*, są nieodwołalnie wieloznaczne w praktyce, wystawione na spreczne realizacje.

Trwoga konkretyzuje niepewność⁴³. Jej paradoksem jest kondycja człowieka sprawiedliwego, usprawiedliwienie boskie. Stanowi ona paradoks, bo uzyskanie usprawiedliwienia dokonuje się wbrew zasadniczej niemożliwości komunikacji z Bogiem, bez jego inicjatywy. Jej wyrazem w chrześcijaństwie jest wiara, to znaczy niezasłużona komunikacja z Bogiem z jego woli.

Søren Kierkegaard, podążając za *Starym Testamentem* i świętym Pawłem⁴⁴, podnosi trwogę do poziomu kategorii partycypacji w tym, co boskie, na mocy definicji człowieka. „Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą. Synteza ta to połączenie dwóch czynników. Tak rozumiany człowiek nie jest nawet jaźnią”⁴⁵. Poskromienie trwogi wymaga jaźni, odkrycia, potem zakrycia twarzy. Twarz jest obliczem, to znaczy syntezą egzystencji osobowej, reprezentacją istoty osoby. Twarz Boga i twarz człowieka definiuje bosko-ludzką komunikację. Kontakt twarzą w twarz z Bogiem stanowi zagrożenie, ponieważ bez przywileju użycia jest ryzykowny. Jest relacją kontrapunktową, to znaczy ściśle określoną warunkami spotkania. Mojżesz jest prorokiem, osobą przywileju, tym, który rozmawia z Jahwe twarzą w twarz (Wj 33,11) i przekazuje jego wolę. Gdy powiadamia Izraelitów o swojej rozmowie z Jahwe, odsłania twarz. Gdy już im o tym powie, z powrotem nakłada na twarz zasłonę. „Ilekoć Mojżesz wchodził przed oblicze Jahwe na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę” (Wj 34,34). Zasłona na twarzy Mojżesza i zasłona miejsca najświętszego są symetryczne w przeznaczeniu. Wiadomo, że Mojżesz,

⁴¹ *Bhagavad-Gītā taka jaka jest*, kompletne wydanie z oryginalnym tekstem sanskryckim, transliteracją łacińską, polskimi ekwiwalentami, tłumaczeniem i dokładnymi objaśnieniami Śrī Śrīmad A. C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupādy, K. Bocek (tłum.), Warszawa 1986.

⁴² Tamże, s. 31.

⁴³ *Moral Dilemmas in the Mahābhārata*, B. Krishna Matilal (red.), Delhi – Madras 1998.

⁴⁴ 1 Kor 2,3; 2 Kor 7,13; Flp 2,12.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Warszawa 1969, s. 146.

a za nim Salomon, budując przybytek Pański, miejsce święte, „Miejsce Obecności”⁴⁶, namiot spotkania, potem świątynię, pamięta o licznych zasłonach separujących dziedzinę, miejsca (dziedzińce), uprawnieniach dostępu do nich, fazach oraz cyklach spotkania z Bogiem i przestrzeniach ich użycia, z zakazami trzydziestu dziewięciu czynności określonymi regułami szabatu. W interpretacji rabinicznej „zbudowanie Miejsca Obecności nastąpiło pod wpływem całkowicie nowego doświadczenia. Lud i koheni [kapłani – *dop. A. W.*] zdali sobie sprawę z tego, jak wciąż są słabi i niedoskonali, jak wiele jeszcze nieustannej pracy nad sobą ich czeka i jak bardzo potrzebne im są otucha i skrucha. Wreszcie jednak poznali Boga w całej sprawiedliwości Jego sądu, ale także w całej pełni Jego miłosierdzia. Doświadczyli wszystkich odcieni ludzkich relacji z Bogiem, od uczucia całkowitego odrzucenia przez Boga aż do wyżyn odzyskanej przychylności Boga. Miejsce Obecności zostało zbudowane po to, by stać się miejscem, z którego idea powołania Jisraela będzie zawsze promieniować, zarówno na pojedynczych ludzi, jak i na całą społeczność. Miało to być miejsce, w którym na każdym etapie błędzenia i słabości mogli odnaleźć odnowioną siłę, aby znowu podjąć swoje dzieło i wytrwać na wysokim poziomie powołania, i gdzie będą mogli znaleźć Boską pomoc i błogosławieństwo dla obu tych celów (...). Na każdym etapie błędzenia można zawrócić i odzyskać przychylność Boga”⁴⁷.

Zawrócić i odzyskać przychylność Boga – to warunki zachowania tożsamości społecznej jednostki i wspólnoty w perspektywie jej zdolności doświadczenia objawienia Boga. Objawienie jest wydarzeniem konkretnego miejsca. W wędrówce do ziemi obiecanej Żydzi budują *Miszkán*, czyli wędrowną świątynię na pustyni. Słowo *Miszkán* (hebr., od rdzenia *szachan*) oznacza ‘przebywanie, zamieszkiwanie’ i „odnosi się do obecności chwały Boga w tym właśnie miejscu”⁴⁸. Miejsce i czas świętego wydarzenia wskazującego „obecność chwały Boga” ustanawia kult. Kult jest wyróżnioną społecznie i kulturowo formą spotkania z Bogiem w wędrówce pustynnej. Wędrówka do świątyni w nakazie trzech kalendarzy liturgicznych Tory, regulujących obowiązki mężczyzn trzykrotnego odwiedzenia miejsca świętego, aby „ogłądać oblicze twego Boga, Jahwe, na miejscu, które sobie wybierze”⁴⁹, algorytmizuje archetyp odzyskiwania przychylności Boga, odkrywania boskiego oblicza w akcie jego kultu.

Joseph Ratzinger spostrzega w swej procedurze teologicznej hermeneutyki historycznej, to znaczy w badaniu wydarzeń i przekazów biblijnych jako serii

⁴⁶ Wj 35,11 w wydaniu *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder*, przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonej wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami, ks. 2: *Szemot*, S. Pecaric (tłum.), E. Gordon (współ.), Kraków 2003.

⁴⁷ Komentarz do *Szemot*, tamże, s. 412–413.

⁴⁸ Tamże, s. VII.

⁴⁹ Pwt 31,11.

wskazujących na siebie znaczeń, perspektyw i ich spełnień, iż dostęp do boskiego oblicza „spotyka się w świątyni, poszukuje się Go w drodze do niej”⁵⁰. Pielgrzymka jest miarą czasu, a czas i kalendarz ją wyznacza. Epifania czasu świętego konkretyzuje się w pielgrzymce do świątyni. Świątynia kategoryzuje przestrzeń, stanowi krajobraz⁵¹. Wyznacza granice czasu i przestrzeni. Jest jednostką czwartego wymiaru, elementarną kategorią *sacrum*.

Marcel Proust, wielbiciel i tłumacz dzieł Johna Ruskina (*La Bible d'Amiens*, 1903), dzielący z nim podziw dla katedr i kościołów, identyfikuje fenomen granicy w samej idei religii i idei kościoła jako świątyni⁵². W *poszukiwaniu straconego czasu* Prousta pojmuje się również poprzez objawiającą się fascynację absydami, dzwonicami z Combray i Martinville czy też podejrzenie orientalnymi z Balbec, wieżycami kościelnymi ukrytymi w bluszczach z Carqueville. „Czy można doprawdy mówić o absydzie kościoła w Combray? Była tak pospolita, tak wyzuta z wartości artystycznej, a nawet z religijnego podziwu! Z zewnątrz, ponieważ skrzyżowanie ulic, na które wychodziła, leżało niżej, gruby jej mur wznosił się na podmurowaniu z orceli, najeżonych kamykami. Mur ten nie miał nic szczególnie duchownego; okna zdawały się przebite osobiwie wysoko, a wszystko wyglądało raczej na ściannę więzienną niż kościelną. I z pewnością później, kiedy sobie przypominałem wszystkie wspaniałe absydy, jakim widział, nie byłoby mi nigdy przyszło na myśl zestawiać z nimi chór w Combray. Jedynie pewnego dnia na zakęcie prowincjonalnej uliczki spostrzegłem na wprost skrzyżowania trzech ulic mur chropawy i stromy, z oknami przebitymi bardzo wysoko i mającymi ten sam niesymetryczny wygląd co absyda w Combray. Wówczas nie pytałem się, jak w Chartres albo w Reims, z jaką siłą wyraziło się tam uczucie religijne, ale wykrzyknąłem mimo woli: »Kościół!« Kościół! Poufały”⁵³.

Dominique Iogna-Prat czyni z tego fragmentu punkt wyjścia swego *La Maison Dieu*, dzieła – istotnie – monumentalnego, jak głosi jego podtytuł⁵⁴. Jest to studium, które na nowo, nie tylko w mediewistyce, odkrywa poprzez dekonstrukcję historycznie powikłane znaczenia idei Boga i idei Kościoła jako fundamentalne hipostazy wspólnoty z owym *familiere*, czyli poufałym do nich stosunkiem jednostki. Nie pozostaje jej już nic poza utopią ich groźnych wymagań, paradoksów chrześcijaństwa, które z podziwu jego zaprzeczeń – bo pierwotnie miało być formą „żywych kamieni”, domem ducha⁵⁵ – uczyniło istotę swych społecznych, kulturowych

⁵⁰ J. Ratzinger, *W drodze...*, cyt. wyd., s. 18–19.

⁵¹ R. Morris, *Churches in the Landscape*, London 1997.

⁵² M. Proust, *Journées de pèlerinage. Ruskin à Notre-Dame d'Amiens, à Rouen*, w: tegoż, *Contre Sainte-Beuve, précédé de Pastiches et mélanges, et suivi de Essais et articles*, P. Clarac, Y. Sandre (red.), Paris 1971, s. 69–105.

⁵³ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, T. Żeleński (Boy) (tłum. i wst.), Warszawa 1999, s. 77–78.

⁵⁴ D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen-Âge (v. 800 – v. 1200)*, Paris 2006.

⁵⁵ 1 P 2,5.

ambicji, a nawet – niekiedy – romantycznej egzaltacji, nadzwyczajnego odwrócenia pierwotnych inspiracji w dzieło, które romantyczną właśnie ironią i goryczą wypowiadał Victor Hugo: „Bóg nie w tym, co obecne w kamieniu / Jest domem w modlitwy mówieniu”⁵⁶. Staje się wszakże koniecznością logiki społecznej struktury i kultury gwarantującej wielostronne uzasadnienia powiązań czasu, przestrzeni i objawiającego się w nich *sacrum*, owego *locus*, *Terra Santa*, *Christianitas*, *Patria*.

Pielgrzymka religijna – jeśli badać ją socjologiczną metodologią fenomenologiczną, logiką paradoksu – dokonuje się w wybraniu tego, który idzie, miejsc, które wymagają trwogi, bojaźni i drżenia, to znaczy oswojenia z czasem po proustowsku, odzyskiwaniu tego, co utracone, niealternatywnych źródeł istnienia alternatywnie kulturowych. Zakłada tedy kompromis nieuzgadnianych motywów, rzecz zrealizowaną w teologii Kościoła po stuleciach pracy wczesnych Ojców Kościoła⁵⁷. Zdrada Salomona jest racją pielgrzymki do wybudowanej przezeń świątyni, tak jak pielgrzymki do świątyń w chrześcijaństwie są uprzywilejowaniem utraconego czasu i przestrzeni, odzyskiwaniem niewinności po zdradzie.

Andrzej Wójtowicz – RELIGIOUS PILGRIMAGES: A MOVEMENT OF CULTURAL ALTERNATIVES

If there is exile at the beginning, as in the case of myths of religions' origins, a return to self forebodes redemptive wayfaring. Religious pilgrimages are an institution of regaining places in space in time so as to consolidate the prevalent or unfavourable positions in a social structure. The methodology of sociological phenomenon renders it possible to work on rudimentary religious texts in which pilgrimages are the main theme. The religious pilgrimage is a cultural movement as an alternative to social structure. It is an institution wherein the structure is inverted in the presentation of its meanings. In its stories about the importance of the social structure of power, particularly in the story of Solomon and his major betrayal, the biblical text presents a core paradox of religion. It proclaims the inability to achieve religious goals, that is direct contact with the *Sacrum*, without its negation in socially accepted forms. Solomon's betrayal is the reason for the pilgrimage to the temple he himself built, just as pilgrimages to Christian temples compensate for lost time and space, a retrieval of innocence after betrayal.

⁵⁶ V. Hugo, *Religions et religion* (I. Querelles, 3. Le théologien), w: tegoż, *Œuvres complètes, Poésies III*, J.-Cl. Fizaine (red.), Paris 1985, s. 973; cyt. za: D. Iogna-Prat, *La Maison...*, cyt. wyd., s. 17.

⁵⁷ W interpretacji Abba Mordechaia Bibliowicza ten kompromis jest wynikiem swoistego zwycięstwa teologii linii świętych Pawła i Łukasza nad konkurentami: „(...) The theology of the victorious party (the Pauline-Lukan strand) was a compromise between contending theologies and was crafted and promoted as a »Via Media«, that is, a compromise”; A. M. Bibliowicz, *Jews and Gentiles in the Early Jesus Movement. An Unintended Journey*, New York 2013, s. 162.

ADAM JAN KARPIŃSKI
Uniwersytet Gdański

Religia a życie publiczne

Życie społeczne jest całością strukturalną materializującą działalność człowieka w wyróżnionej dziedzinie. Rzeczownik „życie” pochodzi od czasownika „żyć”, podobnie jak „żyto”, czyli to, co do życia służy, co warunkuje istnienie. Prasłowianie dostrzegali związek między życiem a zbożem. Zboże pozwalało zachować siły w pracy, w walce z otoczeniem. Życzono też, aby wrogom siły te zostały odjęte¹.

Życie jest więc wartością samoistną i fundamentalną dla innych wartości. Jest podstawą norm moralnych, takich jak „nie będziesz zabijał” czy „żyj w prawdzie” (piąte i ósme przykazanie)²; ahinsa (sansk. *ahimsā* ‘niekrzywdzenie’) – cnota religii Indii. Ahinsa, obok satjagrahy (sansk. *satyāgraha* ‘trzymanie się prawdy’), jest metodą ruchu oporu M. K. Gandhiego – Mahatmy (1869–1948), czyli „Wielkiego Duchem”³.

Podmiotem życia jest społeczeństwo [gr. (*ἀνθρωπινή*) *κοινωνία* – (anthropine) koinonia; łac. *societas*], a w nim jednostki ludzkie, które żyją i działają poprzez relacje między osobami. Tego rodzaju związki są możliwe dzięki otwartości osoby ludzkiej, a co za tym idzie – komunikacji między: ja – ty, my – wy i nasze – wasze. Dobra przez „nas” tworzone, czyli „naszość”⁴, którą nazywamy Dobrem Wspólnym⁵. W jego stawianiu się są rozpoznawalne konkretne podmiotowości poprzez

¹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993.

² Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 513–526; 553–562.

³ *Mały słownik etyczny*, S. Jedynak (red. nauk.), Bydgoszcz 1994.

⁴ Pojęcie naszości nawiązuje do Symplicjuszowej anegdoty o Platonie, który w dyskusji z Antystenesem zapytał go: „Antystenesie, czy widzisz ideę konia?”. Na co Antystenes rzekł: „»Mój Platonie, konia to ja widzę, ale idei konia (*hippotes* – jakby końskości) nie dostrzegam« – na co odrzekł Platon: »Bo ty masz tylko jedno oko, którym konia można widzieć, ale nie masz jeszcze drugiego oka, którym się ogląda ideę konia«”; *Simpliciusz, In Aristotelis Categorias commentarium*, C. Kalbfleisch (red.), w: *Commentaria in Aristotelis Graeca*, vol. 8, Berlin 1907, s. 66; cyt. za: K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 43.

⁵ Pojęcie Dobra Wspólnego opisuje społeczeństwa wartości – ontologiczne podstawy ujawniające się w wysiłkach gospodarczych zaspokajających potrzeby życia, w przestrzeni społecznej, w rozwoju jednostek ludzkich. Dobro Wspólne jest przedstawiane też jako interes publiczny, dobro publiczne lub społeczne. Zob. A. Karpiński, *Dobro wspólne celem i kryterium słuszności działania administracji publicznej*, w: *Wybrane problemy społeczno-gospodarcze i zarządzania w administracji*, W. Mikołajczewska, M. Fierek (red. nauk.), Gdańsk, 2011, s. 57–92.

odkrywanie tego, co moje – „mojość”, nasze – „naszość”. Tworzą one to, a nie inne społeczeństwo, w tym, a nie innym czasie, i w tym, a nie innym miejscu geograficznym.

Wartości Dobra Wspólnego są uzasadniane „tamtą stroną”⁶. Ich konkretyzacje, wartości „tej strony”, które jako dobra duchowe, tradycje, treści poznawcze, wolitywno-emocjonalne, cywilizacyjno-organizacyjne dookreślają działania ludzkie jako ludzkie, tej, a nie innej społeczności.

Życie społeczne jest więc przestrzenią rozwoju osobowego „ja”, „my”, odnoszonego do Dobra Wspólnego jako pewnej „naszości”, umożliwiającej jednostkom podmiotową partycypację w wolności i odpowiedzialności, w ich samorealizującym się byciu „naszości duchowej”. O jej spełnianiu się ostatecznie jednak przesądza klasowość stosunków społecznych. W stanie ich dominacji bycie społeczne ogranicza się do zasady *computo, ergo sum* (łac., ‘trwam, więc jestem’).

Dlaczego zatem w literaturze przedmiotu promuje się pojęcie życia publicznego? Czym różni się ono od treści wyżej wyinterpretowanej? Edmund Wnuk-Lipiński, używając określenia „życie publiczne” w tytule swojego dzieła⁷, próbuje wyodrębnić z socjologii subdyscyplinę – socjologię życia publicznego. A skoro tak, to – zapytuje – „(...) czym ta subdyscyplina mogłaby się różnić od, na przykład, socjologii polityki. (...) Socjologia polityki zajmuje się problematyką polityczną, a więc tym fragmentem życia zbiorowego, które mniej lub bardziej ściśle wiąże się ze sferą panowania. Rdzeniem tej sfery jest problem władzy, jej dystrybucji, prawomocności, funkcjonowania etc. Przedmiotem zainteresowań socjologii polityki są więc instytucje, aktorzy, relacje, zjawiska, postawy i zachowania, wierzenia, regulacje i wiele innych aspektów, które (...) odnoszą się do władzy.

„Tymczasem życie publiczne każdego społeczeństwa nie da się zredukować do sfery politycznej, podobnie jak nie da się zredukować statusu obywatela do aktywności politycznej. Istnieje bowiem ogromny obszar życia publicznego, który ma charakter apolityczny (...). Wiele (...) instytucji i aktywności społeczeństwa obywatelskiego, wypełniających przestrzeń życia publicznego ma taki apolityczny charakter. Życie publiczne jest więc zakresowo szersze, niż życie polityczne określonego społeczeństwa. Z tego zapewne powodu część teoretyków (...) dokonuje rozróżnienia pomiędzy społeczeństwem politycznym a społeczeństwem obywatelskim *sensu largo*”⁸.

⁶ Zob. rys. 17 – Czterowymiarowe bycie jednostek ludzkich. Ich wzrastanie w ich człowieczeństwie, w: A. Karpinski, *Wstęp do socjologii. Część pierwsza*, Gdańsk 2013, www.adamkarpinski.pl [dostęp: 12 IX 2014].

⁷ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, 2008.

⁸ Tamże, s. 11.

Widać tu, że autor chce odróżnić to, co polityczne, od tego, co apolityczne. Czym różnią się więc terminy „społeczny” i „publiczny”? Powróćmy do zaproponowanej przez E. Wnuka-Lipińskiego interpretacji relacji: socjologia życia publicznego a polityka. Jak twierdzi, „(...) polityka – niejako *ex definitione* – »dzieje się« w przestrzeni publicznej. Wykluczenie tej problematyki i koncentrowanie się jedynie na apolitycznych aktorach i działaniach publicznych jest zabiegiem sztucznym, by nie powiedzieć – dziwacznym, zwłaszcza że pewne działania intencjonalnie apolityczne rodzić mogą polityczne skutki. Powstaje zatem pytanie, gdzie powinna przebiegać linia demarkacyjna oddzielająca socjologię życia publicznego od socjologii polityki? Z pewnością – tłumaczy dalej autor – ścisłej granicy wytyczyć się nie da i nie ma takiej potrzeby”⁹.

Zapytajmy więc: po co tworzyć tę subdyscyplinę socjologiczną? Autor odpowiada, że trzeba tak czynić, aby odnaleźć apolityczność faktów społecznych. Tworzą one podmiotowość obywatelską życia publicznego, „(...) choć nie ma rozsądnych powodów, aby zainteresowania badawcze ograniczać jedynie do tych ról. Rozpatrywanie tych centralnych problemów, jeśli nie miałyby być zawieszone w próżni, musiałoby odnosić je do szerszego kontekstu społecznego, a więc z jednej strony – do państwa i systemu społecznego (...), a z drugiej – do żywiołu nieformalnych mikrostruktur społecznych, z których wyrasta znaczna część dynamiki życia publicznego”¹⁰.

Podsumujmy. Po pierwsze, autor intuicyjnie – jak powiada – tworzy pojęcie życia publicznego. Obejmuje ono tę część społeczeństwa, która jest apolityczna – to jakaś grupa obywateli. Po drugie, aby znaleźć miejsce dla owych apolitycznych obywateli, autor definiuje życie publiczne tak, jak inni definiują życie społeczne. Metoda definiowania zdaje się jednak problematyczna. Lepiej czyni to Charles Taylor, mówiąc, że jest to przestrzeń debaty nad sprawami wspólnej troski, debaty umiejscowionej poza władzą polityczną¹¹.

Autorzy cytowanych definicji nie widzą, że w życiu społecznym i publicznym dwojako występuje własność prywatna środków produkcji. Jeden raz jest ona w rękach wyzyskiwaczy i drugi raz jako narzędzie wyzyskiwania wywłaszczonych. A zatem własność ta dzieli społeczeństwo. Edmund Wnuk-Lipiński, odróżniając jednakże te klasy społeczne, *implicite* wskazuje, że podmiotem jest klasa wywłaszczona, ponieważ organizuje pozapolityczne życie publiczne. Na jakiej podstawie tak sądzi?

Klasa wywłaszczona uczestniczy w życiu społecznym (publicznym dla E. Wnuka-Lipińskiego), ale tym, które organizują jej wywłaszczający. Klasa ta jest więc przedmiotem. Fakt ten przesłania pojęcie życia publicznego, wskazując, że

⁹ Tamże, s. 11–12.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Zob. Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, w: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (oprac.), A. Kopacki i in. (tłum.), Kraków 1996, s. 19–58.

jest ono przydatne do opisu rzekomo apolitycznego obywatelstwa. Wywłaszczeni są petentami wobec właścicieli. Ale o tym się nie mówi. Wszak gentlemani o pieniądzach nie rozmawiają.

W związku z powyższym takie sformułowanie problemu, jak zaproponowane w tytule niniejszego artykułu – *Religia a życie publiczne*, jest wysiłkiem ideologicznym. Usuwa się nim lub odpowiednio zasłania treść relacji: religia a typ własności środków produkcji. Wbrew intencji autorów pojęcia życia publicznego w referacie ukazują miejsce religii w życiu społecznym. Religia jest w nim narzędziem władzy właścicieli nad wywłaszczonymi.

Miejsce religii w życiu społecznym wyznacza pojęcie dopełnienia. Zastępuje ono filozoficzne zadanie umieszczania konkretności, jednostki ludzkiej, w całości poznania świata i uzasadniania w nim działania¹². To wyręczanie filozofii jest możliwe wskutek błędów, które w niej istnieją. O czym jest tu mowa?¹³

Otóż w starożytnej Grecji został sformułowany trójelementowy obraz rzeczywistości – podstawy światopoglądu. Jego ontologiczny schemat tworzą:

1. Byt sam w sobie – poznawany, ale nigdy niepoznany¹⁴ (idea albo materia).

2. Bycie¹⁵ – życie, praca człowieka, u którego w szczególny sposób ukazuje się treść i forma wyodrębnionej rzeczywistości realnej; pewne zbiory ludzkie, na przykład klasy społeczne. Kategorię bycia opisuje Floriana Znanieckiego współczynnik humanistyczny mówiący, że bycie jest to czyjeś świadome odnoszenie się wzajemnie do siebie empirycznych podmiotów, tj. osobników i zbiorowisk doświadczających i działających. Współczynnik ten określa to, co faktycznie podmioty te posiadają, w ludzkim doświadczeniu i działaniu¹⁶.

¹² W metodologii poznawania i działania w świecie obok holizmu występują jeszcze zasady: systemowości, organizmiczności i ekologiczności.

¹³ Zob. mój artykuł *Marksa uwięźnienie w kulturze przyczyną utopijności utopii komunistycznej* wygłoszony na konferencji marksologicznej „Karol Marks i materializm historyczny” w Pobierowie w czerwcu 2013 roku, www.adamkarpiński.pl [dostęp: 12 IX 2014].

¹⁴ Zob. Platona metaforę jaskini czy Arystotelesa kategorię ruchu.

¹⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas* (tyt. oryg. *Sein und Zeit*), B. Baran (tłum.), Warszawa 1994.

¹⁶ Przedstawiona treść pojęcia „współczynnik humanistyczny” jest jednym z założeń wiedzy humanistycznej. Kolejnymi są przekonania, że „świat kultury składa się z przedmiotów i czynności; przy tym przedmioty są realne jako człony systemów przedmiotów, czynności są idealne jako człony systemów czynności. Każdy przedmiot jest aktualnym lub potencjalnym przedmiotem czynności, czyli wartością; każda czynność aktualnie lub potencjalnie działa na przedmioty, czyli wyraża się w aktach, wywierających wpływ realny”; F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, S. Burakowski (oprac. i wprowadz.), Warszawa 1988, s. 192.

3. Jednostkowy świat przejawów: rzeczy, jednostki ludzkie będące jednością istoty i jej przejawu¹⁷. Istotę opisują atrybuty – te cechy, które przesadzają o tym, że jednostki ludzkie, ludzie, są i stają się ludźmi.

Wbrew tym klasycznym już rozstrzygnięciom przez ponad dwa tysiące lat kultura europejska, głównie jej forma anglosaska, utrzymuje, że są możliwe tylko dwa elementy bytu: po pierwsze – sam byt jako byt (idea albo materia), po drugie – to, co jednostkowe. Na przykład Władysław Tatarkiewicz przedstawia linie: materialistów albo idealistów, kolektywizmu albo indywidualizmu, marksizmu albo liberalizmu, marksizmu albo personalizmu itd.¹⁸ Wyinterpretowany w filozofii greckiej termin „bycie” jest usunięty. Człowiekowi, a nie jakiejś konkretnej jednostce ludzkiej, dostępny jest tylko byt jako byt, który jest i istnieje sam z siebie. „To, co jest jednostkowe”, „to, co jest moje”, „moja moją” jest totalna i utożsamiana z „wszystkimi moją” – tymi, które były, i tymi, które są i będą. Totalna jednostkowość istnieje w związku z abstrakcyjną rzeczywistością totalnej transcendencji. Na przykład socjalizm był; czy kapitalizm jest podobny do boga Słowian, w którego o tyle się wierzy, o ile się zwycięża? Przegrana bitwa oznaczała przegraną boga, którego następnie Słowianie porzucali, a przyjmowali wiarę w boga lub bogów zwyciężających.

Ta totalizacja jednostkowości uniemożliwia konkretnym jednostkom przezwyciężanie ich konkretnej empirycznej ograniczoności. Jest tak, albowiem utożsamiają się z abstrakcyjną totalnością. Są „panami”, czyli wszystkim (gr. *pan*, *panos* ‘wszystko, wszech’), i dlatego to, czym są, przyjmuje się za ontycznie uzasadnione. W życiu praktycznym „bycia” ludzkiego jednostek najzwyczajniej nie ma. Wreszcie, w drugiej połowie XX wieku z filozofii zniknęły wszystkie ontologie. Wraz z nimi usunięto dowody prawdziwości jakiegokolwiek sądu. Rację ma tylko ten, kto mówi, bo mówi, bo ma władzę i siłę mówienia¹⁹.

Jeżeli wszelkie przejawy ludzkiej aktywności pozostają w związku z uogólniającym byt społecznym konkretem – mitem kapitału, bogiem Mammonem (Mt 6,24; Łk 16,9), to mentalna jednostkowość totalna oraz jej dopełnienie pozwala uznać za uzasadnione wszystkie empiryczne ograniczoności. Totalna jednostkowość jest mentalną jednością adekwatną do określonej jedności rzeczywistego bytu społecznego. W jedności tej zawarte są dwie warstwy opisowe. Pierwsza stanowi opis transcendentny wyczerpujący treści absolutnie abstrakcyjne. Druga zaś jest rekonstrukcją jednostkowości w jej totalności, czyli idealizacyjnym obrazem konkretnego uogólniającego bytu społecznego. Idealizacja ta usuwa rzeczywiste cechy akcydentalne.

¹⁷ Immanuel Kant tłumaczy, iż „krytyka (...) każe brać przedmiot w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako przejaw i jako rzecz samą w sobie (...)”; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden (tłum. i wst.), t. 1, Warszawa 1957, s. 40, B XXVII [„Die Kritik (...) das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst”].

¹⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 1981.

¹⁹ Zob. A. J. Karpiński, *Filozofia ducha współczesnego. O potrzebie nowej filozofii*, w: tegoż, *Wstęp do socjologii krytycznej*, Gdańsk 2009, s. 95–108 i wskazaną tam bibliografię problemu.

Jednostkowość bowiem jest jednostkowością totalną. W praktyce społecznej nie rozróżnia się prawdy i nieprawdy.

Dlatego w przestrzeni politycznej widać wykrzywione praktyki waloryzujące te lub inne treści polityczne. W polskim socjalizmie realnym wartościowy polityczny był materialista, a nie Kowalski znający niektóre wypowiedzi Karola Marksa – w ogóle materialista, natomiast przeciwnikiem politycznym był idealista, ksiądz lub liberał-indywidualista. Formalny stosunek do idei lub materii decydował o kwalifikacji treści życia tej lub innej jednostki ludzkiej. Tymczasem w praktyce społecznej można było spotkać z jednej strony idealistów w słowie, a materialistów w czynie, z drugiej zaś deklaracyjnych materialistów i idealistów praktykujących²⁰.

W dominującym liberalizmie podstawą życia społecznego jest jednostka ludzka i jej wiara w siebie. Tracąc umocowanie ontologiczne oraz jakkolwiek swoją abstrakcyjność, przyjmuje alternatywę: albo – albo, 0 – 1. Tylko jeden element jest prawdziwy. Ja = nie-Ja (J. G. Fichte)²¹.

Ów brak „bycia” w światopoglądzie europejskim wykorzystują twórcy kultury burżuazyjnej²². „Oficerowie” rozwiniętego kapitalizmu²³, korzystając z jego osiągnięć i podpowiedzi Allena Dullesa²⁴, tworzą dwie przestrzenie kulturowe.

²⁰ Ludzi, którzy co innego mówią i co innego robią – hipokrytów, Fryderyk Engels nazywa filistrami. Tłumaczy, że filister rozumie „(...) przez materializm obżarstwo, opilstwo, poządlliwość, chuć cielesną i pyszałkowatość, żądze pieniędzy, skąpstwo, chciwość, pogoń za zyskiem i szwindle giełdowe, słowem, wszystkie te plugawe grzechy, którym sam po cichu hołduje. Przez idealizm zaś rozumie wiarę w cnotę, w powszechną miłość bliźniego i w ogóle w »lepszy świat«, którymi to rzeczami chełpi się przed innymi, sam jednak wierzy w nie co najwyżej w chwilach, gdy zdarza mu się przeżywać katzenjammer lub bankructwo, następujące po jego zwykłych »materialistycznych« nadużyciach. W takich chwilach nuci sobie swoją ulubioną piosenkę: Czymże jest człowiek? – na wpół zwierzęciem, na wpół aniołem”; F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, P. Hoffman, T. Zabładowski (tłum.), Warszawa 1969, s. 316–317.

²¹ Zob. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, M. J. Siemek (wyb., tłum. i przyp.), J. Garewicz (aneks tłum.), Warszawa 1996; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000 oraz zamieszczoną tam bibliografię problemu.

²² W Polsce w latach 60. XX wieku Adam Schaff próbował tworzyć jednolity światopogląd, czego dowodzi m.in. jego praca *Marksizm a jednostka ludzka* (Warszawa 1965). Ale zburzązajnienie administracji państwowej i partyjnej powodowało, że klasa ta zmierzała już w tym czasie w innym kierunku – w stronę kapitalizmu i dlatego A. Schaff został uznany za „niebezpiecznego” i usunięty z partii. Zob. A. J. Karpiński, *Prywatna własność środków produkcji. Od ojcostwa do syna marnotrawnego*, Gdańsk 2010; tenże, *The Private Ownership of Means of Production. From Parricide Do the Prodigal Son*, Gdańsk 2013.

²³ Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku dokonała się rewolucja informatyczna. Powstały potężne korporacje, które modelując świat kultury, potęgowały swoje zyski. Podstawą kultury było kształtowanie potrzeb, a wraz z nimi postaw ludzkich. Tę ofensywę kapitału nazywano thatcheryzmem.

²⁴ Allen Dulles (szef wywiadu amerykańskiego w Europie w czasie drugiej wojny światowej, a potem dyrektor CIA) w 1945 roku zapowiedział budowę kapitalistycznego okrążenia socjalizmu. Mówił: „Zakończyła się druga wojna światowa. Jak tylko się wszystko odbuduje, to my rzucimy wszystko, co tylko mamy, całe złoto, całą materialną moc na otumanienie ruskich ludzi. Zasiajemy tam chaos, podmienimy ich wartości na fałszywe i spowodujemy, że będą w nie wierzyć. My znajdziemy swoich pomocników w samej Rosji. Epizod za epizodem będzie rozgrywana tragedia gubienia niepokornego

Pierwszą z nich jest kultura masowa. Przedmiotem jej „obróbki” są jednostki ludzkie, którym organizuje się zabijanie czasu przez utrwalanie ich myślenia potocznego i symboliczno-mitologicznego²⁵. Myślenie naukowe utożsamia się z techniczno-obrazkowym poznaniem świata, potęgującym jednowymiarowość człowieka²⁶. Tworzą go rozbudzane pożądania i uwodzenie przez konstruowanie schematów życia społecznego.

Wyższy poziom kultury tworzą intelektualiści²⁷. Kapitałiści fundują im – za pomocą metod socjotechniki społecznej – określone paradygmaty, na przykład wielokulturowość, problem tożsamości itp. I wszyscy w tym świecie dobrze się czują. Prowadzą niby-spory, piszą traktaty „naukowe”, konstruuja przestrzenie – pozory niezbędne dla zdobywania zysków przez wielkie korporacje. Sporadyczne i niebezpieczne wystąpienia intelektualistów są poddawane skutecznej obróbce socjotechnicznej mass mediów i w ten sposób unieszkodliwiane.

Te dwie warstwy kultury kapitalistycznej chronią prywatną własność środków produkcji, znoszą jej społeczną odpowiedzialność, ale także – co jest tu problemem – skutecznie blokują tworzenie kontrkultury socjalistycznej. Wyraźnie więc widać, że państwo, które chce być demokratyczne, w rzeczywistości służy kapitałowi. Jak długo będzie tak czynić?

na ziemi narodu, ostatecznego zgaśnięcia jego samopoznania. Z literatury i sztuki zniszczymy ich istotę, zaopiekujemy się twórcami po to, aby odebrać im ochotę zajmowania się myślą, poznawaniem dziejących się procesów. Literatura, teatr, kino – wszystko temu będzie służyć”; www.cia.gov [dostęp: 6 IX 2014]; http://en.wikipedia.org/wiki/Dulles%27_Plan [dostęp: 10 VIII 2013].

²⁵ Zob. A. J. Karpiński, *Wstęp do socjologii...*, cyt. wyd., s. 52–108.

²⁶ Zob. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa*, W. Gromczyński (oprac. i wst.), S. Konopacki i in. (tłum.), Warszawa 1991.

²⁷ Według I. Kanta władza duchowa, umysłowa, człowieka jest trójskładnikowa. Pierwszy jej element stanowi władza poznania konstruowana przez intelekt. Jej zasadą *a priori* są prawidłości i kategorie. Stosuje się ją do poznawania przyrody. Drugi element stanowią uczucia rozkoszy i przyjemności. Są one treścią władzy sądenia. Ich zasadą *a priori* jest celowość mająca zastosowanie w sztuce. Wszystkie te władze umysłu wieńczą władze pożądania, dla których władzą poznania jest rozum. Jego zasadą *a priori* stanowi cel ostateczny mający zastosowanie w wolności. I dalej I. Kant mówi: „Czyniono mi zarzuty z tego powodu, że moje podziały w dziedzinie czystej filozofii są niemal zawsze trójskładkowe. Leży to jednak w samej naturze rzeczy. Jeśli podział ma być dokonany *a priori*, to będzie on albo analityczny, opierający się na zasadzie sprzeczności; i wówczas jest zawsze dwuczłonowy (cokolwiek jest, jest albo A, albo nie A). Albo jest on syntetyczny, a jeśli, jak w tym wypadku ma być dokonany na podstawie pojęć *a priori* (a nie jak w matematyce, na podstawie naoczności odpowiadających *a priori* pojęciu), to stosownie do tego, co potrzebne jest do syntetycznej jedności w ogóle (a potrzebne do tego są mianowicie 1) warunek, 2) to, co uwarunkowane, 3) pojęcie wynikające z połączenia tego, co uwarunkowane, ze swym warunkiem), podział musi być koniecznie trychotomią”; I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, J. Gałeczki (tłum., przedm. i przyp.), Warszawa 1986, s. 56.

Na tak zadane pytanie odpowiada religia, a szczególnie „dopełnienie” konstruowane w jej chrześcijańskiej formie. W judaizmie czynili to prorocy. Zresztą od samego nieomal początku w tej kulturze istnieją wzajemnie przenikające się dwa królestwa: Ducha i cezara²⁸. W chrześcijaństwie od czasu uznania, że Chrystus – Syn Boży jest współistotny z Bogiem (gr. *homousios* ‘współistotność’), tj. od 325 roku, mamy ontologiczne elementy całości: Bóg – Chrystus – Dusza jednostki ludzkiej. Negacja boskości Chrystusa jest uznawana za herezję.

Wspomniane religie są podstawą działalności, w której przyjmuje się – *a priori* – sfery *sacrum* i *profanum* oraz pewne relacje między tymi światami. Sferom tym nadaje się sens ontologiczny. Pomiedzy nimi bytuje jednostka ludzka jako osoba. Jest ona „byciem” jednostek ludzkich w ich bogocześności. W nim ujawniają się elementy wyróżnionych wyżej światów. Ich przejawianie się nazywamy religijnością deklarowaną i praktyczną. W niej odnajduje się przekonania o istnieniu albo nieistnieniu bytów lub zdarzeń supranaturalnych (boskich). One umożliwiają stworzenie kodeksu moralnego. Jego przestrzeganie obwarowane jest sankcjami uznanymi przez istoty tworzące świat *sacrum*.

Religia jest więc jednolitym blokiem światopoglądowym tworzoną przez: bóstwo, najpierw w jego postaci konkretnej, potem konkretno-abstrakcyjnej i abstrakcyjnej; jego konkretyzację w przestrzeni bycia człowieka; ducha (duszę, anioła) wypełniającego osobowość indywiduum. Ów trójelementowy światopogląd jest zarazem koncepcją teologicznego świata, koncepcją wyznaczonego w nim miejsca dla jednostki ludzkiej – wierzącego jako człowieka mającego pewien sens, cele życia opisywane między innymi w eschatologii i soteriologii. Omawiany światopogląd jest formułowany w sposób dogmatyczny, ale w przestrzeni najwyższej abstrakcji. Z kolei realność bycia jest dostosowywana poprzez określone funkcjonowanie organizacji religijnej, szczególnie zaś pracę duchownych i wychowanie²⁹.

W tej działalności instytucjonalno-organizacyjnej religii Antonio Gramsci dostrzega podstawowy, nieustannie pojawiający się i rozwiązywany, problem zachowania swojej siły oddziaływania. Tworzy ją stale odbudowywana „(...) jedność ideologiczna w całym bloku społecznym (...). Siła różnych religii, a w szczególności Kościoła katolickiego, zasadza się na tym, że religie te mocno odczuwają potrzebę jedności doktrynalnej całej masy wyznawców i walczą o to, by warstwy wyższe pod względem intelektualnym nie odrywały się od niższych. Kościół rzymski był zawsze najbardziej wytrwały w walce zapobiegającej »oficjalnemu«

²⁸ Zob. M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2003.

²⁹ Zob. A. J. Karpiński, *Myślenie symboliczno-mitologiczne*, w: tegoż, *Wstęp do socjologii...*, cyt. wyd., s. 68–81.

wyodrębnieniu się dwóch religii – »religii intelektualistów« i »religii prostaczków«³⁰.

Tej religijnej pracy instytucjonalnej Kościoła nie przeciwstawia się filozofia. Z uwagi na wskazany wyżej błąd (niedostrzegania rzeczywistości „bycia”) nie umie ona utworzyć jedności ideologicznej między dołami a górą, między ludźmi pracy, potocznie myślącymi, a koryfeuszami ducha. Ów brak przełożenia, a co za tym idzie – brak jedności światopoglądowej nie pozwala na skonstruowanie pożądananej pedagogiki, takiej, która mogłaby zastąpić religię w wychowaniu dzieci³¹. „Stąd bierze się pseudohistorycystyczna sofistyka, która pozwala pedagogom areligijnym (bezwyznaniowcom), a w rzeczywistości ateistycznym, zgadzać się na nauczanie religii. Powołują się oni na to, że religia jest filozofią dzieciństwa całej ludzkości i odżywa na nowo w każdym niemetaforycznym dzieciństwie”³².

Antonio Gramsci wskazuje też, że owa „wadliwa” filozofia, ów idealizm sprzeciwia się „(...) ruchom kulturalnym opartym na zasadzie »pójścia w lud«, które znalazły wyraz w tak zwanych uniwersytetach ludowych i tym podobnych instytucjach. (...) Ruchy te godne były uwagi, zasługiwały na przestudiowanie; odniosłyby one sukces w tym znaczeniu, że mogły wykazać szczery entuzjazm

³⁰ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, B. Sieroszewska, J. Szymanowska (tłum.), S. Krzemień-Ojak (oprac. i wst.), Warszawa 1991, s. 218–219: „Jezuici – pisze Antonio Gramsci – byli niewątpliwie największymi mistrzami w stwarzaniu tej równowagi i dla jej utrzymania poczęli rozwijać w Kościele ruch postępowy, dążący do zadośćuczynienia w pewnej mierze postulatowi nauki i filozofii, ale w rytmie tak powolnym i metodycznym, że przemian tych nie dostrzegają wcale rzesze zwykłych ludzi, mimo że »integrystom« wydają się one »rewolucyjne« i demagogiczne”.

³¹ Jan Szczepański, szukając przyczyn klęski socjalizmu w Polsce, pisze, że pierwszą z nich było powtarzanie przez Lenina i następców zasad rządzenia znanych od tysiącleci. „Instytucje polityczne były organizowane zgodnie z tą zasadą, ale także spełniały one rolę »przewodniak« w całym systemie organizacyjnym państwa, kierowały nim przez swoich członków sprawujących funkcje kierownicze i kontrolujących zachowania jednostek i grup. Drugim wielkim zadaniem władzy politycznej było wychowanie »człowieka socjalizmu«, który od człowieka kapitalizmu miał się różnić tak, jak przedsiębiorca mieszczański różnił się od lorda feudalnego. Wychowanie tego człowieka socjalizmu było zadaniem istotnym nowego ustroju. Ten człowiek miał bowiem przejąć od grup rewolucyjnych kierownictwo społeczeństwem, w którym zasady socjalizmu zostały uznane, zinternalizowane i w którym socjalistyczna gospodarka mogła funkcjonować bez oporów, ponieważ motywacje pracy, zasady podziału dochodu, inne działają jako akceptowane dyrektywy. Wychowanie człowieka socjalizmu było warunkiem koniecznym stabilizacji i utrwalenia socjalizmu. I dodajmy od razu, że na tym polu partia poniosła klęskę, że była to klęska pedagogiczna, że szkoły podporządkowane administracyjnie i partyjnie zachowały autonomię umysłu i ładu moralnego. Klęska pedagogiczna socjalizmu pociągnęła za sobą wiele skutków we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego. Najważniejszym skutkiem było to, że nie zjawiał się człowiek socjalizmu, dla którego ten ustrój był planowany i konstruowany. Bez człowieka socjalizmu ustrój nie mógł się rozwijać, nie mógł wytwarzać czynników własnej siły. Każda zmiana pokoleń, każdy nowy rocznik młodzieży wchodzący do życia publicznego, zamiast wzmacniać, osłabiał spójność i zdolność działania instytucji”; J. Szczepański, *Ludzie i instytucje. Powstawanie ustroju Polski Ludowej i przekształcenia społeczeństwa polskiego*, w: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Lublin, 27-30 VI 1994, t. 1, A. Sułek, J. Styk, I. Machaj (oprac.), Lublin 1995, s. 17–18.

³² A. Gramsci, *Zeszyty...*, cyt. wyd., s. 219–220.

i silną wolę »prostaczków« podźwignięcia się na wyższy poziom kulturalny i światopoglądowy”³³.

Owa regulacja stosunku między religią prostaczków a „mistrzami ducha” jest sprawą polityki. Kościół – zdaniem A. Gramsciego – uznał, że nie da się usunąć zaistniałego rozłamu przez podnoszenie prostych ludzi do poziomu mistrzów. Kościół uważa, że to zadanie i ideologicznie, i ekonomicznie przerasta jego siły. Problem ten zaczął więc rozwiązywać poprzez „(...) zastosowanie żelaznej dyscypliny wobec intelektualistów, aby nie przekroczyli pewnych granic w tym rozłamie i nie uczynili go katastrofalnym i nieodwracalnym”³⁴.

W przeszłości politykę tę realizowały wielkie ruchy społeczno-religijne. Inicjowały zmiany, których treści były następnie utrwalane w pracy poszczególnych zakonów, na przykład Dominikanów czy Franciszkanów. W średniowieczu istniało wiele takich ruchów. Papiestwo traktowało je początkowo jako herezje. Były one sprzeciwem wobec politykierstwa aparatu kościelnego i filozofii scholastycznej. Ludowe ruchy religijne łagodziły istniejące sprzeczności, włączając je w przestrzeń jedności kościelnej³⁵.

Wysiłek ten towarzyszy Kościołowi przez całe jego dzieje. Nie zawsze kończył się sukcesem. Kościół przegrywał wówczas, gdy życie społeczne radykalnie zmieniał swoją treść. Przykładem jest tu reformacyjna działalność Marcina Lutra, w której dokonało się przejście religii z formy konkretno-abstrakcyjnej w abstrakcyjną. Widać w niej wyschnięte źródło sił ludowych. Jak pisze A. Gramsci, „Towarzystwo Jezusowe jest ostatnim wielkim zakonem o rodowodzie reakcyjnym i o charakterze represyjnym i »dyplomatycznym«. Jego powstanie było oznaką skostnienia organizmu Kościoła. Nowe, później powstałe zakony mają bardzo nikłe znaczenie »religijne«, pełnią natomiast ważną rolę z punktu widzenia zapewnienia karności mas wiernych. Powstały one jako odgałęzienia i macki Towarzystwa Jezusowego (...). Są narzędziami »oporu« w dążeniu do zachowania zdobytych pozycji politycznych, a nie siłami odnowy i rozwoju. Katolicyzm stał się »jezuityzmem«. Modernizm nie stworzył zakonów religijnych, ale partię polityczną, chrześcijańską demokrację”³⁶.

W świadomości religijnej A. Gramsci dostrzega dwie warstwy, jakby dwie świadomości. Pierwszą z nich jest świadomość związana bezpośrednio z działalnością jednostki, z rolą, którą pełni w życiu publicznym. Ta świadomość ujawnia swoją treść we współpracy z innymi w procesie przekształcania świata, wytwarza-

³³ Tamże, s. 220.

³⁴ Tamże, s. 222–223.

³⁵ Zob. tamże, s. 223.

³⁶ Tamże. Antonio Gramsci przytacza też anegdotę o pewnym kardynale, który w rozmowie z angielskim protestantem, żywiącym sympatię do katolicyzmu, tłumaczył, że cuda św. Januarego są artykułami wiary dla ludu neapolitańskiego, a nie dla intelektualistów, że nawet w Ewangelii jest wiele przesady. Na pytania protestanta: „Czyż nie jesteśmy chrześcijanami?” odpowiedział: „My jesteśmy prałatami, to jest »politykami« Kościoła rzymskiego”; tamże, s. 223–224.

nia rzeczy zaspokajających te czy inne potrzeby. Drugą świadomością jest pewne „powierzchowne” wyobrażenie całości świata, jego systemu. Dominuje w niej wiedza werbalna, odziedziczona po przeszłości. Jej kryterium prawdziwości ogranicza się do faktu jej posiadania. „Ale – pisze A. Gramsci – i ten werbalny światopogląd nie jest bez znaczenia: nawiązuje on do określonej grupy społecznej, wpływa (...) na postawę moralną, na kierunek woli i może doprowadzić do punktu, w którym sprzeczności tkwiące w świadomości uniemożliwiają wszelkie działanie, wszelką decyzję i pociągają za sobą również bierność moralną i polityczną”³⁷. Światopogląd ten wyraża poczucie wierzącego, że jest on częścią siły hegemonistycznej (gr. *hegemon* ‘przewodnik, przywódca’). Idee przywódców są ideami uczestników ruchów religijnych. Jest to świadomość polityczna; typ samowiedzy, w której teoria i praktyka są zjednoczone.

Można to dostrzec na przykładzie odrodzeniowych przekształceń form religii. W przestrzeni widzialnej system feudalny jest zastępowany kapitalistycznym. Analogicznie katolicyzm traci swe wpływy na rzecz protestantyzmu. Te dwie religie tworzą odrębne typy. Katolicyzm jest religią konkretno-abstrakcyjną, protestantyzm zaś – abstrakcyjną. Ta pierwsza wyróżnia się potężną strukturą organizacyjną – Kościołem, który tworzy Tradycję, drugą obok *Biblii* podstawę wiary. Religia jest instytucją „pośredniczącą” między człowiekiem a Bogiem. Kościół to „pośrednik” między człowiekiem a transcendencją; formułuje zasady spełniania się tej relacji. Tworzy trójelementową jedność ideologiczną. Jednostki ludzkie odnajdują w niej siebie i korzystne dla siebie miejsce. Wspomniane zasady uniemożliwiają jednak ujawnianie się indywidualizujących form kontaktowania się człowieka z Bogiem. Bycie w Kościele religii konkretno-abstrakcyjnej jest wspólnotowe. W wyniku zachodzących zmian w życiu społecznym ów „pośrednik” traci na znaczeniu. Jednostka ludzka waloryzuje siebie jako indywiduum, pozostając w bezpośredniej styczności, twarzą w twarz z Bogiem. To wymusza transformację ideologii religijnej. Jej celem jest przestrzeń nowego związku między tym, co teologiczne, a tym, co świeckie. Nowością tej relacji jest podmiotowość indywiduum. Ono pozostaje sam na sam z abstrakcją Boga. W katolicyzmie przed reformacją treść tej relacji wypełniał Kościół. W wyniku reformacji treść tę tworzy sam wierzący. Po stronie świeckiej jest to ruch społecznego wzrastania podmiotowości indywiduum. Wyzwała się ono ze swojej empirycznej ograniczoności.

Kategoria religii konkretno-abstrakcyjnej opisuje tu odpowiednią dla konkretnej jedności uogólniającej byt społeczny formę jego mentalnego uogólnienia. W nim jednostkowość konkretności staje się totalną jednostkowością, dopełnianą przez abstrakcyjną ideę Boga. Religia ta funkcjonuje w społeczeństwach, w których uogólnieniem jest konkret, rzecz realna, empirycznie określająca status jednostki ludzkiej, na przykład ziemia lub własność ziemską. Jednostka formułuje

³⁷ Tamże, s. 224–225.

swoj sens życia, określa położenie w grupie społecznej, swoją wartość w związku z owym konkretem. Ów konkret wyznacza także położenie określonej grupy społecznej w większej zbiorowości³⁸.

Ponieważ człowiek odczuwa, ma świadomość swojej empirycznej ograniczoności, to konkret – uogólnienie całokształtu stosunków społecznych i warunków, w jakich one się realizują – jest mentalnie opisywany jako jednostkowość totalna, usuwająca ową ograniczoność. Wypowiadając „to, co jednostkowe”, ujmuje się od razu totalność jednostkowości, wszystkie jednostkowości, jakie były, są i będą. Dzieje się tak dlatego, że totalną jednostkowość dopełnia transcendencja, której oddziaływanie na każdą rzeczywistość może być tylko natury istotowej.

A zatem w życiu społecznym, w którym funkcjonuje religia konkretno-abstrakcyjna, można odnaleźć podstruktury, takie jak: rzeczywistość realna, której uogólnieniem jest konkret realny – najczęściej własność ziemską; rzeczywistość mentalna, której uogólnieniem jest jednostkowość totalna; dopełnienie będące rzeczywistością transcendentną. Wyróżnione podstruktury wzajemnie na siebie oddziałują. Pytanie o to, która z nich jest pierwotna, a która wtórna, ma charakter ideologiczny.

Chociaż w religii konkretno-abstrakcyjnej człowiek jest przedmiotem, to jego upodmiotowienie zależy od stosunku, w jakim pozostaje on do totalnej jednostkowości oraz do dopełnienia, które najpełniej wyraża atrybuty Boga. W religii tej obowiązuje paradygmat: Bóg-podmiot – człowiek-przedmiot – Bóg-podmiot. To dopełnienie ujawnia swoją moc w stawianiu się człowieka-przedmiotu podmiotem³⁹. Jest to możliwe, albowiem rzeczywistym sprawcą, podmiotem historii jest

³⁸ Uogólnienie będące własnością ziemską wyraża taki typ stosunków społecznych, w których posiadanie ziemi przesądza o treści zachodzących stosunków społecznych. Jan Stanisław Bystron tak opisuje stosunki społeczne na ziemiach Polski szlacheckiej: „Szlachcic stworzony jest do szabli, do polityki, ba, nawet do korony, ale nie do pracy; on odpowiada za porządek w Rzeczpospolitej, za jej obronę, a poza tym jest stworzony do używania dóbr, których sam nie wytwarza. Chłop natomiast, wolny od trosk publicznych, jest właśnie tym pracownikiem; przecież nawet w aktach szlachcic jest »urodzony«, *natus*, chłop zaś »pracowity«, *laboriosus*. Nie widziano w tym niesprawiedliwości, skoro była istotna, przyrodzona różnica pomiędzy szlachcicem a chłopem, więc było rzeczą oczywistą, że każdy winien zajmować się tym, do czego jedynie się nadawał. »Chłop rodzi się do cepu i do sierpu« mówi znany kaznodzieja XVII wieku, ks. Młodzianowski; »*labor chłop, avaritia pop*«, mówi stare przysłowie, czyli praca – chłop, a chciwość, skąpstwo, sknerstwo – pop. W innym miejscu J. S. Bystron pisze, że „»jeśliby który szlachcic, osiadłszy w mieście, handlem się bawił i szynkami miejskimi i *magistratus* (godność, urząd zwierzchniczy) miejskie sprawował, ten ma tracić *praerogativam nobilitatis*, i kiedy by sam albo potomstwo, podczas takowych zabaw jego spłodzone, z miasta wtem wyszedłszy, *iura nobilitatis* sobie chciał przywłaszczać i ziemskich dóbr nabywać; taki każdy szlachcicem miał nie być, i dobra jego miały przypadać komuś jako stosowniejszemu...«”; J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 231. Pilnowano też, by szlachcic nie trudnił się rzemiosłem; przy wywodach szlachectwa (jeszcze w XIX wieku!) patrzano na ręce, czy nie ma na nich śladów pracy. Cóż miał robić biedak, któremu los prócz przywilejów szlacheckich niczego nie dał? Powiększał tłumy bezrobotnych, których utrzymywali magnaci po to, aby mieć oddanych sobie zwolenników.

³⁹ Zob. M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958 oraz wskazaną tam bibliografię.

człowiek – nie jako gatunek, lecz jako jednostka. Jeżeli zatem w doktrynie religii konkretno-abstrakcyjnej człowiek stanowi przedmiot historii, to jest to wynik określoności życia społecznego, w którym religia ta funkcjonuje. W stanie tym człowiek jako podmiot urzeczywistnia swą podmiotowość dzięki zapośredniczeniu podmiotu konkretnego, czyli realnej rzeczy. Człowiek na swojej drodze upodmiotawiania siebie wytwarza relację: człowiek-podmiot – przedmiot-realna rzecz – człowiek-podmiot. W mentalnym obrazie tej rzeczywistości, dzięki alienacji życia społecznego, relacja ta przekształca się w następującą zależność: człowiek-przedmiot – Bóg-podmiot – człowiek-przedmiot. A zatem jednostki ludzkie przezwyciężają swą ograniczoność empiryczną za pośrednictwem dopełniającego je Bogoczłowieka – Chrystusa. Konkretno-abstrakcyjna treść owego bycia dopełnia jedność tego, co jednostkowe, i tego, co transcendentne w przestrzeni horyzontalnej. Wartość transcendentna sytuuje się w konkretnym miejscu i czasie historycznym.

W perspektywie wertykalnej transcendentnymi bytami stawały się osoby, wartości, rzeczy realne, konkretne, historyczne. Wierzący, chcąc przekroczyć swą empiryczną ograniczoność i „dotrzeć” do bytu transcendentnego, musi odbyć „wędrówkę” po drabinie wertykalnej. Uznanie tych czy innych faktów jako faktów *sacrum* lub *profanum* jest skutkiem arbitralnej decyzji hierarchii duchownej.

Bóg-abstrakcja jest tu zjednoczony z konkretnymi – przejawami rzeczywistości *sacrum*. Efektem tego procesu, przedmiotem kultu nie jest Bóg, ale owe empiryczne konkrety, które miały być środkiem do Boga. „Środek” jest „celem”. Jedną z form negacji „pośrednika”, owej „drabiny” i bezpośredniego dotarcia do transcendencji, był średniowieczny mistycyzm.

To uzasadnione poziomem rozwoju bytu społecznego podejście do transcendencji przestało z czasem pełnić swą rolę. Stało się tak dlatego, że poza uogólniającą jednością znalazły się inne sposoby życia ludzkiego⁴⁰. Ruchy reformacyjne są więc próbą uzgodnienia nowego uogólnienia bytu społecznego z ideą Boga. A ponieważ tym uogólnieniem jest abstrakcja, to jej dopełnienie – idea Boga – stanowi czystą abstrakcję. Ruchy reformacyjne negują konkretność idei Boga. Całość: Bóg – sprawy ziemskie, po stronie transcendentnej, została oczyszczona z konkretności. Idea Boga stała się abstrakcją niepowiązaną z tym, co ziemskie.

Dla M. Lutra Bóg jest transcendencją. A to znaczy, że ta idea jest niedostępna dla rozumu ludzkiego i zawarte w *Piśmie Świętym* teologiczne formuły są z nią „niewspółmierne”. A zatem żadna organizacja, żadna osoba nie może Boga poznać. Jeżeli Bóg jest „niewspółmierny” z tym, co ziemskie, to tym bardziej z moralnością. Nie możemy Bogu przypisywać nakazów moralnych i oczekiwać, że zgodne z nimi postępowanie doprowadzi do zbawienia. Człowiek nie wie, czy to, co uważa za moralne, takie jest też dla Boga. Człowiek może uznać – pisze M. Luter –

⁴⁰ Chodzi tu o rodzącą się i potężniejącą klasę społeczną żyjącą z handlu i przemysłu.

„(...) za rzecz pewną i mocno ugruntowaną, że dusza może obejść się bez wszystkiego, z wyjątkiem Słowa Bożego, bez którego nic nie jest w stanie jej pomóc”⁴¹.

Uczynki nie zbawiają. Trzeba tylko wierzyć. A wiara w „Chrystusa, w którym masz obietnicę łaski” sprawi, że „sprawiedliwość, pokój i wolność, i wszystko mieć będziesz, jeżeli uwierzysz. Jeżeli zaś nie uwierzysz, nic mieć nie będziesz”⁴². Moc wiary „(...) nie potrzebuje ani ustaw, ani dobrych uczynków; są one nawet dla niej szkodliwe, jeżeli ktoś przypuszcza, że przez nie uzyskuje usprawiedliwienie”⁴³. W życiu trzeba tylko wiarę umacniać, „(...) dbając o to, by ciało przez posty, czuwanie, pracę i inne umiarkowane rodzaje karności było ćwiczone i podporządkowane duchowi, aby było posłuszne człowiekowi wewnętrznemu i wierze, i z nim zgodne, aby się mu nie sprzeciwiało lub nie przeszkadzało tak, jak z natury czyni, jeśliby go nie powściągnąć”⁴⁴.

Postępowanie wierzącego jest wynikiem jego przekonań. Kościół pełni funkcje pomocniczą. „A jednak – pisze M. Luter – jak trzeba uczestniczyć w bogactwach, oddawać się interesom, doznawać zaszczytów i rozkoszy, bywać na ucztach, tak trzeba też uczestniczyć w obrzędach”⁴⁵.

Abstrakcyjność Boga inaczej ujmuje ludzkie uczynki, pracę itp. Marcin Luter dodaje: „Uczynki człowieka chrześcijanina (...) nie powinny być traktowane inaczej, niż były traktowane uczynki Adama i Ewy w raju i wszystkich ich synów, gdyby nie zgrzeszyli. (...) Adam zaś był stworzony przez Boga sprawiedliwy, prawy i bez grzechu, tak iż dla uzyskania usprawiedliwienia nie byłaby mu potrzebna praca i stróżowanie. Lecz Pan dał mu pracę, by raj uprawiał i pielęgnował, aby się beczynnym nie wałęsał. Byłaby to praca najzupełniej dowolna i wykonywana nie z innego powodu, jak tylko z tego, by zadość uczynić woli Bożej, a więc nie dla uzyskania sprawiedliwości, którą już jednak w pełni posiadał i która też byłaby nam wszystkim przyrodzona. Tak jest z uczynkami człowieka wierzącego, który przez swoją wiarę znów jest z powrotem przeniesiony do raju i na nowo stworzony. Nie potrzebuje on uczynków, by stać się lub być sprawiedliwym, lecz aby nie być beczynnym i by swoje ciało zatrudniać i pielęgnować, powinien wykonywać uczynki z takowej wolności wypływające jedynie przez wzgląd na wolę Bożą”⁴⁶.

Marcin Luter odrzuca tradycyjną eklezjologię. Skupia się na *Pismie Świętym*. Kościół ma być wspólnotą wiary swoich członków w jedność z Chrystusem. Zdaniem niemieckiego teologa Kościół rozwija się przez głoszenie kazań i uczynki miłosierne, a nie przez przynależność do organizacji, której hierarchiczność określa

⁴¹ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, L. Szczucki (wyb. i oprac.), Warszawa 1972, s. 26.

⁴² Tamże, s. 30.

⁴³ Tamże, s. 44.

⁴⁴ Tamże, s. 45.

⁴⁵ Tamże, s. 69.

⁴⁶ Tamże, s. 47.

jego istotę. Pogląd ten oddaje nowe treści relacji między Kościołem a społeczeństwem. Marcin Luter, przyjmując, że „Kościół jest tam, gdzie się głosi Słowo Boże i gdzie się wierzy w nie”, i dodając, że „zwany jest on [Kościół] królestwem wiary, ponieważ jego Król jest niewidzialny, jest więc przedmiotem wiary”⁴⁷, zdebronizował augustyński wzór Państwa Bożego, który ludzie mieli naśladować.

Z przyjętych przez niemieckiego teologa twierdzeń wynikają określone postawy ludzi wierzących. Zwrócił na nie uwagę Max Weber, twierdząc, że dla katolika Bóg to uosobienie miłości. Człowiek jest jego wybranym i ukochanym dzieckiem, choć słabym i grzesznym. Bóg karze za grzechy, ale otwiera perspektywę zbawienia, pod warunkiem że człowiek okaże żal, skruchę i wolę zadośćuczynienia. Przykład syna marnotrawnego obrazuje duchową przemianę powstałą w wyniku pracy nad sobą. Praca zarobkowa jest czymś drugorzędnym w staraniu się o zbawienie duszy. Zasadę życia katolika wyraża łaciński zwrot *ora et labora* (‘módl się i pracuj’). Modlitwa jest czynnością zwracającą człowieka ku Bogu, wymaga zatem oderwania się od spraw ziemskich. Zaspokaja potrzeby duszy, konieczne jest więc wyłączenie się z doczesności. Modlitwa wprowadza czas *sacrum*. Dopiero po modlitwie człowiek może spełniać swe obowiązki ziemskie.

Tymczasem protestant uznaje Boga za istotę wszechmocną. Wszystko od Boga zależy. On wszystko może, ale niczego nie musi. Jest źródłem łaski niezbędnej do zbawienia, ale rozdziela ją w sposób znany tylko sobie (predestynacja). Celem życia człowieka jest zbawienie. Ponieważ jednak Bóg nie musi kierować się ziemską sprawiedliwością (nie musi nagradzać ani karać), to człowiek zdany jest wyłącznie na siebie samego. Ażeby przekonać się, jakie jest jego przeznaczenie, musi sprowokować Boga, by mu to oznajmił. To robi w pracy. Jeśli mu się wiedzie, jeśli odnosi sukcesy, staje się bogaty, a to oznacza, że Bóg predestynował go do zbawienia. Powodzenie w interesach jest dowodem na to, że Bóg mu błogosławił, niepowodzenie zaś stanowi wyraz braku łaski. W ten sposób praca poddana została sakralizacji. W protestantyzmie zasada życia brzmi: „Módl się, pracując”⁴⁸.

Tak oto teologia M. Lutra stała się nauką o abstrakcji. Konkretno-abstrakcyjna idea Boga sprzed reformacji, będąca złożeniem wyobrażenia abstrakcyjnej istoty boskiej i wyobrażeń zmysłowych, konkretnych sił społecznych została oczyszczona z konkretności. Bóg sprzed reformacji jest osobowy, stwarza, nakazuje, sądzi i egzekwuje za pośrednictwem hierarchii, zupełnie jak feudalni władcy. Tymczasem M. Luter mówi o Bogu jako abstrakcji, w którą trzeba wierzyć, a każde postępowanie będzie usprawiedliwione, jeśli będzie wypływać z wiary. Człowiek, chcąc „dotrzeć” do absolutu, nie musi pokonywać długiej drabiny „pośredników”. Wiara zapewnia dotarcie do absolutu, do owego odzwierciedlającego dopełnienia.

⁴⁷ Cyt. za: J. M. Todd, *Marcin Luter. Studium biograficzne*, T. Szafrński (tłum.), Warszawa 1970, s. 165.

⁴⁸ Por. J. Mizińska, *Przedmowa*, w: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, J. Miziński (tłum.), Lublin 1994, s. 7–22.

Wydaje się, że istotę dokonanej przez Marcina Lutra reinterpretacji teologii wnikliwie dostrzegł i ujawnił Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pisząc: „(...) Ale grób jest prawdziwym istotnym punktem zwrotnym, w grobie kończy się i zanika cała próżność świata zmysłowego. Nad Świętym Grobem przemija wszelka próżność ludzkich wyobrażeń, a pozostaje tylko surowość powagi. Grób jest negacją tej oto konkretności, jako zaprzeczenie zmysłowości staje się punktem zwrotnym i zrozumiany zostaje sens słów: »Ty byś przecież nie dopuścił, aby Twój święty zginął«. W grobie tym chrześcijaństwo nie miało znaleźć swej najbliższej prawdy. Otrzymało ono tam raz jeszcze odpowiedź, jaką usłyszeli uczniowie, gdy szukali tam ciała Pańskiego: »Dlaczego szukacie żywego między umarłymi? Nie ma go tu, zmartwychwstał!«. Zasady waszej religii powinniście szukać nie w pierwiastku zmysłowym, nie w grobie wśród umarłych, lecz w żywym duchu, w sobie samych”⁴⁹.

Myśl o „pustym grobie” oddaje istotę tradycyjnej żydowskiej nauki, jaką przyjął Jezus od swego nauczyciela Hillela. Świątynię traktował on jako przeszkodę na drodze do *sacrum*. Budowle, hierarchia, przywileje, handel symbolami *sacrum* oddalają człowieka od idei Boga. A przecież wcześniejsza wiara w Boga nie była umiejscowiona, była praktykowana tam, gdzie przebywali wyznawcy – Żydzi. Ponadto w Chrystusowej idei Boga nie liczy się posłuszeństwo, ale wiara. Posłuszeństwo jest tym, co dominuje w *Starym Testamencie*. Słowo „testament”, tłumaczone jako ‘przymierze’, wyraża formę umowy, w której Bóg dyktuje warunki swej obecności. Spotkanie z Bogiem, z *sacrum* jest możliwe tylko wtedy, kiedy te warunki, te przykazania człowiek wypełni. Tymczasem Jezus nie stawia żadnych warunków, nie gniewa się na Tomasza, ale usiłuje go przekonać, albowiem nie umowa, nie posłuszeństwo starotestamentowe, tylko wiara pozwala człowiekowi osiągnąć *sacrum*.

Sformułowanie idei pustego grobu pozwoliło między innymi odkryć nowe treści w chrystocentrycznej interpretacji *Biblii*. Wypowiedzi Jezusa, do których odwołał się M. Luter, podważyły prawomocność obiektywizacji określonej, konkretnej subiektywności. Żadna subiektywność nie znajdzie w „pustym grobie” swego konkretnego obrazu, swego dopełniającego odzwierciedlenia. Wprost przeciwnie, każda subiektywność odnajduje w „pustym grobie” abstrakcyjne, mentalne, duchowe, dopełniające odzwierciedlenie, a więc takie, które ową subiektywność umacnia, pozwala ją przekroczyć, przyznając jej jeden z nieskończenie możliwych sensów.

Chrześcijaństwo, zaglądając do „pustego grobu”, ujrzało w nim nieskończoność subiektywnych jednostkowości, które go wypełniały. Pozostając w owym zachwycie, ruchy reformacyjne chrześcijaństwa oddzieliły subiektywność od

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, J. Grabowski, A. Landman (tłum.), T. Kroński (wst.), t. 2, Warszawa 1958, s. 269.

obiektywności i przekształciły obiektywność w abstrakcję każdej subiektywności. W ten sposób przekształcona obiektywność mogła stać się odzwierciedlającym dopełnieniem abstrakcyjnego uogólnienia bytu społecznego tworzonego przez jednostki w empirycznej ograniczoności.

Idea Boga została więc przekształcona w ideę abstrakcyjną, ideę, która zawiera w sobie nieskończoną ilość warstw znaczeniowych. Każda z tych warstw jest określonym, abstrakcyjnym wynikiem powstałym na podstawie historycznie występujących zdarzeń lub zdarzeń domniemanych. Abstrakcje te zostały wzajemnie „uzgodnione”, a przez to mogą „wypełniać” treści abstrakcji pełniące funkcję dopełniającego odzwierciedlenia uogólnienia scalającego byt społeczny. Abstrakcje te nie stanowią samodzielnych bytów transcendentnych, istniejących niejako obok siebie, a co za tym idzie – nie pełnią samoistnej funkcji odzwierciedlającego dopełnienia. Funkcję tę mogą pełnić tylko w związku z innymi abstrakcjami, czyli treściami abstrakcyjnej idei Boga. Fakt ten pozwala religii abstrakcyjnej pełnić przez nią funkcję dopełniającego odzwierciedlenia dla każdego człowieka, niezależnie od zajmowanej przez niego pozycji społecznej i związanej z nią roli.

A zatem religia abstrakcyjna jest adekwatną do abstrakcyjnej jedności uogólniającej byt społeczny formą jego mentalnego ujęcia. W przedstawieniu tym jednostkowość konkretna przekształcona zostaje w abstrakcję i dopełniona abstrakcyjną ideą Boga. Religie konkretno-abstrakcyjne dopełniają zawsze jakieś konkretne jedności uogólniające byt społeczny. Natomiast religie abstrakcyjne są dopełnieniem abstrakcji, której treść może być dowolna. W rzeczywistym bycie społecznym taką uogólniającą abstrakcją jest pieniądz. O ile te pierwsze dopełniają tylko określone treści, właśnie mieszczące się w jedności uogólniającej, inne zaś traktują jako sobie obce, o tyle drugie, abstrakcyjne, nie dokonują żadnego rozróżnienia w treściach wypełniających uogólniającą abstrakcję. Przejście od jednej religii do drugiej jest oczywiście postępem ku podmiotowości człowieka. Postęp ten polega na porzuceniu religii jako podstawy podziału ludzi⁵⁰.

Proces przekształcania się ideologii religijnej przejawia się między innymi w postaci racjonalizacji wiary. W tendencji tej wykorzystuje się kartezjanizm do uzgadniania, odnajdywania wspólnych treści w płaszczyznach racjonalności i religijności. Sprzyjają temu, wprowadzone przez Kartezjusza, następujące tezy: pewien sceptycyzm metodologiczny; immanentystyczna zasada *cogito*; odnajdywanie pewności wiedzy w podmiocie poznającym; uznanie intuicji za podstawę formułowania niepodważalnych twierdzeń wyjściowych; natywizm; gnoseologiczny „most” między samoświadomym umysłem a światem transcendentnym; aprioryczne uzasadnianie względnej wartości poznawczej spostrzeżeń zmysłowych,

⁵⁰ Zob. A. Karpiński, *Martin Luther – Between the Subjectivity and Objectivity of the Human Being*, w: *Luther and Melancthon in the Educational Thought in Central and Eastern Europe*, R. Golz, W. Mayrhofer (red.), Münster 1998, s. 23–28.

nowych elementów teorii poznania, które umożliwiają zbudowanie metafizyki podmiotu oraz dualistyczną metafizykę bytu obejmującą interakcjonistyczne rozwiązanie problemu psychofizycznego; stworzenie podstaw do konstruowania religijnych artefaktów kulturowych, które skutecznie przesłaniają myślenie religijne pozorem naukowości prowadzonego dyskursu.

I chociaż I. Kant twierdził, iż „wiara (po prostu tak nazywana) jest ufnością w osiągnięcie zamiaru, którego realizacja jest obowiązkiem, ale którego osiągalność (a tym samym i możliwość jedynych, jakie możemy pomyśleć, jego warunków) nie jest dla nas zrozumiała (...)” i że „nie dowierzać znaczy hołdować maksymie niedawania w ogóle wiary świadectwom; niewierzącym natomiast jest ten, kto (...) ideom rozumu, ponieważ brak im teoretycznego uzasadnienia ich realności, odmawia z tego powodu wszelkiej ważności”⁵¹, to wysiłek w kierunku racjonalizacji zasad wiary nadal jest podejmowany. Religijne artefakty kulturowe nie tylko nie są obnażane, ale są dalej tworzone z wykorzystywaniem nieomal wszystkich odkryć naukowych⁵². Znakiem współczesności jest zatem racjonalizacja wiary; wiara oświecona!

Wraz z obnażaniem mitu oświecenia odkrywana jest również bezpodstawność racjonalizacji wiary. I oto można dostrzec kolejną tendencję we współczesnej kulturze, to znaczy odwrót od „wiary oświeconej” i poszukiwanie nowej wiary idące w dwóch kierunkach: pierwszy sprowadza się do powrotu i umacniania religii poreformacyjnych, drugi zaś – tworzenia nowej duchowości, której istotą jest afirmacja. Usuwanie podstaw racjonalizacji wiary przemienia się w dominację sfery emocjonalnej nad rozumem.

W rozważaniach ukazano sposób, w jaki „niedostateczność” myślenia filozoficznego wykorzystywana jest w projekcji ideologii religijnej. Ów brak filozoficznej kategorii „bycia”, systemowa fragmentaryzacja abstrakcji bytu jako bytu, a zatem ruch horyzontalny, a nie wertykalny, pozwala na konstruowanie jednolitych bloków światopoglądowych o treści religijnej, dostosowujących ją do zmian zachodzących w życiu społecznym. Religia skrzętnie wypełnia powstałe luki, czyniąc siebie usprawiedliwiającym myśleniem.

⁵¹ I. Kant, *Krytyka władzy...*, cyt. wyd., s. 489–490; zob. tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, A. Bobko (tłum. i wst.), Kraków 1993. Zob. ponadto Kantowską krytykę dowodów na istnienie Boga: H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 29–76.

⁵² Zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, M. Kuniński (tłum.), Kraków 1994 oraz bibliografię zamieszczoną tam na s. 197–212.

Adam Jan Karpiński – RELIGION AND PUBLIC LIFE

In this paper I justified ideology base of concept of „public life”. It obscures the consequences that arise from the fact of class division of society. Classes distinguish on the basis of their relation to the ownership of the means of production, and so society is divided into owners and dispossessed. This fact is hidden by notion of public life. This function also seeks to fulfill a religious ideology, but in its own characteristic way. For this it uses categories of „completion” and „empirical limitation” and abandoned by Western European philosophy a notion of „being”. Creators of religious ideology realized that in constructing „single ideological outlook”. In this article I use the settlement left by A. Gramsci and my own research results on formation and development of German Protestantism.

GRACJAN CIMEK

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Miejsce mesjanizmu w myśli Mariana Zdziechowskiego jako przykład religijnych uwarunkowań polityki

Spoiwem bogatej twórczości Mariana Zdziechowskiego jest światopogląd religijny, czyli taki, którego podstawę stanowi podział rzeczywistości na sferę *sacrum* i *profanum*¹. Różnorodny dorobek badawczy M. Zdziechowskiego pokazują publikacje na jego temat, których od lat 80. XX wieku w Polsce wciąż przybywa. Zaczęto wydawać niektóre dzieła autora², pojawiły się opracowania poświęcone jego światopoglądowi³, elementom historiozoficznymi⁴, problematyce politologicznej⁵, studiom porównawczym z myślą rosyjską⁶ oraz prace historiograficzne

¹ Z. J. Zdybicka, *Religia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk i in. (red.), t. 8, Lublin 2007, s. 720–732. Zob. też: taż, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1978; A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989; J. Keller, *Religia. Pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura*, w: *Zarys dziejów religii*, J. Keller i in. (red.), Warszawa 1976.

² M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Warszawa 1993; tenże, *Wybór pism*, M. Zaczynski (red. i oprac.), Kraków 1993; tenże, *Od Petersburga do Leningrada*, Kraków 2009; tenże, *Widmo przyszłości*, Warszawa 1999.

³ Zob. I. Burzacka, *Ideał a rzeczywistość. O krytyce moralistycznej Mariana Zdziechowskiego*, Warszawa 1982; J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983; J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994; D. Barbaszyński, *Między racjonalizmem a mistycyzmem. Problem przestrzeni etycznej w poglądach filozoficznych Mariana Zdziechowskiego*, Olsztyn 1999; M. M. Ciechanowicz, *Pesymizm a podstawy chrześcijaństwa w twórczości Mariana Zdziechowskiego*, w: *Studia z antropologii teologicznej*, S. Olejnik, A. Zuberbier, M. Żurowski (red.), Warszawa 1978, s. 300–333.

⁴ L. Gawor, *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Lublin 1998.

⁵ E. N. Wesołowska, *Działać przed katastrofą. O poglądach społecznych i politycznych Mariana Zdziechowskiego*, Toruń 1994.

⁶ W. Wasilewski, *Marian Zdziechowski wobec myśli rosyjskiej w XIX i XX wieku*, Warszawa 2005; G. Kotlarski, *Między rusofilią a rusofobią. Myśl historiozoficzna Mariana Zdziechowskiego*, w: *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, G. Kotlarski, M. Figura (red.), Poznań 1999, s. 185–210.

prezentujące twórczość przez pryzmat jego biografii⁷. Ponadto można znaleźć liczne artykuły, odwołania oraz nawiązania do myśli międzywojennego rektora Uniwersytetu Wileńskiego⁸.

Dla politologa badanie myśli politycznej świata przeszłości jest istotne ze względu na wpływ, jaki może ona mieć na idee społeczne, cywilizacyjne i polityczne formułowane współcześnie. Dlatego wymaga ona aktualizacji i konfrontacji w związku z próbami jej inkorporacji do działań społecznych i politycznych dzisiaj. Odczytanie myśli społecznej może przyjąć formę analityczną albo syntetyczną. Analiza polega na rozłożeniu na części danej nam *a priori* całości, synteza zaś na rozszerzaniu znaczeń pod kątem uwzględniania nowych elementów⁹. W wypadku domkniętej – w sensie historycznym – myśli danego badacza nowym elementem jest podstawiony problem badawczy. Ten pierwszy, dominujący, sposób oznacza różne metody zgłębiania zawartości treściowej myśli, drugi zaś rozszerzenie jej pod kątem wybranych i pożądaných elementów stanowiących dla niej punkt odniesienia. Model analityczny wymaga uporządkowania problemowego, genetycznego i historiograficznego dokonań danego badacza. Model syntetyczny oznacza odczytanie odpowiadające na pytania współczesności, a więc poddanie myśli metodzie wystarczającej aktualizacji wobec problemu postawionego z punktu widzenia współczesności¹⁰.

Jan Krasicki zwraca uwagę, że „twórczość Zdziechowskiego jest dla współczesnego badacza ciągłym wyzwaniem; łamie ona utrwalone schematy interpretacyjne, domaga się coraz nowych i świeżych spojrzeń”¹¹, dlatego podejście syntetyczne wydaje się uzasadnione. Głównym celem artykułu jest rekonstrukcja charakterystyki mesjanizmu dokonanej przez M. Zdziechowskiego w kontekście aktualności jej zastosowania we współczesnych uzasadnieniach polityki.

Koncepcje społeczne i polityczne Mariana Zdziechowskiego wymagają przedstawienia podstawowych tez jego systemu filozoficznego, w których są zakorzenione. Można wskazać trzy źródła inspiracji dla jego myśli filozoficznej. Po pierw-

⁷ Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji, Słowiańszczyzny. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk 1996; tenże, *Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914-1938*, Gdańsk 2006.

⁸ Marian Zdziechowski 1861-1938. W 70 rocznicę śmierci, J. Skoczyński, A. Wroński (red.), Kraków 2009.

⁹ Według Immanuela Kanta w sądach myślany jest dwojaki stosunek podmiotu do orzeczenia: albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest w pojęciu A; albo B leży poza pojęciem A, choć jest z nim w związku. Pierwszy jest sądem analitycznym, drugi – syntetycznym. W sądach analitycznych stosunek orzeczenia i podmiotu jest myślany jako utożsamienie, w sądach syntetycznych zaś tym nie jest. Pierwsze wyjaśniają, drugie rozszerzają wiedzę. Sądy analityczne nie wzbogacają pojęcia, lecz ukazują jego pojęcia składowe. Sądy syntetyczne dodają do pojęcia nowe orzeczenie, które wcześniej nie było myślane. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, R. Ingarden (tłum.), t. 1, Warszawa 1957, s. 69–71.

¹⁰ A. J. Karpiński, *Wysilek wystarczającej aktualizacji tradycji – totalnej macierzy*, w: tegoż, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych. Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych, wyrazów obcych i wyrażen powszechnie stosowanych*, Gdańsk 2005, s. 234–235.

¹¹ J. Krasicki, *Eschatologia...*, cyt. wyd., s. 107.

sze, romantyzm i mesjanizm romantyczny George'a Byrona oraz François René Chateaubrianda, Adama Mickiewicza i Andrzeja Towiańskiego, a zwłaszcza Zygmunta Krasińskiego; po drugie, rosyjska myśl religijna XIX i XX wieku Władimira Sołowjowa, Dmitrija Mereżkowskiego i Nikołaja Bierdiajewa. Trzeci nurt inspiracji stanowił modernizm katolicki Johna H. Newmana, George'a Tyrrella, Alfreda Loisy'ego i Maurice'a Blondela. W mesjanizmie romantycznym polski myśliciel dostrzegał samowiedzę zła i heroiczny program jego przezwycięzania; w rosyjskiej myśli religijnej – poszukiwanie możliwości przezwycięzania zła przez realizację „bogoczwłowieczeństwa” w historii; w modernizmie katolickim – indywidualizację i uwewnętrznienie doświadczenia religijnego jako podstawy ludzkiej aktywności¹².

Specyfika myślenia M. Zdziechowskiego polegała na odrzuceniu pozytywistycznego modelu badań „za biurka”, dążącego do bezstronnej prezentacji faktów, na rzecz aktywizmu człowieka zaangażowanego społecznie i politycznie. Myśliciel ten tworzył w okresie, w którym zapoczątkowany został proces instytucjonalizacji wiedzy naukowej i jej klasyfikowania zgodnie z modelem scjentyzmu. Model ten krytykował, czym naraził się jego zwolennikom. Również i dzisiaj ci, którzy opowiadają się za sceptycyzmem, negatywnie oceniają dorobek M. Zdziechowskiego jako wykraczający poza te zasady. Podobne założenia metodologiczne prezentowali jednak współcześni mu myśliciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego¹³.

Istotnym elementem tworzenia światopoglądu polskiego myśliciela była recepcja filozofii Artura Schopenhauera, w której odnalazł grunt dla pesymistycznej wizji człowieka i świata. Pogląd ten, wywodzący się z gnozy i dorobku myślowego pierwszych chrześcijan, zakłada, że świat u swych początków został uwikłany w zło¹⁴. Takie ujęcie pozwala odrzucić optymistyczną, prywacyną interpretację zła przyjętą przez chrześcijaństwo za św. Augustynem. Według M. Zdziechowskiego

¹² Marian Zdziechowski – katastrofa i eschatologia, w: *Kulturologia polska*, <http://www.kulturologia.uw.edu.pl/page.php?page=esej&haslo=zdziechowski> [dostęp: 10 VIII 2014].

¹³ Marian Zdziechowski podzielał więc założenie metodologiczne Nikołaja Bierdiajewa, który chciał pisać „coś”, a nie „o czymś”. Rosyjski filozof zauważył, że „w czasach najnowszych w panującej świadomości wyczerpuje się twórcza odwaga (dierżnowienije). Myśli się o czymś, pisze się o czymś, ale były czasy, kiedy myślało się i pisało coś, kiedy istniało to, o czym się teraz wspomina, o czym pisze się studia”; M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, E. Matuszczyk (tłum.), Białystok 1995, s. 5.

¹⁴ Warto odnotować, że w świetle badań współczesnych Artur Schopenhauer błędnie odczytał ideę pesymizmu w kulturze Indusów i przypisał ją zachodnioeuropejskiej istocie Boga. Zob. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności. Rozprawa konkursowa niewieńczona przez królewskie Duńskie Towarzystwo Naukowe w Kopenhadze dnia 30 stycznia 1840 roku*, Z. Bassakówna (tłum.), Kraków 2004, s. 36. W swoich studiach gdański filozof, badając buddyzm i upaniszady, błędnie przedstawiał cywilizację Indii jako pesymistyczną. Stosowanie negatywnych form językowych z uwagi na ich moc przybliżania do Nieskończonego lub Negatywnego nie wiązało się, jak w większości języków europejskich, z sądem negatywnym. Zob. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, M. Kanert (tłum.), Kraków 2005, s. 62–67.

przenikające świat zło stanowi istotny składnik bytu, nie zaś brak dobra i efekt działalności ludzi. Zło to nie kategoria aksjologiczna, ale ontologiczna. Uznanie ontycznego charakteru zła nadaje szczególną rangę pesymizmowi przejawiającemu się w postawach ludzi wobec świata i w dziejach ludzkich zbiorowości. Pesymizm nie oznacza jednak nihilizmu i bierności, ale stanowi powód do aktywności. Artur Żywiołek zauważa, że „wedle powszechnej opinii dominującym rysem światopoglądu Zdziechowskiego jest pesymizm, to jednak mesjanizm, wraz z ideą odrodzenia kulturowego i moralnego heroizmu, stanowi jakość prymarną. Dzieje się tak dlatego, ponieważ przyszłościowy mit mesjański scala niejako stanowisko pesymistyczne, wynikające z poczucia rozpadu świata i wartości, z wizją przyszłego odrodzenia. Pesymizm jako składnik nihilizmu filozoficznego wiąże się z nadzieją mesjańskiej przemiany rzeczywistości”¹⁵. Stąd mesjanizm staje się istotnym rysem światopoglądu autora *Widma przyszłości*.

Kategoria mesjanizmu ujawnia wymiary religijne, filozoficzne, polityczne i literackie. Przyjmuje ona różne formy i treści opierające się na poglądzie o „nadejściu w dziejach ludzkości epoki doskonałego szczęścia, pokoju i sprawiedliwości dzięki pośrednictwu (rozumianemu figuratywnie lub dosłownie) Zbawiciela; m. [mesjanizm], źródłowo religijny, przeniknął do polityki, poezji i filozofii w sensie historiozoficznym, parareligijnym lub nawet antyreligijnym, przypisując wybraństwo jednostce, narodowi, państwu, grupie wyznaniowej lub warstwom społecznym, a zmianę, która ma się dokonać na Ziemi, wiążąc nie z długotrwałą ewolucją, lecz najczęściej z radykalną reformą i rewolucją”¹⁶. Z kolei od strony funkcji praktycznej można przyjąć, że jest to „doktryna społeczno-religijna głosząca i w sposób zmistyfikowany uzasadniająca program wyzwolenia narodowego, społecznego lub religijnego. W przypadku narodów, które utraciły niepodległość m. był wyrazem dążeń narodowo-wyzwoleńczych przy jednoczesnym eksponowaniu wyjątkowej roli danego narodu w dziejach (narodu wybranego), np. m. żydowski, niemiecki (Fichte), polski (Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz, Słowacki). Mesjanizm religijny (judaizm, chrześcijaństwo) zapowiada nadejście nowego, szczęśliwego okresu w dziejach; zainaugurowanie nowych czasów przez pojawienie się Mesjasza; głosi nastanie Królestwa Bożego na ziemi (millenaryzm), które poprzedzi koniec świata”¹⁷.

Dylematy interpretacyjne wciąż wywołuje kwestia miejsca i roli mesjanizmu w twórczości M. Zdziechowskiego. Jeżeli zgodzić się na wnioski J. Krasickiego, to mesjanizm zawiera się w waloryzowaniu jednostki jako bytu oraz dualizmie, tj. rozdziale świata, który jest tu i teraz (pogrążony w grzechu i pesymizmie), i tego

¹⁵ A. Żywiołek, *Mesjański logos Europy. Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Brzozowskiego dyskursy o kulturze Zachodu*, Częstochowa 2012, s. 158.

¹⁶ P. Jaroszyński, *Mesjanizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk i in. (red.), t. 7, Lublin 2006.

¹⁷ Z. Stachowski, *Mesjanizm*, w: *Leksykon religioznawczy*, M. Nowaczyk, Z. Stachowski (red.), „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3–4.

świata, który jest ponad historią. Mesjanizm miałby więc oznaczać kult osoby i afirmację czynu, ale pozbawionego waloru aktu wspólnotowego, oraz dążenie do zbawienia całości społecznej i do misji społecznej¹⁸. Byłby to mesjanizm eschatologiczny, a nie terestrialny. Pierwszy polega na oczekiwaniu na interwencję spoza świata materialnego, ze sfery bóstwa transcendentnego, drugi zaś z aktywności wewnątrz świata materialnego. Tylko pierwszy jest zgodny z doktryną kościelną dotyczącą Królestwa Bożego, drugi oznacza utopię, gdyż odnosi się do spraw horyzontalnych związanych z ekonomią i polityką. W pierwszym przypadku podmiotem zmiany w kierunku ideału jest tylko nadzwyczajna jednostka obdarzona moralnością; odrzuca więc naród, ludzkość, wspólnotę rozumianą jako wyższa jakość, jako podmiot zmian¹⁹.

Różnica pomiędzy utopizmem a eschatologizmem okaże się jednak mniejsza, jeżeli właściwie zdefiniujemy istotę tych zjawisk. Wizje transcendentne wobec świata istniejącego mogą być dwojakiego rodzaju w zależności od tego, czy występują w świecie empirycznym czy pozaempirycznym. Ten pierwszy rodzaj wizji tworzą idee miejsc dalekich lub bliskich, zamkniętych albo otwartych dla innych. Z historycznego punktu widzenia to odkrycia geograficzne sprawiły, że „miejsce, którego nie ma”, zaczęto umieszczać w „czasie, którego nie ma”, czyli w przyszłości. Wizje drugiego rodzaju dookreślają „lepszą przyszłość” w życiu pozaziemskim, raju, arkadii, i to one ujawniają postawy eschatologiczne. Utopie jako projekty wskazujące, jak być powinno, tj. jak zorganizować społeczeństwo urzeczywistniające pożądane wartości, zawierają system aksjonormatywny oraz instytucje stojące na jego straży, tym samym stanowiąc horyzont dla realizacji określonej polityki. W utopiach świeckich organizacyjne formy religijne zostają zastąpione przez państwo.

W świetle tego rozróżnienia można zauważyć, że lektura dorobku M. Zdziechowskiego pozwala także na odmienną interpretację miejsca i znaczenia mesjanizmu. Posługuje się on bowiem kategorią charakteru narodowego, czyli kategorią odnoszącą się do bytu ponadjednostkowego i nieredukowalnego do jednostki. W sporze metodologicznym dotyczącym ustalenia przedmiotu badania opowiedziałby się przeciwko indywidualizmowi metodologicznemu, a więc redukcji rzeczywistości do cech indywiduum. Potwierdzeniem tego założenia jest analiza mesjanizmów właściwych różnym narodom. Polski myśliciel wymienia: mesjanizm religijny, który reprezentuje Polska; mesjanizm rewolucyjny, w którym wiodącą rolę odgrywa naród żydowski i mesjanizm nacjonalistyczny, którego przykładem jest Wielka Brytania, Prusy czy Rosja. Rekonstrukcja tych trzech modeli pozwala unaocznić problemy religijnego uzasadnienia polityki i dokonać ich aktualizacji.

¹⁸ J. Krasicki, *Eschatologizm...*, cyt. wyd., s. 89.

¹⁹ Tamże, s. 65–66.

Marian Zdziechowski próbuje bowiem odnaleźć w religii cechy jądra kultury, które przejawiają się w różny sposób w funkcjonowaniu społeczeństw²⁰.

Według autora *Widma przyszłości* mesjanizm żydowski przeszedł wszystkie fazy. Mesjanizm religijny był efektem poglądów głoszonych przez starych proroków Izraela nawołujących do poprawy i pokuty, aby wyjednać u Boga błogosławieństwo, dobro i sprawiedliwość dla ludu wybranego. Nacjonalistyczna faza to marzenia o potędze ziemskiej. Zwieńczeniem rozwoju stał się mesjanizm rewolucyjny. Historyczną przesłanką tej ewolucji była utrata ziemi rodzinnej i własnego państwa. Życie w diasporze sprawiło, że Żydzi przez stulecia byli narażeni na upokorzenia i pogardę, a odczuwali to tym boleśniej, że znali swoją wartość. Ponieważ nie mieli własnego państwa, nie zbudowali więzi z ziemią, na której żyli, co z kolei utrudniało im kształtowanie postaw patriotycznych. Mit utraty ziemi obiecanej połączony z funkcjonowaniem w diasporze legł u podstaw żydowskiego kosmopolityzmu, w jakiś sposób połączonego z nacjonalizmem. Żydzi – jak twierdzi M. Zdziechowski – przez wieki współżycia z narodami silniejszymi i ich uciśkającymi rozwinęli w sobie nie tylko umiejętność dostosowywania się do innych, ale również wyzyskiwania ich słabych stron. Naród żydowski często okazywał się niezbędny nie tylko jednostkom, ale nawet państwom. Koniec dyskryminacji prawnej oznacza emancypację i awans do elity intelektualnej i finansowej wielu narodów. Zdaniem polskiego filozofa urazy pomiędzy wyznawcami panującego chrześcijaństwa a dyskryminowanego judaizmu stanowią przyczynę rewolucyjnych dążeń Żydów wobec starego porządku społecznego²¹. Dlatego radykalizm żydowskiej myśli filozoficznej i społeczno-politycznej traktuje on jako zagrożenie dla Europy, które przejawia się w formie mesjanizmu rewolucyjnego i bolszewizmu²².

W interpretacji międzywojennego rektora Uniwersytetu Wileńskiego chrześcijaństwo jest ostatnim i najwyższym słowem profetyzmu żydowskiego, ale Żydzi potrzebowali Zbawiciela przynoszącego wyzwolenie polityczne, a nie przemianę duchową opartą na przemianie jednostki. Stąd efektem rozwoju ich myśli stało się stworzenie królestwa materialnego, w którym wszystkim będzie dobrze, wszyscy będą żyć w dostatku. Antychryścianizm zawierał się właśnie w tej dominacji materii nad duchowością. Dla autora *Widma przyszłości* przykładem materializmu była twórczość Heinricha Heinego i Karola Marksa²³. Materializm marksowski niewąt-

²⁰ Zob. J. Bednarski, *Jądro kultury*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red. nauk.), Warszawa – Poznań 1987.

²¹ E. N. Wesołowska, *Działać przed katastrofą...*, cyt. wyd., s. 37.

²² Zob. M. Zdziechowski, *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1923, s. 283–284.

²³ M. Zdziechowski, *Renesans a rewolucja. Wykład wstępny do dziejów literatury w epoce renesansu wygłoszony 21 października 1924 r.*, <http://www.kulturologia.uw.edu.pl/page.php?page=tekst&haslo=zdziechowski#fn3> [dostęp: 10 IV 2014].

pliwie interpretował w sposób wulgarny, nie zauważając jego zbieżności z uznawanym nurtem słowianofilskim²⁴.

Rozważania na temat drugiego prądu mesjanistycznego, który reprezentowały państwa cywilizacji zachodniej, Marian Zdziechowski prowadził w odniesieniu do myśli polskiego mesjanisty – Wojciecha Dzięduzkiego. Wspólnym rysem mesjanizmów zachodnich jest oparcie na indywidualizmie²⁵. Pierwszy przykład stanowi angielska dusza, w której jest głęboko zakorzeniona wiara, że Bóg wyznaczył Anglii uprzywilejowane miejsce wśród narodów. Przekonanie to zrodziło się w epoce reformacji, gdy Anglicy połączyli w jedno walkę o wolność religijną i swobody polityczne, a wygrana utwierdziła ich w mniemaniu, że są narodem wybranym, spadkobiercą Izraela i narzędziem Opatrzności. Jednocześnie żyli w przekonaniu, że każdy naród stojący im na drodze jest narodem nienawistnym Bogu, więc poskromienie go nie tylko leży w interesie Anglii, ale także jest zgodne z wolą Bożą.

Ten ukształtowany przez religię anglikańską mesjanizm został w XIX wielu podbudowany teoriami wywodzącymi się z nauk przyrodniczych. Na tej podstawie dominacja i ekspansja były tłumaczone nie względami politycznymi, lecz ewolucyjnymi. Uznawano, że naród, podobnie jak prawom przyrodniczym, podlega procesom przystosowawczym i zasadzie walki o byt. Poczynania kolonizatorskie Brytyjczyków są koniecznością, a oni sami przewyższają intelektualnie i moralnie inne narody, dlatego mają nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek narzucać swoją wolę, stosując dowolne środki. Marian Zdziechowski tak tłumaczy postawę Anglików: „Ten bezwzględny, bezlitośnie twardy w stosunku do innych i wiecznie mesjanistyczną wiarą w swoje boskie posłannictwo podniecający siebie imperializm jest wyrazem kipiącej i nie zdolnej do wypoczynku energii, którą Anglicy chlubią się i którą rzeczywiście przewyższają inne rasy. (...) Miał on doniosłe znaczenie w życiu Anglii i ma swoje zalety, ale ma także odwrotną swoją stronę, mianowicie brutalność, egoizm, pychę, pogardę wobec słabych i upośledzonych, kult siły i powodzenia, który się skupił w miłości i kulcie złota”²⁶. Tym samym w protestantyzmie polski filozof dostrzegał kontynuację idei narodu wybranego, który rozwijając zasadę *sola fide* (zbawienie przez wiarę, a nie uczynki), doskonale korespondował z empiryzmem i pragmatyzmem. Efektem ich oddziaływania był wspomniany rozwój nauk przyrodniczych uzasadniających prawo do ich panowania

²⁴ Zbieżność krytyki zachodniej cywilizacji, którą przeprowadzili Karol Marks i słowianofile, jest zauważalna. Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 121–122, 228–229, 404. Cenionego filozofa Nikołaja Bierdiajewa nie podejrzewał albo nie chciał widzieć jako chrześcijańskiego socjalisty. Zob. M. Bierdiajew, *Problem człowieka*, w: *Głoszę wolność. Wybór pism*, H. Paprocki (tłum. i wyb.), Warszawa 1999, s. 40.

²⁵ M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Lwów 1912, s. 369.

²⁶ Tenże, *Europa, Rosja, Azja...*, cyt. wyd., s. 172.

nad światem, ale indywidualizm ujawniała również myśl Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama czy wreszcie poezja George'a Byrona²⁷.

Marian Zdziechowski, omawiając kryzys cywilizacji, zwraca uwagę na ekonomiczne uwarunkowania polityki, a konkretnie władzę kapitału, o czym pisze następująco: „»(...) Wydoskonalone, nowożytnie, wszechobecne, wszechmocne, humanitarne państwo to wielkie puste kłamstwo! To tylko rządca wielkiego kapitału, jego najniższy sługa! Wybiera podatki, zarządza swemi przedsiębiorstwami, aby Lewiatanowi opłacić odsetki; utrzymuje wojsko, policję, biurokrację, nawet duchowieństwo, aby Lewiatan mógł spać spokojnie! Świat głupi gorączkuje się burzą w parlamencie, głośnym procesem i myśli, że to dziejowe sprawy; Lewiatan śmieje się szyderczo, bo wie, że historia nowożytna robi się na giełdzie i że on ją robi sam jeden«. Słowem: Europa szybkim krokiem podąża ku upadkowi”²⁸. Marian Zdziechowski wskazuje na instrumentalne wykorzystywanie różnych ideologii w służbie Lewiatana (tą myślą nawiązuje do Thomasa Hobbesa) jako strażnika tego systemu: „Konserwatysta i socjalista służą mu zarówno bezmyślnie: jeden i drugi, narzekając, zmuszają państwo do nowych wydatków, a inaczej tych wydatków opędzić niepodobna, jak zaciągając dług u króla giełdowego. Anarchista – to jegomość niewygodny, bo zabić gotów; nasz bogacz musi mu się opłacać, aby zabijał królów; opłaca się także socjaliście, aby nie wygadywał na kapitał ruchomy, a domagał się tylko upaństwowienia narzędzi produkcji”²⁹. W ten sposób M. Zdziechowski jawi się jako analityk religijnych uwarunkowań pierwszej globalizacji, której imperium brytyjskie było głównym propagatorem³⁰. Zgoda M. Zdziechowskiego na interpretacje prezentowane przez W. Dzieduszyckiego niewątpliwie świadczy o jego niechęci do bolszewizmu, którego sensem było podporządkowanie człowieka wszechmocnemu państwu. Dlatego M. Zdziechowski uważał socjalizm, pomimo głoszonej ideologii, za w istocie podobny do władzy kapitału. I to był jego drugi, po antychryścianizmie, zasadniczy błąd.

Polski myśliciel zwrócił również uwagę na raczkujący wtedy mesjanizm nacjonalistyczny Stanów Zjednoczonych, który wkroczył do światowej polityki w trakcie I wojny światowej. Wskazywał, że wojna ujawniła imperialne dążenia

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 372.

²⁹ Tenże, *U opoki mesjanizmu...*, cyt. wyd., s. 371.

³⁰ „Żyjemy w epoce najwspanialszej przemiany, która szybko zmierza do urzeczywistnienia wielkiego historycznego celu – zjednoczenia całej ludzkości. Odległości dzielące różne narody i części świata kurczą się pospiesznie dzięki współczesnym wynalazkom. Możemy je pokonywać z niewyobrażalną łatwością. Myśli są przekazywane z szybkością błyskawicy, a także dzięki jej potędze. Produkty wszystkich części ziemskiego globu stoją do naszej dyspozycji, nam pozostaje tylko wybór najlepszych i najtańszych. Konkurencja i kapitalizm stały się bodźcem napędzającym siły produkcji” (1 maja 1851 roku, książkę Albert, mąż angielskiej królowej Wiktorii); cyt. za: <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/555499/CohnJonathanThesis.pdf?sequence=2> [dostęp: 10 VI 2015, tłum. własne].

Stanów Zjednoczonych, a główną przesłanką polityki międzynarodowej jest interes ekonomiczny. Stany Zjednoczone to państwo bez narodu i bez kultury, będące raczej spółką geszefciarzy polujących na dolary i za ich pomocą zajmujące słabe kraje (Hawaje, Filipiny, Kuba); państwo, które narzuciło Europie swoją jedyną ideologię – kult pieniądza. Nie posiada ono innej koncepcji filozoficznej czy etyki politycznej, ponieważ nie stanowi narodu w sensie kultury opartej na tradycji. Pewną namiastką ideologii politycznej Stanów Zjednoczonych stały się deklaracje prezydenta Woodrowa Wilsona, ale w istocie trzeba je uważać za obłudną przykrywkę dla amerykańskiej ekspansji ekonomicznej. Stany Zjednoczone to szczególnie przypadek imperializmu bez nacjonalizmu³¹.

Przykładem mesjanizmu budowanego na indywidualizmie są także Niemcy. Jego załącznikiem była filozofia Johanna Gottlieba Fichtego, zwieńczeniem myśli filozoficznej Georga W. F. Hegla³², a kontynuacją koncepcje Eduarda von Hartmanna, Eugena Düringa i Fryderyka Nietzschego; praktycznym zaś efektem waloryzacja prawa pięści, *drang nach Osten* (niem. 'parcie na Wschód'), mocarstwowa polityka Bismarcka i hakatyzm skierowany na podporządkowanie słabszych³³. Zalety duszy niemieckiej, zdolności organizacyjne, poczucie obowiązku, mrówcza pracowitość – to wszystko ogniskuje się wokół kultu państwa, a jednostka staje się tylko kółkiem biurokratyczno-policyjnej maszyny. Identyfikacja narodu z państwem oraz bezrozumny egoizm, tzw. pycha teutońska, są przyczynami nienawiści całego świata do narodu niemieckiego. Mistycyzm niemiecki wynika z indywidualizmu i romantycznego zmysłu nieskończoności, który jednak prowadzi do egoizmu, wyrachowania i pragmatyzmu. Dlatego M. Zdziechowski określił go mianem „romantyzmu niższego rzędu”, zdolnego tylko do zorganizowania potęgi politycznej państwa³⁴. Niemcy wydali mistrzów ducha (I. Kant, J. G. Fichte, R. Wagner), których łączy jednak świadomość o niemożliwości spełnienia ideału na ziemi. Tym samym polski filozof wyprzedził analizy współczesne, w których wskazuje się na rozdwojenie istniejące w kulturze zachodnioeuropejskiej. Jego sednem jest rozdział klasycznej trójcy wartości: prawdy, dobra i piękna w taki sposób, że pierwsza z nich stanowi pragmatyczne uzasadnienie interesów silniejszego, a dwie pozostałe rozwijane są w izolacji i tylko w teorii³⁵.

I wreszcie trzeci rodzaj mesjanizmu, który reprezentują narody słowiańskie, zwłaszcza rosyjski i polski³⁶. Pojawienie się mesjanizmu wiązał M. Zdziechowski

³¹ Zob. M. Zdziechowski, *Tragedia Węgier a polityka polska*, Kraków 1920, rozdz. 2; cyt. za: E. N. Weśółowska, *Działać przed katastrofą...*, cyt. wyd., s. 38.

³² M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu...*, cyt. wyd., s. 368.

³³ Tamże.

³⁴ M. Zdziechowski, *Europa, Rosja, Azja...*, cyt. wyd., s. 72.

³⁵ Zob. C. P. Snow, *Dwie kultury*, T. Baszniak (tłum.), Warszawa 1999.

³⁶ Na ten temat M. Zdziechowski napisał dwie książki: *Mesjanści i słowianofile* (1888) oraz *U opoki mesjanizmu* (1912). W pierwszej starał się znaleźć wspólne elementy dwu narodów słowiańskich, w drugiej zaś chodziło mu o uwypuklenie różnic między mesjanizmem rosyjskim a polskim.

z krytyką chrześcijańskiego Zachodu i negacją kultury oświeceniowej przez romantyzm. Wśród Słowian miał przetrwać duch ustroju realnie demokratycznego, nacechowany prostotą i unikający walki o władzę. Dlatego słowiańszczyzna, zarówno katolicka, jak i prawosławna, zdolna była znieść niedomagania racjonalizmu przenikającego chrześcijaństwo zachodnie³⁷. Artur Żywiołek wskazuje, że „ambiwalentny stosunek Mariana Zdziechowskiego do Byrona wyraża się w przekonaniu, że to właśnie słowiańskie mesjanizmy stanowiły skuteczne antidotum na bajroniczny pesymizm, zapowiadający wszak nadejście nihilizmu. (...) Utopia słowianofilska nie niosła takich zagrożeń ze względu na swój »regresywny«, zorientowany na przeszłość, charakter. Najdoskonalszym zaś urzeczywistnieniem mesjanizmu była twórczość Zygmunta Krasińskiego, któremu Zdziechowski poświęcił większą część studium zatytułowanego *Wizja Krasińskiego*. Eschatologiczny mesjanizm autora *Nie-Boskiej komedii* sytuuje możliwość powszechnego, także moralnego, odrodzenia w przyszłości. Nie zachodzi więc niebezpieczeństwo »przekształcenia mesjanizmu w nacjonalizm«, mimo że jest to »niebezpieczna cecha mesjanizmu w ogóle«”³⁸.

Najbliższy polskiemu mesjanizmowi jest rosyjski nurt słowianofilski. Zakłada on wizję posłannictwa dziejowego Rosji, budowaną na fundamencie wartości moralnych i religijnych, a nie formalno-prawnych, obowiązujących w państwach zachodniej Europy. Źródłem dla niego jest prawosławie jako chrześcijaństwo w pierwotnej, najczystszej postaci. Dzięki niemu w przeszłości funkcjonowała doskonała forma stosunków społecznych, która polegała na wspólnym władaniu ziemią; władza była wynikiem wzajemnej miłości samowładnego cara i narodu, który uczestniczył w rządzeniu za pośrednictwem soborów ziemskich. Pełniły one ważniejszą rolę niż różne konstytucjonalne organy władzy w państwach zachodnioeuropejskich. Chociaż M. Zdziechowski krytykował idealizację ustroju rosyjskiego, to dostrzegał w tej utopii wizję bliską swoim poglądom. Tym bardziej że chodziło w niej o polityczne zjednoczenie Słowiańszczyzny, ale w formie swobodnego rozwoju narodów słowiańskich pod moralną opieką Rosji, opartą na etycznej, a nie politycznej hegemonii³⁹. Międzywojenny rektor Uniwersytetu Wileńskiego odrzucił już jednak transformację słowianofilstwa w ideologię i praktykę polityczną, która uformowała panslawizm. Utożsamiał ją z myślą Iwana Aksakowa, darwinizmem zawartym w filozofii Nikołaja Danilewskiego, publicystyką Michaiła Katkowa oraz okresem urzędowania Konstantina Pobiedonoscewa. Panslawizm uzasadniał polityczną dominację imperium nad peryferiami, władzę biurokracji nad społeczeństwem i geopolityczne kierunki ekspansji. Dopiero pojawienie się rosyjskiej myśli religijnej korygującej idealizm słowianofilski oraz odrzucającej

³⁷ Zob. J. Skoczynski, *Mesjanizm polski*, w: tegoż, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław – Kraków 1983, s. 27–28.

³⁸ A. Żywiołek, *Mesjański logos...*, cyt. wyd., s. 158–159.

³⁹ E. N. Wesołowska, *Działac przed katastrofą...*, cyt. wyd., s. 43.

imperialny panslawizm stało się dla M. Zdziechowskiego źródłem namysłu, dialogu oraz sposobem odnalezienia wspólnych przestrzeni aksjologicznych. Wiązało się to ze studiowaniem myśli Włodzimierza Sołowjowa, Nikołaja Bierdiajewa, Eugeniusza Trubeckiego, Lwa Tołstoja i wielu innych.

Warto odnotować, że pesymizm jako punkt wyjścia filozofii leży na przeciwnym biegunie do rosyjskiej myśli religijnej, zakorzenionej w prawosławiu. Wszak w podejściu do zagadnienia zła oraz sposobów jego przezwyciężenia prawosławie uznaje, że człowiek jest istotą teoforyczną (scs. *bogonosiec* 'noszący boga'), a dopiero potem istotą upadłą i grzeszną. Myśli prawosławnej obcy jest radykalny pesymizm antropologiczny świętego Augustyna. Paul Evdokimov stwierdza: „Św. Augustyn, głosząc naukę o grzechu pierworodnym w swej pesymistycznej doktrynie o ludzkości pojętej jako *massa damnata* zbyt mocno akcentował krańcowe zepsucie natury ludzkiej”. W przeciwieństwie do tego pesymistycznego podejścia „na Wschodzie – i to bardzo wyraźnie – postawę antropologii stanowi *element Boski* natury ludzkiej: *Imago Dei*. Pochodzi on ze stanu wcześniejszego niż grzech pierworodny”⁴⁰.

Pomimo przyjęcia pesymizmu za punkt wyjścia swoich rozważań, wnioski M. Zdziechowskiego wskazują liczne zbieżności z rosyjską myślą religijną. U polskiego myśliciela pojawia się bowiem kategoria bogocześnictwa, tak ważna w prawosławiu i rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej. Bogocześnictwo opiera się na uznaniu człowieka za istotę „teoforyczną”, czym nawiązuje do kategorii pojęć, takich jak *theosis*, teandryzm, synergizm, które są obecne w myśli prawosławnej. Wyrażają one dynamiczną, aktywną i podmiotową stronę relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, a także pomiędzy człowiekiem a światem; ujmują człowieka jako byt współodpowiedzialny za świat i jego losy. *Theosis* (gr., 'przeobóstwienie') w swej praktycznej wykładni to żywy proces współdziałania człowieka i Boga w procesie wyzwolenia świata od zła. Z jednej strony to proces duchowego postępu w człowieku, „przeobóstwienia” go mocą niestworzonych energii Bożych, z drugiej zaś – współdziałanie i przenikanie się energii oraz woli człowieka z wolą Boga w dziele wyzwalań upadłej natury i całego kosmosu z niewolących mocy metafizycznego zła⁴¹. Wedle W. Sołowjowa „przeobóstwienie” to postępująca w czasie reintegracja bytu, scalenie przy czynnym udziale człowieka rozproszonych w świecie potencji oraz urzeczywistnienie w widzialnych i niewidzialnych strukturach bytu, w materii świata, polityki, ekonomii. Jakkolwiek ten realizm wydawał się M. Zdziechowskiemu zbyt śmiały, to jednak nieobce było mu poparcie dla optymizmu i duchowego przeobrażenia świata, rozwijane przez myślicieli rosyjskich, o czym świadczą dokonana przez niego analiza książki B. Jasinowskiego na ten temat⁴².

⁴⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1985, s. 74–75.

⁴¹ J. Krasicki, *Eschatologizm...*, cyt. wyd., s. 119.

⁴² „Wśród grozy dni naszych, wśród rozbicia szczęścia i nadziei szczęścia na ziemi apokaliptyczna wizja, przenikająca Sołowjewa i jego następców porywa potęgą zawartą w niej mocy, radością wiary

Z kolei cechą mesjanizmu polskiego była religia ojczyzny niepoddająca się identyfikacji z państwem, czemu zresztą pomogła ówczesna sytuacja polityczna narodu żyjącego pod zaborami. Rozbiory Polski co prawda ukazały słabość państwa, wynikały jednak z braku zdolności do prowadzenia polityki opartej na kłamstwie, podstępie i podboju. Polacy mają zdolność tworzenia idei, ale brakuje im woli walki o nie. Przeszkadza im w tym pierwiastek marzycielstwa, wspólny wszystkim Słowianom, który nie pozwala skupić myśli i osłabia wolę, aż wreszcie prowadzi do rozłazłości duchowej. Boskie ideały religii nie są dopuszczane do realizacji, gdy kolidują z upodobaniami, przyzwyczajeniami i namiętnościami. Polski sposób myślenia jest antyspekulatywny i praktycystyczny, dlatego Polska nie dała światu wielkich myślicieli i uczonych. Ale za to polskie dążenia były nakierowane na dobro powszechne, a nie osobiste. Konsekwencją takiego podejścia jest marzycielstwo oraz mistyczny mesjanizm. Mimo skłonności do marzeń i zniechęcenia oraz lenistwa duchowego polski charakter ma jakąś odporność i sprężystość, z których płynie optymizm. Polska psychika nie poddawała się uczuciu beznadziejności⁴³.

Marian Zdziechowski omawia dokonania Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego, a także postacie Andrzeja Towiańskiego, Augusta Cieszkowskiego i innych myślicieli. W nauce A. Mickiewicza dostrzega reakcję na jednowymiarowość racjonalizmu filozofii zachodniej. Akceptuje ideę prawdy jako efekt życia rozumianego całościowo, w którym mają udział wszystkie strony ludzkiej duchowości, a rola uczucia pozwala na rozwój specyficznej religijności, ustroju państwowego i etosu społecznego mogących stanowić wzór dla innych narodów⁴⁴. Jednak to dorobek Zygmunta Krasińskiego, któremu poświęcił książkę, ukazuje jako najwyższą fazę rozwoju polskiego mesjanizmu. Jak wskazuje, „żywe odczucie niezgodności ideału chrześcijańskiego z rzeczywistością, żądza podniesienia moralnego poziomu życia, zwłaszcza w sferze polityki, wypływające stąd afirmowanie (...) wyższości czynu nad myślą, oczekiwanie nowego wybuchu chrześcijaństwa w Polsce cierpieniem do tego przysposobionej – to są cechy znamienne filozofii i poezji mesjanicznej polskiej”⁴⁵.

Porównanie specyfiki polskiego mesjanizmu i zachodnich jego odmian dobrze oddaje rekonstrukcja mesjanizmu Stanisława Szczepanowskiego. Jego „idea polska” ujawnia „marzącą duszę Słowianina”, który formułuje ideę nadczłowieczeństwa

w zmartwychwstałego Chrystusa i przeobrażoną ludzkość, zwycięsko wzbijającej się ponad obrzydliwość triumfów bolszewictwa w Rosji i poza Rosją, ponad pustynię moralną, z której wygnano myśl o Bogu i zabito boski pierwiastek w człowieku”; M. Zdziechowski, *Problem religijny w Rosji. (Z powodu książki prof. B. Jasinowskiego)*, Warszawa 1934; cyt. za: <http://www.omp.org.pl/stareomp/indexf73e.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=547> [dostęp: 10 IX 2014].

⁴³ E. N. Wesołowska, *Działać przed katastrofą...*, cyt. wyd., s. 28.

⁴⁴ Zob. J. Skoczyński, *Mesjanizm polski...*, cyt. wyd., s. 29–30.

⁴⁵ M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Warszawa – Kraków 1912, s. 117; cyt. za: tamże, s. 29.

odmienną od jej zachodnich prezentacji. Jej treścią jest sprzeciw wobec prawa walki o byt oraz wobec nacjonalizmu; opowiada się natomiast za nowym patriotyzmem, oznaczającym miłość własnego narodu, jako nosicieli myśli Bożej, który zamiast nienawiści głosi, jako cel dziejów, harmonię narodów spełniających – każdy w swoim zakresie – wyznaczone im przez Opatrzność posłannictwo. Tak rozumiane nadczłowieczeństwo odróżnia od amoralizmu Fryderyka Nietzschego, którego idea wyjścia poza dobro i zło była odrzuceniem etyki chrześcijaństwa, a zarazem waloryzowaniem pychy i samoubóstwienia, depcząca wszystko, co słabe i bezbronne. Odróżniała się także od ujęcia francuskiego myśliciela Ernesta Renana, któremu Marian Zdziechowski zarzucił poczucie wyższości, a jednocześnie propagowanie kontemplacji prowadzącej do dekadentyzmu⁴⁶.

Z kolei w porównaniach mesjanizmu rosyjskiego i polskiego M. Zdziechowski nie widzi tej jakościowej różnicy, o czym pisze następująco: „W marzeniach naszych i nadziejach albo staraliśmy się stać na twardym gruncie (Towiański, Mickiewicz, Cieszkowski), albo przenosiliśmy je w nad-świat, ażeby nam, stamtąd świecąc, pobudką się stawały do zdwojonych wysiłków w dążeniu do wspólnego wszystkim celu (Krasiński i Słowacki). W zestawieniu z mesjanizmem naszym mesjaniści rosyjscy mniej są realni i zarazem logiczniejsi. Bardziej dają się unosić marzeniu, nie do naprawy rzeczywistości wzdychając, lecz do jej przetworzenia, (...) oni na ziemi chcą stać i jednocześnie tę ziemię do gruntu przeistaczać”⁴⁷.

Rezerwę wobec rosyjskiego ducha religijnego wiązał z jego maksymalizmem. Rosyjski sposób myślenia polega na prostolinijności, która nie liczy się ani z doświadczeniem wieków, ani z poglądami innych ludzi; nie zwraca uwagi na przeszkody, jest śmiała aż do absurdu. Z niej wywodzi się maksymalizm, który „sprowadza kwestię każdą do dylematu: albo wszystko, albo nic. A zatem w sferze moralnej – absolutna doskonałość, w sferze społecznej – absolutna szczęśliwość raju na ziemi (...), wreszcie w sferze politycznej – uniwersalizm absolutnego władztwa nad światem. Ale że żaden absolut nie daje się osiągnąć w bycie doczesnym, więc z natury rzeczy, maksymalizm przeistacza się w negację rzeczywistości, w ślepe a okrutne w bezwzględności swojej niszcycielstwo we wszystkich zakresach porządku moralnego, społecznego i państwowego”⁴⁸. Według M. Zdziechowskiego maksymalizm ma niebezpieczny wpływ na polską mentalność, której imponuje trojako: w literaturze ukazującej zagadnienia wiecznych celów duszy, w agresywnych ideałach rewolucji oraz potędze państwa imperialnego prowadzącego ekspansję⁴⁹.

⁴⁶ Tenże, *U opoki mesjanizmu...*, cyt. wyd., s. 406–408.

⁴⁷ Tenże, *Wpływy rosyjskie na duszę polską (fragmenty)*, w: *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna). Materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, A. de Lazari (red.), Warszawa 2004, s. 154–155.

⁴⁸ Tamże, s. 152.

⁴⁹ Tamże.

Mesjanizm polski i rosyjski łączy jednak religijność, poznanie całościowe odrzucające redukcjonizm racjonalizmu, wspólnotowość, tęsknota za lepszym, gdyż umoralnionym życiem społecznym, przekształcenie polityki w działalność opartą na wartościach. Jan Krasicki zauważa, że Marian Zdziechowski w istocie podzielał idee szukania Miasta Bożego na ziemi, powszechnego zbawienia i powszechnej szczęśliwości⁵⁰, które były cechą charakterystyczną mistyki rosyjskiej i słowiańskiej⁵¹. Z kolei Witold Wasilewski to podobieństwo do myślicieli rosyjskich ujmuje we wspólną kategorię *boriec*⁵². Również Sławomir Mazurek konstatuje, że omawiamy w istocie „rosyjskiego myśliciela religijnego piszącego po polsku”⁵³.

Na początku XXI wieku obserwujemy powrót religii, w jej różnych przejawach, do głównego nurtu polityki i życia społecznego. Mesjanizm polityczny odnosił się i może odnosić do budowanej na zasadach bizantyńskich idei „króla zbawcy”, która przenikała do koncepcji Świętej Rusi, a później Moskwy – Trzeciego Rzymu na Wschodzie. Mesjanizm polityczny czerpie także z idei rewolucyjnych: Tomasza Müntzera oraz socjalizmu i komunizmu; jego trzecią odsłoną jest purytanizm, gdzie purytanie są ludem wybranym, a Ameryka – Królestwem Bożym na ziemi. Od połowy XIX wieku przyjęto, że Stany Zjednoczone, będące Nowym Izraelem, mają zbawić świat, a Amerykanie są ludem wybranym. Odwołania do mesjanizmu pojawiały się w wystąpieniach prezydentów, takich jak Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson czy George W. Bush⁵⁴.

Pod względem oceny religijnych uwarunkowań polityki aktualność myśli M. Zdziechowskiego nie leży w interpretacjach bolszewizmu; sowieckie państwo nie istnieje już przecież 23 lata. Mesjanizm myśli rewolucyjnej wraz z upadkiem Związku Radzieckiego przestał pełnić funkcję mobilizującą. Na arenie dziejów ważną rolę odgrywa obecnie mesjanizm purytański, który ujawnia swoje znaczenie w utopii globalizacji promowanej przez Stany Zjednoczone, gdzie dobro ponadnarodowego inwestora uzasadnia wybraństwo bogatych. Mesjanizm odwołujący się do Moskwy jako Trzeciego Rzymu odżywa z kolei w Rosji, gdzie ważną funkcję intelektualną pełni na nowo odkrywana filozofia religijna⁵⁵. Dlatego z jed-

⁵⁰ J. Krasicki, *Zdziechowski a Rosja*, w: *Marian Zdziechowski 1861-1938...*, cyt. wyd., s. 52.

⁵¹ M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej* (Mikołaj Bierdiajew), w: tegoż, *Wpływy rosyjskie...*, cyt. wyd., s. 17.

⁵² W. Wasilewski, *Marian Zdziechowski wobec...*, cyt. wyd., s. 13–14.

⁵³ S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997, s. 59.

⁵⁴ P. Jaroszyński, *Mesjanizm...*, cyt. wyd., s. 77. Zob. S. Faith, *Religia w Białym Domu*, E. Cylik (tłum.), Warszawa 2007; E. Lewandowski, *Konfrontacje cywilizacyjno-etniczne. Podróż kulturowa dookoła świata*, Łódź 2010, s. 109–128.

⁵⁵ Zob. A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010; G. Cimek, *Rosja – państwo imperialne?*, Gdynia 2011.

nej strony oceny polskiego myśliciela z czasów pierwszej globalizacji pozwalają odczytywać niektóre cechy współczesnych procesów globalizacyjnych. Z drugiej jednak strony jego zainteresowania słowianofilstwem, eurazjatyzmem, N. Bierdiajewem i E. Trubeckim mają wymiar praktyczny dla badania współczesnej idei rosyjskiej⁵⁶, która formułuje alternatywny projekt cywilizacyjny. Pamiętając o tych alternatywach, należy podkreślić, że wezwanie do walki ze złem może przybierać różne formy.

Z pewnością uzasadnianie prawa silniejszego państwa do wyboru przedmiotu zła na ziemi i podejmowanej z nim walki wszelkimi środkami (np. osi zła) nie byłoby zgodne z założeniami M. Zdziechowskiego. Również odczytywanie chrześcijańskiego heroizmu na gruncie indywidualizmu i eschatologizmu nie pozwala współczesnym przebić muru (S. George), tj. barier strukturalnych ograniczających wolność jednostek i grup społecznych współczesnej globalizacji, a co najwyżej nielicznych nauczyć żyć pomimo jego istnienia. Natomiast czyn moralny jednostki uzasadniony dobrem wspólnym, walka z lewiatanem kryjącym pod różnymi ideologiami wszechwładzę organizacyjną państwa lub korporacji, przywrócenie wartości w życiu publicznym, także w stosunkach międzynarodowych, stanowią o aktualności myśli autora *Wizji Krasińskiego*. Warto jeszcze podkreślić, że jego dorobek może służyć porozumieniu polsko-rosyjskiemu. Nietrudno dostrzec, że krokiem w tym kierunku była wizyta patriarchy Moskwy i Wszechrusi Cyryla I w Polsce w 2012 roku. Jej rezonans ideologiczny obecnie jest jednak przytłumiony ze względu na rywalizację geopolityczną na Ukrainie, która aktualizując krytykowaną walkę o byt, instrumentalizuje aksjologiczny aspekt mesjanizmu dla uzasadnienia interesów potęg politycznych.

Gracjan Cimek – PLACE OF MESSIANISM IN MARIAN ZDZIECHOWSKI THOUGHT AS AN EXAMPLE OF RELIGIOUS FACTORS IN POLICY

The link of Marian Zdziechowski's rich creation is a religious worldview, i.e. based on the division of reality into the realm of the sacrum and the profane. Within the area, views on the matters of philosophy, culture and politics have been developed. For a political scientist the study of political thought in the world of the past is important because of its possible participation in the formulation of modern social, civil and political ideas. Therefore, it requires updating and confrontation against perceived attempts to incorporate present social

⁵⁶ Ideę rosyjską Andrzej Walicki rozumie „(...) jako określenie tożsamości narodu, swoistych cech jego kultury, sensu rosyjskich dziejów oraz (choć nie zawsze) szczególnej misji spełnianej przez Rosję w historii powszechnej. Występuje również w pracach politologicznych jako synonim zasad, na których należałoby oprzeć wewnętrzną integrację rosyjskiego państwa”; A. Walicki, *Idea rosyjska i miejsce w niej kwestii polskiej*, w: tegoż, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, s. 273.

and political actions. The main aim of this article is to reconstruct the characteristics of messianism made by Zdziechowski for its application in contemporary political justifications.

JERZY KOJKOL

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Andrzej Niemojewski¹ – spojrzenie na religię

Śmierć Georga W. F. Hegla jest zarazem symbolem zmierzchu romantyzmu, jak i początku pozytywizmu. Od tego momentu możemy mówić o pojawieniu się w Europie nowej wersji filozofii minimalistycznej, której wyrazem były koncepcje Auguste’a Comte’a, Johna Stuarta Milla, Charlesa Darwina i Herberta Spencera. Ich twórczość, choć w dużej mierze autorska, opierała się na dość jednolitym fundamencie teoretycznym. Dla pozytywizmu jedynie rzeczywistość zjawiskowa jest przedmiotem poznania, bytów ogólnych nie ma, istnieją tylko przedmioty jednostkowe; wiedza może być zredukowana do jednej, najbardziej podstawowej. Sądy aksjologiczne nie mają wartości poznawczej; wszystkie problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne mogą być rozwiązywane naukowo².

¹ Andrzej Niemojewski (1864–1921), religioznawca, historyk, dramaturg i publicysta. Współpracował z Ignacym Daszyńskim, sympatyzował w różnych okresach z PPS-em i ruchem narodowym. Publikował artykuły w „Wędrowcu”, „Tygodniku Powszechnym”, „Kraju” i „Prawdzie”. W latach 1903–1904 podróżował do Włoch, Konstantynopola, Palestyny, Libanu, Egiptu i Grecji. W 1905 roku uczestniczył w zjeździe wolnomyślicieli w Paryżu. Zajmował się także tłumaczeniami, m.in. takich dzieł, jak: *Żywot Jezusa* Josepha-Ernesta Renana (Kraków 1904), *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom* Józefa Flawiusza (Kraków 1906), *Babilon i Biblia* Friedricha Delitzscha (Warszawa 1907). Przez wiele lat był redaktorem „Myśli Niepodległej” (pierwszy numer ukazał się 1 września 1906 roku) – pisma propagujące polskie osiągnięcia religioznawcze, z czasem jednak coraz częściej mającego wymowę bliższą nacjonalizmowi i antysemityzmowi. W tym okresie A. Niemojewski odszedł od poglądów lewicowych i stał się zwolennikiem endecji. Za obrazę moralności więziony w Cytadeli warszawskiej w latach 1911–1912. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku opowiadał się przeciwko socjalizmowi, krytykował rząd Jędrzeja Moraczewskiego, atakował Józefa Piłsudskiego. Za obrazę Sejmu Ustawodawczego został aresztowany 27 stycznia 1919 roku. Jego najważniejsze dzieła to: *O masonerii i masonach. Szkic popularny*, Warszawa 1906; *Legendy*, Lwów 1902; *O pochodzeniu naszego Boga*, Warszawa 1907; *Objaśnienie katechizmu*, Warszawa 1907; *Dzieje krzyża*, Warszawa 1908; *Giordano Bruno*, Warszawa 1908, *Stworzenie świata według Biblii*, Warszawa 1909; *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909; *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913; *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu*, Warszawa 1914; *Etyka Talmudu*, Warszawa 1917; *O państwowości polskiej*, Warszawa 1920; *Biblia a gwiazdy. Sto pytań stawianych biblistom oraz sto odpowiedzi dla ludzi umiejących myśleć własną głową. Sapere ausuris*, Warszawa 1924 (wydane po śmierci autora).

² Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 9–18.

Upowszechnianie myśli pozytywistycznej na ziemiach polskich rozpoczęło się w latach 60. XIX wieku. Na łamach „Przeglądu Tygodniowego”, „Niwy”, „Prawdy”, „Biblioteki Warszawskiej” czy „Ateneum” myśliciele, tacy jak: Julian Ochorowicz, Bronisław Rejchman, Piotr Chmielowski, Feliks Bogacki, Franciszek Krupiński, Władysław Kozłowski (starszy), Włodzimierz Spasowicz, Adolf Dygasiński i wielu innych, przedstawiali pozytywistyczny paradygmat nauki. Program pozytywistyczny był prostym, zrozumiałym, zdroworozsądkowym przekazem wyznaczającym myślową perspektywę dużej części polskiej, i nie tylko, inteligencji. W ten sposób stawał się on ogólną orientacją światopoglądową znajdującą swój wyraz w filozofii, literaturze, historii, socjologii oraz powstającym religioznawstwie.

W istocie taki światopogląd stanowił podstawę rozważań A. Niemojewskiego³ dotyczących religii. Choć był on zwolennikiem szkoły mitologiczno-astralistycznej, w swoich rozważaniach stosował zasady analizy pojęć wypracowanych przez szkołę krytyczno-filologiczną, mieszczącą się częściowo w pozytywistyczno-kantowskiej tradycji. Ten zwolennik legendy euhemerowskiej, a zarazem jej krytyk, dowodził konieczności zrozumienia wpływu *homo religiosus* na kulturę⁴. W ten sposób A. Niemojewski stawał się zwolennikiem połączenia założeń metodologicznych i rozstrzygnięć szkoły historycznej i astralnej. Takie podejście umożliwiała zarówno poznanie zewnętrznych uwarunkowań ludzkiej kultury, jak i „orbity naszej psychiki”. Pisał tak: „Pokolenie, które stanowimy, jest częstką długiego promienia, częstokrotnie załamanego, a przeto źródło, z którego wyszło, widzi tylko po linii załamania ostatniego, czyli w miejscu fałszywym. Jest tedy wielkie prawdopodobieństwo, iż cel przyszły wskutek idących naprzód załamań, również w fałszywym widzi miejscu. Poznać swą przeszłość we wszystkich załamaniach, to znaczy, zbliżyć się do zrozumienia swych uzdolnień, a przeto pewniejszą stopą iść naprzód. (...) Jak ziemia, pozornie nieruchoma, bezwiednie naprzód pędzi, tak nasza psychika, rzekomo około własnej tylko obracająca się osi, pędzi wedle pchnięć z przed tysiącleci i dziesięcioletni, jak i sama psychice pokoleń następnych pchnięć takich udziela”⁵. Zdaniem A. Niemojewskiego dzięki takiemu podejściu

³ Por. S. Asté (A. Czubyński), *Andrzej Niemojewski jako astralista*, „Wolnomyśliciel Polski”, 1930, nr 11, s. 5–9; H. Bałabuch, *Bluźnierstwo czy walka polityczna? Dyskusja o wolności słowa wokół „Legend” Andrzeja Niemojewskiego*, „Annales UMCS”, 2006, seria I, s. 43–78; M. Jasińska-Wojtkowska, *Wokół „Legend” Andrzeja Niemojewskiego*, „Roczniki Humanistyczne”, 1998, nr 46, z. 1; L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1993, s. 262–263; H. Hoffmann, *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991, s. 39–62; tenże, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 74–77; J. Krzyżanowski, *Autor „Ludzi rewolucji”* (wstęp), w: A. Niemojewski, *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, Warszawa 1961, s. 5–15; A. Piber, W. Stankiewicz, *Niemojewski Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, E. Rostworowski (red. nac.), t. 23, Wrocław 1978, s. 3–10; R. Polak, *Niemojewski Andrzej*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, A. Maryniarczyk (red. nac.), t. 2 (M–Ż), Lublin 2011, s. 241–243.

⁴ Por. H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, A. Walicki (red.), Warszawa, s. 302.

⁵ A. Niemojewski, *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913, s. 3 [pisownia zgodna z oryginałem].

można nabrać odpowiedniego dystansu kulturowego, pozwalającego zrozumieć różnorodność źródeł kształtujących myśl chrześcijańską i rozpoznać jej współczesną wartość oraz przyczynić się do lepszego rozpoznania ludzkiej psychiki.

Taka zdystansowana postawa autora *Legend* wynikała z tego, że nie doceniał on wszelkiej tradycji, w tym jej aspektów filozoficznych i kulturowych. Tradycja, zwłaszcza ta wywodząca się z Grecji i Rzymu oraz wczesnego chrześcijaństwa, budziła wiele wątpliwości epistemologicznych. Zbyt łatwo przybierała formę czystej metafizyki. Ta ostania – zarówno w postaci arystotelesowskiej, jak i tomistycznej – była dla niego bezwartościowa naukowo. Można się zgodzić z opinią Ryszarda Polaka, że Andrzej Niemojewski „historią filozofii posługiwał się instrumentalnie i wybiórczo. Darzył uznaniem Sokratesa, przypisując mu postawę wrogą wobec wszelkich dogmatów religijnych i obowiązujących powszechnie w jego czasach schematów myślenia i konformistycznych zachowań jednostek w społeczeństwie. Cenił B. Spinozę za jego panteizm, antyinstytucjonalizm i antydogmatyzm, F. Nietzschego i H. Spencera za utylitaryzm. Wpływ na jego światopogląd wywarły E. Haeckla koncepcje głoszące ewolucjonizm i materialistyczny monizm”⁶.

Andrzej Niemojewski interesował się głównie chrześcijaństwem, a w szczególności jego genezą rozpatrywaną w kontekście religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Dopatrywał się związków pomiędzy przekazami biblijnymi a treściami religii babilońskich. Zwracał uwagę na znaczenie koncepcji wędrówki idei upowszechnianej w środowiskach polskich marksistów. Początkowo poddawał krytyce historyczność Jezusa Chrystusa, uznając jego życiorys za projekcję mitów astralnych, później przedstawiał go także jako człowieka, pocieszyciela i uzdrowiciela chorych. W końcu uznał, że astralistyka nie może orzekać o historyczności Jezusa, a tylko zajmować się interpretacją symboliki astralnej.

Należy pamiętać, że astralistyka jest historycznie zamierzoną metodą (nurtem) w biblistyce, religioznawstwie czy kulturoznawstwie, poszukującą źródeł kultury, w tym religii, w mitologii gwiazdnej odnoszącej się szczególnie do ciał niebieskich, między innymi Słońca i Księżyca. Zgodnie z jej założeniami – jak pisze Zygmunt Poniatowski – „obserwacja i interpretacja układów (konstelacji) i ruchów ciał niebieskich nie tylko determinowała (rzekomo) losy ludzkie (horoskopy!), lecz także modelowała postacie bóstw i herosów. Siłą rzeczy więc bogowie i twory bogopodobne były mitami gwiazdnymi: astralogematami, selenematami (mitami księżycowymi) i mitami solarnymi (słonecznymi) – odzwierciedleniami wędrówki ciał niebieskich po »mapie nieba«”⁷.

⁶ R. Polak, *Niemojewski Andrzej*, cyt. wyd., s. 242.

⁷ Z. Poniatowski, *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer”, 1977, nr 1, s. 56. Za początki tej szkoły uważa się wystąpienia takich myślicieli, jak Constantin François Volney, Charles François Dupuis, a w szczególności Ernst Siecke i Eduard Stucken.

Wnioski płynące z tego typu analiz były zbliżone do wielu innych formułowanych przez środowiska wolnomysłcielskie, które zwalczały intelektualne stereotypy religijnej świadomości i propagowały świeckość kultury narodowej. We wnioskach tych Jezus Chrystus stawał się twórcą religii ludzi biednych i upośledzonych, wyrażał ich tęsknotę za równością i sprawiedliwością społeczną chociażby po śmierci. Konkluzje te budziły szeroki sprzeciw zarówno w środowisku konfesyjnym, jak i świeckim, a w szczególności teoretyków Młodej Polski i myślicieli uznających wartość rozważań metafizycznych. Mimo to, a może właśnie dlatego, Jezus Chrystus w ujęciu A. Niemojewskiego staje się zbawcą ludzkości, Prometeuszem, który, chciał uwolnić ludzkość od zła etyczno-społecznego. W ten sposób podmiotem tej działalności uczynił człowieka, jego życie oraz bycie w świecie oparte na zasadzie miłości bliźniego. Jezus Chrystus jednak umiera na krzyżu, opuszczony przez Boga. Podkreślano w ten sposób klęskę sprawiedliwości i szczęścia człowieka. Jak pisze Roman Padoł, „ten problem budził w modernizmie żywe zainteresowanie i uzyskał charakterystyczne interpretacje. Chrystus dla wielu był przykładem prometejskiej postawy – tak oceniano jego działalność i doktrynę. Akcentowano przy tym szczególnie próbę reformy społecznej, zmierzającej do ustanowienia braterstwa między ludźmi. Podkreślano również inne momenty z życia Chrystusa, między innymi poświęcenie się dla sprawy ludzkości, śmierć itd. Rzecz jasna, często, choć nie zawsze, stosowano naturalistyczną interpretację działalności Chrystusa, której najpełniejszą wykładnię przedstawił w tym okresie A. Niemojewski”⁸.

Interpretacje autora *Legend* nie były tak jednoznacznie naturalistyczne, jak sądzi R. Padoł. Koncepcje religioznawcze A. Niemojewskiego były skonstruowane na założeniach teoretycznych szkoły mitologicznej, astralistycznej, historyczno-porównawczej i panbabilonizmie. Krytycznie oceniając te szkoły, próbował stworzyć naukową szkołę poznania chrześcijaństwa. „Sądzę – pisał A. Niemojewski – że dotychczasowe badania nad Jezusem i ewangeliami nie wyszły po za zakres wiedzy i nie doszły do tego, co się zwać może nauką. Wiedza zbiera fakty, ale dopiero nauka odkrywa pomiędzy temi faktami związki o charakterze praw. Dotychczasowa wiedza o Jezusie ustanowiła także związki między faktami. Ale wychodząc z zasad apriorystycznych, posiada tylko pewną doktrynę, która nie ma nic wspólnego z tym, co zasługiwałoby na szczytną nazwę teorii naukowej. Wprawdzie teologowie liberalistyczni, należący do Szkoły Historycznej, wciąż i bardzo dużo mówią o metodach, ale mnie się zdaje, że w gruncie rzeczy nie mają o charakterze metod właściwego pojęcia. Jediną bodaj ich metodą jest trzymanie się dogmatyczne aprioryzmu, że najpierw istniał jakiś nieznan nam bliżej Jezus, a potem dorobiono do niego wszystko, co stanowi olbrzymi materiał jezusologii i chrystologii. Trudno jest badać przyczyny takiego faktu. Ale zdaje się, że przyczyny te nie są zbyt głęboko ukryte. Wobec niesłychanej specjalizacji uczeni, zajmujący się Jezusem i ewangelia-

⁸ R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982, s. 94–95.

mi, nie obejmują dość rozległych widnokręgów wiedzowych. Istnieją obszary wiedzy ludzkiej, które są im wprost nieznane. Brak im też w ich ukształceniu podkładu filozoficznego a zwłaszcza przyrodniczego”⁹.

Spoglądając krytycznie na stan wiedzy dotyczącej chrześcijaństwa, A. Niemojewski koncentrował swoje badania na poszukiwaniach źródeł każdej religii. Sądził, że mają one charakter społeczny i psychologiczny oraz że rozwijają się żywiołowo jak „rośliny i zwierzęta”. W tym żywiołowym rozwoju świadomość ludzka odgrywa podobną rolę jak czynniki geograficzne – klimat czy gleba. Tę analogię dostrzeżono już w epoce oświecenia, lecz mówiono przede wszystkim o fałszerstwie, oszustwie, podrabianiu jako źródłach religii. Ci jednak, którzy tak czynili, byli – zdaniem A. Niemojewskiego – niewolnikami swojej psychiki, uwięzionej głęboko w tradycji. Uważał ponadto, że zjawisko to jest tłumaczone przez teorię biogenezy, która swoim zasięgiem obejmuje także psychogenezę i „sotogenezę”. Pisał, że nawet „na mądrości filozoficznej odnaleźć można ślady przebrzmiałej kabalistyki”¹⁰. Jego zdaniem nawet jeden z największych myślicieli Immanuel Kant tylko modernizował myśl ludzką, tkwiąc głęboko w okowach wszechogarniającej kabalistycznej swoistości.

Należy przy tym pamiętać, że renesans kantyizmu w tamtym okresie spowodował między innymi pojawienie się tendencji do rozdzielania nauki i wiary, a ściślej mówiąc, filozofii i wiary. Pierwsza miałyby się opierać na poznaniu, druga zaś na uczuciu. Tendencje te mogły być oceniane jako przejaw rosnącego w siłę ruchu religijnego czy nawrotu do „prawdziwej religijności” szerokich mas społecznych. Wielu myślicieli uważało, że w gruncie rzeczy nastąpił kryzys „starych religii”. W rzeczywistości ludzkość dotarła do punktu zwrotnego, którego przekroczenie wymaga nowej orientacji w totalności wszechświata¹¹.

Andrzej Niemojewski sądził, że dzieje się tak wówczas, gdy ludzkość przestaje myśleć o religii w kategoriach astralnych. W przypadku chrześcijaństwa sytuował ten proces w wiekach II–IV. To właśnie w tym czasie Ojcowie Kościoła intensywnie przeciwstawiali się wszelkiemu ujmowaniu Chrystusa jako przejawu kultu

⁹ A. Niemojewski, *Tajemnice...*, cyt. wyd., s. 54–55 [pisownia zgodna z oryginałem].

¹⁰ Tamże, s. 56 [pisownia zgodna z oryginałem].

¹¹ Dyskusja nad filozofią Immanuela Kanta toczyła się w tym czasie także w Polsce. Po 1880 roku pisali o niemieckim filozofie m.in.: Władysław Mieczysław Kozłowski, Adam Mahrburg, Marian Massonius, Witold Rubczyński, Seweryn Smolikowski, Maurycy Straszewski czy wreszcie Mściśław Wartenberg. Szerzej zob. S. Garfein-Garski, *Krytycyzm*, w: T. Garbowski i in., *W poszukiwaniu prawdy. Wstęp do teorii poznania*, Kraków 1911; W. M. Kozłowski, *Historia filozoficzna powstania i rozwoju idei podstawowych umysłowości współczesnej*, t. 1, cz. 1: *Inicjatorzy i punkta wyjścia*, Warszawa 1910; E. Krzymuski, *Teoria karna Kanta ze stanowiska jego ogólnej nauki o rozumie praktycznym*, Kraków 1882; A. Mahrburg, *Emanuel Kant*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1914; F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, Warszawa 1902; A. Raciborski, *Ogólny zarys systemu filozofii*, t. 1, Lwów 1892; H. Struve, *Immanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu*, Warszawa 1904; J. N. Szuman, *Pogląd krytyczny na metafizykę Kanta*, Poznań 1902; A. Żółtowski, *Filozofia Kanta, jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*, Poznań 1923; M. Wartenberg, *O kantowskiej krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do krytyki czystego rozumu*, Lwów 1911.

słońca, potępiając zdecydowanie całą astrologię. W ten sposób doszło do zupełnego uczłowieczenia Jezusa, ale także uwolnienia astrologii z kajdan teologii, jako że „(...) filozofia kosmiczna odżyła i zapanowała w sztuce aż do okresu reformacji i humanizmu (...)”¹². Jego zdaniem to w sztuce rozpoczął się proces przekształcania Jezusa z Boga-człowieka w człowieka-Boga.

W ten sposób – pisał A. Niemojewski – „jął się wytwarzać nowy pogląd na świat. Stara filozofia kosmiczna, w której Jezus grał tak wybitną rolę, musiała ustąpić panteizmowi Spinozy, który filozofję fetysza kamiennego doprowadził chyba do szczytu, głosząc, że Bóg jest substancją: fetysz miał się tak do ciasnego umysłu Fetyzysty, jak substancja do ogromnie rozszerzonego umysłu Spinozy (...). Jezus przestał być pojęciem kosmicznym. Mniej już interesowała ludzi jego zantropomorfizowana i zantropopatyzowana historia, niż logje, czyli różne aforyzmy, których zaczęto się uczyć na pamięć wielkimi ilościami”¹³.

Proces ten prowadził zarówno do rozwoju religii, jak i jej kryzysu. Można go, zdaniem A. Niemojewskiego, badać, stosując odpowiednią metodę, dostrzegającą fakt „przyródtwa”. „W badaniach moich – pisał – doszedłem do niezbitego wniosku, że istnieje fakt przyródtwa myśli religijnej, bóstw i rytuałów. Dotąd udało mi się ustalić dwa prawa teogenetyczne, odpowiadające prawu biogenetycznemu:

1. Po ilości i jakości fetyszów i totemów, związanych z każdym bóstwem, możemy rozeznaczyć pierwiastki, z których z wolna powstawał.

2. Rozwój bóstwa odbywa się w kierunku filozofizacji totemów”¹⁴.

Andrzej Niemojewski, podając przykład historyczności Jezusa i przeciwstawiając się dotychczasowym badaniom, które za punkt wyjścia brały „niepewny fakt narodzenia się Jezusa” na początku pierwszego tysiąclecia naszej ery oraz założenia przez niego gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie i które przedstawiały dalszy rozwój religii chrześcijańskiej na podstawie źródeł mitologiczno-apokryficznych, takich jak *Nowy Testament*, zaproponował inną metodę. Uważał, że „drogę badań należy odwrócić, jak to uczynili przyrodnicy, którzy nie wyszli z jakiegoś prazwierza, kreśląc jego rozwój aż do dni naszych, ale analizując organizm dzisiejszego zwierzęcia porównawczo z innymi organizmami, posuwali się

¹² A. Niemojewski, *Tajemnice...*, cyt. wyd., s. 85.

¹³ Tamże, s. 105. Nawiązanie do twórczości Barucha Spinozy wydaje się trafne, ponieważ dla tego filozofa przyroda jest *causa sui* – przyczyną samej siebie, niezniszczalna, nieograniczona, wieczna i samostwarzalna. Nie ma tu mowy o żadnym celowościowo-koniecznościowym podporządkowaniu się sile wyższej – Bogu. Baruch Spinoza neguje tego rodzaju historiozofię, neguje istnienie Boga transcendentnego i personalnego. Bóg u niego to przyroda, wszechświat w swojej harmonii. Niderlandzki filozof w *Traktacie teologiczno-politycznym*, dokonując analizy starohebrajskiej kosmogonii oraz mitów starogreckich, dostrzega w nich elementy związane z teologizacją przyrody. Szerzej zob. S. M. Nadler, *Spinoza*, W. Jeżewski (tłum.), Warszawa 2002, s. 460; E. Balibar, *Spinoza i polityka*, A. Staroń (tłum.), Warszawa 2009, s. 216.

¹⁴ Tamże, s. 57.

dalej i dalej w przeszłość, odkrywając dawniejsze formy człowieka laboratoryjnie i następnie znajdując potwierdzenie w materiale kopalnym”¹⁵.

Autor *Legend* sądził, że tak samo trzeba analizować religię. Należy wyjść z jej form współczesnych i dokonując porównań, cofać się w przeszłość tak daleko, jak się tylko da. W ten sposób, jego zdaniem, niczego nie przesadzamy, w tym początków religii. Chodziło mu zatem o metodyczną analizę istniejących współcześnie religii, a zwłaszcza ich kultu, ponieważ kryją one w sobie całą chrześcijańską tradycję. I tak oto dochodzimy do „teorii pojęć szczątkowych i szczątkowych form rytualnych”. Takim pojęciem jest „Jezus jako baranek a szczątkową formą rytualną powiewanie nad kielichem podczas konsekracji, co pochodzi jeszcze z czasów, kiedy odbywało się rytualne niecenie ognia”¹⁶. W związku z tym polski myśliciel uważał, że religioznawstwo nie może obejść się bez przyrodoznawstwa. Wszyscy, którzy chcą analizować religię, muszą umieć myśleć przyrodniczo, a teorie, które tworzą, i ich wartość sprawdzać praktyczną zastosowalnością.

Wydaje się możliwe, że oba scharakteryzowane prawa nawiązują do ewolucjonizmu klasycznego oraz pozytywistycznego utylitaryzmu. Podobnie ocenia te zagadnienia Henryk Hoffmann, który pisze, że „pierwsze prawo zostało sformułowane zapewne w nawiązaniu do teorii »survivals« ewolucjonisty E. B. Tylora, którego Cywilizację pierwotną Niemojewski często cytuję w swych pracach. Prawo drugie również zawiera w sobie myśl ewolucjonizmu klasycznego, iż rozwój idei bóstwa odbywa się od form pierwotnych (kult przyrody – w tym głównie ciał astralnych) do czci oddawanej abstrakcyjnemu Bogu”¹⁷.

Zgodnie z prezentowanymi przez te nurty założeniami A. Niemojewski sądził, że znając dobrze współczesne kultury oraz dysponując bogatym materiałem porównawczym, przechodząc od abstrakcji do konkretnych, od ufilozoficznych

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 58.

¹⁷ H. Hoffmann, *Astralistyka...*, cyt. wyd., s. 53. Ewolucjonizm jest uważany za jedną z pierwszych szkół religioznawczych. Rozwinęła się ona w ramach antropologii kulturalnej (etnologii). Stosowała w badaniach nad religią idee teorii ewolucji zaczerpnięte z ewolucjonizmu biologicznego Karola Darwina oraz ewolucjonizmu filozoficznego Herberta Spencera. Można mówić o trzech fazach rozwoju ewolucjonizmu: klasycznej, krytycznej i neoewolucjonistycznej. Za twórcę ewolucjonizmu klasycznego powszechnie uznaje się Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917), który uważał animizm za podstawę każdej religii. Współtwórcami tego nurtu myślenia byli Lewis Henry Morgan (1818–1881) oraz James George Frazer (1854–1941). Z kolei krytyczną fazę ewolucjonizmu zapoczątkowała twórczość Andrew Langa (1844–1912). Prekursorem neoewolucjonizmu był zaś Leslie Alvin White (1900–1975), który religię uznawał za integralny element historii kultury traktowanej jako odrębna klasa zjawisk. Zob. szerzej: *Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów*, K. J. Brozi (red.), Lublin 1995, s. 184; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, s. 407; J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, cz. 1, Toruń 2003, s. 237; M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989, s. 3–8; *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (wyb. i wprowadz.), Kraków 2003, s. 453; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 267; J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, A. Bronk (tłum.), Warszawa 1991, s. 222.

bóstw współczesnych do mitów, można prześledzić etapy rozwoju wierzeń religijnych – od totemizmu do form współczesnych¹⁸.

Rozważania Andrzeja Niemojewskiego wpisywały się w nurt, który można określić krytycyzmem. Autor *Legend* czerpał swoje inspiracje nie tylko z pozytywizmu, ale także neokantyzmu, który pod koniec XIX wieku wywarł przemożny wpływ na myślenie o religii.

Jerzy Kojkoł – ANDRZEJ NIEMOJEWSKI – A LOOK AT RELIGION

The article offers an interpretation of positivist thought in Poland, the beginning of which dates back to 1860's. The author states that the following newspaper titles: „Przegląd Tygodniowy”, „Niwa”, „Prawda”, „Biblioteka Warszawska”, „Ateneum” featured the works of J. Ochorowicz, B. Reichman, P. Chmielowski, F. Bogacki, F. Krupiński, W. Kozłowski (elder), W. Spasowicz, A. Dygasiński and many others who presented the positivist paradigm of science.

In the article it is acknowledged that it was a simple, comprehensible, commonsensical approach mapping out a perspective of thinking for a large part of Polish (but not exclusively) intelligence. This way it became a universal world-view reflected in philosophy, literature, history, sociology and budding religious studies. In the author's opinion, such a world-view was indeed a basis for Andrzej Niemojewski's reflections on religion. Despite being an advocate of the astro-mythological school, in his deliberations he applied the principles of analysing terms compiled by the critical school of philosophy which can be traced in the positivist-Kantian tradition.

In line with the principles of these trends A. Niemojewski believed that by being well acquainted with contemporary cults and having ample comparative material, moving from abstraction to specifics, from philosophised contemporary deities to myths, one can trace the stages of development of religious beliefs from totemism to modern forms.

¹⁸ Na fakt uznawania przez A. Niemojewskiego kultu przyrody za pierwotną formę religii zwraca uwagę H. Hoffmann, który pisze: „Warto podkreślić, że Niemojewski (wzorem Dupuisa) uznawał kult przyrody za pierwotną formę religii. Szczególne znaczenie w rozwoju wierzeń ludzkich przyznawał totemizmowi, który – jak sądził – był pierwszą formą religii stanowiącą zwarty system”; H. Hoffmann, *Astralistyka...*, cyt. wyd., s. 53.

Charles François Dupuis (1742–1809), profesor Collège de France, francuski filozof, propagator świeckiego podejścia do nauki o religii; uznawany za twórcę szkoły astralistycznej w religioznawstwie.

PAWEŁ KUSIAK

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje

Wstęp

Wincenty Lutosławski (1863–1954) należy do najbardziej znanych (szczególnie w kręgu kultury anglosaskiej) polskich filozofów¹. Światową sławę i poczesne miejsce w historii filozofii przyniosły mu badania nad spuścizną Platona. Publikacje W. Lutosławskiego ukazywały się w wielu krajach Europy, duża część z nich w oryginale została napisana w języku obcym (głównie angielskim lub niemieckim). Na przełomie XIX i XX wieku utrzymywał regularną korespondencję z wieloma wybitnymi osobowościami swej epoki, między innymi z: Henri Bergsonem (1859–1941), Cesarem Lombrosem (1835–1909), Josephem Conradem (1857–1924), Mahatmą Gandhim (1869–1948), Williamem Jamesem (1842–1910) oraz kardynałem Désiré Mercierem (1851–1926)². W środowisku naukowym, jak zauważa Stanisław Borzym, miał opinię ekscentryka, który w sposób ekstrawagancki angażuje się w spory światopoglądowe³. Nie przeszkadzało mu to jednak w zdobyciu znacznej popularności w kręgach studenckich i młodzieżowych. W tych środowiskach zasłynął przede wszystkim jako twórca organizacji wychowawczych zwanych kuźnicami.

¹ Ważniejsze publikacje poświęcone W. Lutosławskiemu: J. Bigaj, *Wpływ ewolucyjnej interpretacji platonizmu oraz metody stylometrycznej Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) na późniejsze badania nad filozofią starożytną*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 2003, nr 48, s. 19–36; W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów. Zarys koncepcji historiozoficznej Wincentego Lutosławskiego*, w: *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, S. Kaczmarek (red.), Poznań 1980, s. 101–140; W. Jaworski, *Lutosławskiego interpretacja platonizmu*, „Studia Filozoficzne”, 1976, z. 5, s. 137–145; W. Jaworski, *Eleutyryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994, ss. 174; J. Jadacki, *Wincenty Lutosławski. 6.06.1863 (Warszawa) – 17.04.1954 (Kraków)*, „Odra”, 1999, z. 1, s. 41–53; T. Mróz, *Wincenty Lutosławski. Polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003; R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa 1999, s. 285–298; *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, R. Zaborowski (red.), Warszawa 2000.

² Por. T. Czeżowski, *Wincenty Lutosławski (1863–1954)*, „Ruch Filozoficzny”, 1958, nr 18, s. 12.

³ Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 11.

W niniejszym artykule autor pragnie odpowiedzieć na następujące pytanie: do jakiego stopnia działalność społeczna W. Lutosławskiego była uwarunkowana przez jego mesjanistyczną filozofię? W tym celu praca została podzielona na trzy części. W pierwszej części autor koncentruje się na przedstawieniu zarysu ewolucji poglądów filozoficznych W. Lutosławskiego, w drugiej omawia specyfikę mesjanizmu rozwijanego przez twórcę stylometrii, w trzeciej zaś – idee przebudowy społeczeństwa oraz działalność społeczno-polityczną będącą ich konsekwencją.

Od Platona do eleuteryzmu

Autorzy prac poświęconych filozofii W. Lutosławskiego najczęściej dzielą jego zainteresowania na dwa obszary. Pierwszy stanowią badania nad dziełami Platona⁴, drugi zaś próba konstrukcji autorskiej filozofii opartej na polskim mesjanizmie romantycznym⁵.

Koncentrując się na filozofii W. Lutosławskiego, należy zauważyć, że pierwotnie wszystkie sposoby patrzenia na rzeczywistość sprowadzał odpowiednio do postaci indywidualizmu lub uniwersalizmu. Z czasem liczbę dróg interpretowania rzeczywistości podzielił na cztery typy: 1. Materializm; 2. Idealizm; 3. Panteizm; 4. Spirytualizm (określany także jako monadologia lub eleuteryzm)⁶. W późniejszym okresie powyższą klasyfikację uzupełnił jeszcze o mistycyzm i mesjanizm⁷. Sam był zwolennikiem spirytualizmu, który – jego zdaniem – instynktownie odkrył już Platon w takich dialogach, jak *Fajdros*, *Teajtet* i *Parmenides*. Stanisław Borzym podkreśla wpływ, jaki na Wincentego Lutosławskiego wywarły myśli Gustava Teichmüllera (1832–1888) oraz nawrócenie na katolicyzm. Badacz akcentuje również podobieństwa monadologii Wincentego Lutosławskiego i Gottfrieda Leibniza (1646–1716), zaznaczając przy tym, że autor *The Knowledge of Reality* odrzucił Leibnizowską tezę o niekomunikowaniu się monad⁸.

⁴ Badania nad spuścizną Platona zapewniły W. Lutosławskiemu światową sławę. W toku tych badań wypracował filologiczną metodę służącą do porównywania – stylometrię. Ustalił, do dziś niepodważoną, chronologię dialogów greckiego filozofa. W tym kontekście na ironię zakrawa fakt, że osiągnięcie, z którego powodu autor *The Origin and Growth of Plato's Logic* stał się powszechnie znany, w jego prywatnej ocenie nie było wcale tak wielkim wyczynem. Po latach pisał z żalem, że został niejako napiętnowany jako badacz Platona i twórca stylometrii, a jego pozostałe dokonania nie zostały docenione. Por. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1994, s. 225.

⁵ Robert Zaborowski, analizując filozoficzny dorobek Wincentego Lutosławskiego, dzieli go na trzy obszary badawcze: 1. Dzieła Platona; 2. Dzieła polskich filozofów i literatów romantycznych; 3. Próby tworzenia własnego systemu filozoficznego. R. Zaborowski, *Wincenty Lutosławski – człowiek i dzieło*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 2004, R. 49, nr 1, s. 67.

⁶ W. Lutosławski, *Logika ogólna, czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków 1907, s. 16–17.

⁷ Tenże, *Klasyfikacja poglądów na świat*, „Przegląd Filozoficzny”, 1928, s. 107.

⁸ S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 30.

Autorzy opracowania *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki* w komentarzu do spirytualizmu W. Lutosławskiego zauważają, że filozof nadał w nim metafizyce jednoznaczną interpretację. Można ją sprowadzić do czterech pewników: 1. Byt ma naturę duchową, a rzeczywistość dotyczy wyłącznie sfery zjawiskowej. 2. Istnieje wielość bytów duchowych (monad), które mogą się wzajemnie komunikować. 3. Człowiek jako istota materialna składa się z duszy (monady naczelnej) i ciała (monady niższej). 4. Monada duchowa (dusza ludzka) jest samoistna, wolna i nieśmiertelna⁹.

Wincenty Lutosławski zaczął uważać siebie za eleuterystę prawdopodobnie od kwietnia 1885 roku, kiedy podczas czytania Platońskiej *Uczty* przeżył olśnienie, dzięki któremu odkrył swoją jaźń¹⁰. Eleuterystą był jego zdaniem ten, kto uznawał, że pierwotnym źródłem tego, co uważamy za rzeczywistość duchową, jest jaźń, nie zaś materialne ciało. W tym rozumieniu mózg nie jest organem, w którym zachodzą rzeczywiste procesy myślowe, ale jedynie pośrednikiem pomiędzy jaźnią a ciałem. Z jednej strony mózg dostarcza jaźni informacji o wrażeniach zmysłowych, z drugiej zaś przekazuje ciału polecenia jaźni. Wincenty Lutosławski uważał, że po śmierci ciała w dalszym ciągu będziemy widzieć i słyszeć. Co innego z odczuwaniem smaków, zapachów oraz doznaniem płciowymi – te w większym stopniu miały być zależne od ciała, bez którego pośrednictwa jaźń nie będzie w stanie w pełni ich doświadczyć. Niemniej, jeśli jest ona od tego typu doznań uzależniona, ciągle będzie o nich pamiętać i ich pożądać. Nie będzie już jednak w stanie ich doświadczać, co przyczyni się do jej cierpienia. Autor *Źródeł pesymizmu* był zdania, że charakter człowieka nie zmienia się wraz ze śmiercią; jakiegokolwiek jego nawyki przetrwają nawet po jego odejściu z tego świata. Dlatego W. Lutosławski uważał, że należy się wyzwolić z pożądań materialnych i skoncentrować tylko na potrzebach duchowych, które jaźń zawsze będzie mogła zaspokoić¹¹.

Postulowany przez W. Lutosławskiego eleuteryzm w pełni miał się rozwinąć w myśli chrześcijańskiej, ponieważ jego zdaniem uznała ona indywidualną duszę za byt rzeczywisty, którego waga była tak wielka, że stojąca najwyżej w hierarchii jaźń (Jezus Chrystus) dla jej zbawienia poddała się zwieńczonemu śmiercią cierpieniu. Polski filozof podkreślał, że dopiero w chrześcijaństwie jaźń stała się naprawdę wolna, gdyż pozwoliło ono człowiekowi na indywidualne dążenie do zbawienia lub potępienia. Doskonałą ilustracją sytuacji odrzucenia Boga przez

⁹ K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Gdynia 2013, s. 188.

¹⁰ R. Zaborowski, *Wincenty Lutosławski...*, cyt. wyd., s. 71. Por. W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London 1897, s. 525–527.

¹¹ W. Lutosławski, *Główne prawdy*, „Lotos”, 1937, nr 2, s. 46.

człowieka oraz człowieka przez Boga był dla W. Lutosławskiego monolog Konrada (*Wielka Improwizacja*) z trzeciej części *Dziadów* A. Mickiewicza (1798–1855)¹².

Sposób interpretowania przez polskiego filozofa dzieł A. Mickiewicza może służyć jako doskonały przykład ilustrujący jego stosunek do religii. Co ciekawe, do pewnego stopnia rację przyznał mu inny wielki polski poeta i filozof, Czesław Miłosz (1911–2004). W ponad dwadzieścia lat po śmierci W. Lutosławskiego autor *Doliny Issy* interpretował twórczość wielkiego romantyka w podobnym kontekście. W swojej interpretacji wskazywał na rozdzarcie Zachodu na dwie części: laicko-humanistyczną (racjonalną) i eschatologiczno-katastroficzną. W Mickiewiczu widział zaś jednego z ostatnich wielkich przedstawicieli drugiego z wymienionych nurtów. Posiłkując się refleksjami Andrzeja Niemojewskiego (1864–1921)¹³, *notabene* prawie rówieśnika Wincentego Lutosławskiego, Czesław Miłosz zauważył, że racjonalizujący myśl wieszczą pozytywiści nie mieli racji. Reczy opisywane przez autora *Dziadów* jako „duchy nocne, upiory i czary” nie były z jego perspektywy jedynie poetycką fikcją. Miały być dla niego jak najbardziej realne. Niemniej to właśnie w XIX wieku miał nastąpić koniec wszystkich cywilizacji opartych na religii. Przewidywano, że ostateczne zwycięstwo przypadnie wówczas naukowemu sposobowi myślenia – krytykowanemu przez Mickiewicza „szkiełku i oku”. Fakt ten zaowocował daleko idącymi konsekwencjami w sposobie rozumienia historii. To właśnie za jego przyczyną miało dojść do błędnej, racjonalistycznej interpretacji dzieł autora *Pana Tadeusza*. Stało się tak, gdyż ludzie, którzy nabrali przekonania, że reprezentowany przez nich sposób myślenia jest uniwersalny, zaczęli bezrefleksyjnie odnosić swoje wyobrażenia do przeszłości i oceniać historię według sposobu myślenia właściwego własnej formacji intelektualnej¹⁴. Niezależnie jednak od tego uwagi Cz. Miłosza mogą także posłużyć do pośredniej krytyki sposobu interpretowania przez W. Lutosławskiego twórczości wieszczą. Najważniejsze z nich są wątpliwości co do sposobu rozumienia katolicyzmu przez Mickiewicza. W *Ziemi Ulro* możemy znaleźć stwierdzenie Cz. Miłosza, że „wzięto (...) od Mickiewicza mesjanizm, do jego religii odnosząc się z niedowierzaniem. Czy jest to religia rzymskokatolicka, nie jest pewne. Ona to w każdym razie stanowi prawdziwą materię poetycką »Dziadów«”¹⁵.

¹² Tenże, *Logika ogólna...*, cyt. wyd., s. 18.

¹³ A. Niemojewski, *Dawność a Mickiewicz*, Warszawa – Lublin – Łódź – Poznań, b.r.

¹⁴ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 111–119.

¹⁵ Tamże, s. 122.

Polacy narodem wybranym. Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego

Badacze myśli W. Lutosławskiego podkreślają, że był on ostatnim dwudziestowiecznym polskim filozofem budującym swą refleksję zgodnie z założeniami romantyczno-mesjanistycznymi. Należy jednak podkreślić, że nie chodzi tu jedynie o system etyczny, ale o całościową filozofię. Teresa Zawojńska zauważa, że to w jego interpretacji polski mesjanizm przestał być zbiorem romantycznych koncepcji filozoficzno-literackich i w świadomości społecznej przekształcił się w jedną wielką ideę¹⁶. Podobnego zdania są autorzy *Zarysu dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, według których to właśnie w myśli W. Lutosławskiego odrodzenie filozoficznego romantyzmu znalazło swój najpełniejszy wymiar¹⁷. Niemniej należy również zwrócić uwagę na to, że postulowana przez W. Lutosławskiego odmiana neomesjanizmu nie cieszyła się popularnością pośród współczesnych mu myślicieli. Zgadzali się oni z autorem *Nieśmiertelności duszy i wolności woli*, że naród jest historyczno-kulturową wspólnotą, odrzucali jednak jego metafizyczną interpretację ducha narodowego – zauważają autorzy pracy *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*¹⁸.

Niewątpliwie zagadnienie narodu było dla refleksji W. Lutosławskiego kwestią fundamentalną. Przez pojęcie narodu rozumiał on duchową wspólnotę podobnych do siebie i świadomych tego faktu jednostek. Jednoczyły się one we wspólnocie, której celem było spełnienie kulturowego i społecznego powołania. Naród stanowił najwyższą formę istnienia, same zaś narody tworzyły hierarchię. Praprzyczyna wyodrębnienia się narodów nie leżała, zdaniem myśliciela, w uwarunkowaniach geograficzno-przyrodniczych, tylko w świadomym wyborze określonego gatunku duchów¹⁹. Odnosząc się do tej koncepcji, Jerzy Kojkoł zwraca jednak uwagę, że rozumiany w kategoriach ontologicznych naród miał dla autora *Zarysu metafizyki polskiej* znaczenie mniej pojemne niż wspólnota jaźni²⁰. Należy podkreślić, że to właśnie ona była podstawą wyodrębnienia się narodów. Wincenty Lutosławski stwierdził wręcz, że to warunek tworzenia się narodów. Warunkiem procesów narodotwórczych staje się dusza (świadoma siebie jaźń). Zdaje sobie ona sprawę z istnienia siebie samej, ale także innych jaźni oraz materialnej rzeczywistości²¹. Jaźnie naturalnie dążą do ekspansji, wzajemnie się jednak ograniczają, dzięki

¹⁶ T. Zawojńska, *Lutosławski Wincenty*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005; cyt. za: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/1/lutoslawski.pdf> [dostęp: 22 II 2014].

¹⁷ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983, s. 282.

¹⁸ K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska...*, cyt. wyd., s. 190.

¹⁹ W. Lutosławski, *Ludźkość odrodzona. Wizje przyszłości*, Warszawa 1910, s. 11.

²⁰ J. Kojkoł, *Wspólnotowość i indywidualizm w filozofii W. Lutosławskiego*, w: *Filozofia i mistyka W. Lutosławskiego*, R. Zaborowski (red.), Warszawa 2000, s. 179.

²¹ W. Lutosławski, *Logika ogólna...*, cyt. wyd., s. 71.

czemu ustala się między nimi naturalna równowaga²². Wincenty Lutosławski podkreślał, że trwałość wspólnot narodowych zależy od świadomości ludzi. Utrzymywanie się ich przez wiele pokoleń uzasadniał na gruncie swej teorii palingenezy (reinkarnacji)²³.

Wywyższenie narodu spośród innego rodzaju wspólnot było konsekwencją przyjętych przez W. Lutosławskiego założeń ogólnofilozoficznych. Wyznawany przez niego spirytualizm naturalnie przeciwstawiał się materializmowi oraz idealizmowi. U jego podstaw leżało przecież założenie o realności każdej poszczególnej monady i jej woli. Było to zgodne z zasadą – jak zauważa S. Borzym – „chcę i postanawiam, więc jestem”²⁴.

W opinii W. Lutosławskiego jaźń na drodze do osiągnięcia pełnej świadomości narodowej przechodzi przez dwa etapy. Pierwszy związany jest z doświadczeniem miłości płciowej, która uczy umiejętności wyjścia z siebie i zjednoczenia z ciałem oraz duszą innej osoby; drugi zaś polega na osiągnięciu stanu mistycznego związku z istotą najwyższą – Bogiem²⁵.

Najwyższe miejsce w hierarchii narodów, zdaniem W. Lutosławskiego, zajmuje naród polski. Za najświetniejszy okres w jego historii, do którego w miarę możliwości należy nawiązywać, uważał czas panowania dynastii Jagiellonów. Zwracał uwagę na pokojowy sposób zawarcia unii polsko-litewskiej oraz rozwój propagowanych wtedy cnót republikańskich. Podkreślał, że to Polacy zbudowali największą demokratyczną republikę od czasu upadku Republiki Rzymskiej. Ponadto uważał, że ważną cechą ówczesnego społeczeństwa było stałe dążenie do uszlachcenia coraz szerszych kręgów społecznych²⁶. Stanisław Borzym zauważa, że dla Wincentego Lutosławskiego najważniejszą cechą polskiej filozofii, a także szerzej rozumianego charakteru narodowego był indywidualizm. Za swego rodzaju symboliczny jego wyraz uznawał szlacheckie liberum veto. W tej tradycji starał się też rozwijać filozofię polską²⁷.

Odnosząc się do apologetycznego stosunku W. Lutosławskiego do okresu panowania dynastii Jagiellonów, należy zauważyć, że podobny pogląd głosił nieco później Paweł Jasienica (1909–1970), który najpełniej wyraził go w swoim cyklu esejów historycznych: *Polska Piastów* (1960), *Polska Jagiellonów* (1963), *Rzeczpospolita Obojga Narodów* (1967–1972)²⁸. Historyk odrzuciłby zapewne wynikający z filozofii W. Lutosławskiego wniosek, że na dzieje mają wpływ czyny pojedynczych jedno-

²² Tenże, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888–1899*, Kraków 1900, s. 114.

²³ Tenże, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925, s. 233.

²⁴ S. Borzym, *Filozofia polska...*, cyt. wyd., s. 180–181.

²⁵ W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona...*, cyt. wyd., s. 225.

²⁶ Tamże.

²⁷ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 42.

²⁸ Por. P. Jasienica, *Polska Piastów*, Warszawa 2007; tenże: *Polska Jagiellonów*, Warszawa 2007; *Rzeczpospolita Obojga Narodów. Srebrny wiek*, Warszawa 2007; *Rzeczpospolita Obojga Narodów. Calamitatis regnum*, Warszawa 2007; *Rzeczpospolita Obojga Narodów. Dzieje agonii*, Warszawa 2007.

stek. Niemniej myśl autora *Wykładów jagiellońskich* mogłaby stanowić wartościowe uzupełnienie argumentacji P. Jasienicy przeciw teoriom akcentującym anarchizm polskiej szlachty. W tym kontekście nasuwa się także pytanie o możliwy intelektualny wpływ prac zmarłego w 1954 roku filozofa na P. Jasienicę.

Wincenty Lutosławski uważał, że Polakom przypadła zaszczytna rola prowadzenia innych narodów ku lepszemu przyszłości. Cechą predestynującą do tego zadania miała być przejawiająca się w naszej narodowej psychice wewnętrzna pewność co do istnienia i oddziaływania Boga na rzeczywistość. Filozof oczywiście zdawał sobie sprawę, że istnienia tego zjawiska nie można udowodnić w sposób logiczny, niemniej uznawał, że kontaktu z Bogiem, rozumianego jako fakt psychologiczny, logicznie uzasadniać nie potrzeba. Znaki od Boga Polacy mieli otrzymywać za pośrednictwem natchnionych wieszczów oraz poprzez przykład osobisty bohaterów narodowych²⁹. Za ogólnoludzkie wartości, szczególnie silnie reprezentowane przez naród polski, W. Lutosławski uważał: tolerancję, wolność jednostki, miłość bliźniego, zasady chrześcijańskie, silne więzi społeczne oraz idee unii narodowych i religijnych obecne w kulturze. Wartości te miały gwarantować możliwość zaistnienia solidarności ogólnoludzkiej³⁰.

Ustosunkowując się do scharakteryzowanych powyżej, gloryfikowanych przez W. Lutosławskiego, cech narodu polskiego, trudno nie zwrócić uwagi na ich kontrowersyjność. We współczesnej historiografii dominuje pogląd, że apogeum popularności tolerancji religijnej na ziemiach polskich kończy się w XVII wieku. Ukształtowany zaś w XIX wieku nowoczesny naród polski rósł na gruncie katolickim w opozycji do zaborców reprezentujących odmienne wyznania (z wyjątkiem Austrii). Podobną krytykę można przeprowadzić odnośnie do praktycznej realizacji idei wolności jednostki. Faktem jest wszak, że państwu na ziemiach polskich została zniesiona dopiero w 1864 roku na mocy ukazu cara Aleksandra II. Co zaś się dotyczy wymienionych także przez W. Lutosławskiego idei charakteryzujących Polaków: miłości bliźniego, zasad chrześcijańskich i silnych więzi społecznych, należy podkreślić, że trudno jest dokonać obiektywnej analizy ich rzeczywistego oddziaływania na ludność polską. Ostatnia ze wskazanych przez filozofa cech, opisująca polską kulturę jako szczególnie sprzyjającą uniom narodowym i religijnym, również jest trudna do jednoznacznej weryfikacji. Niemniej zauważalna po 1989 roku, charakteryzująca polskie społeczeństwo akceptacja idei integracji z Unią Europejską i NATO mogłaby posłużyć za argument na rzecz jej prawdziwości.

Niezależnie jednak od podkreślanej przez W. Lutosławskiego doniosłości dziejowej roli narodu polskiego należy pamiętać, że zdaniem filozofa narody miały

²⁹ W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, Warszawa 1933, s. 331.

³⁰ M. Siwiec, *Idee edukacyjne Wincentego Lutosławskiego*, w: *Dylematy współczesnego wychowania (filozofia, pedagogika, religia)*, J. Kojkoł (red.), Gdynia 1999, s. 90.

być tylko narzędziami w realizacji zasadniczego historycznego celu. Uważał, że gdy już dojdzie do sytuacji, w której każda jaźń będzie identyfikować się z konkretnym narodem w stopniu, jaki wyzwała w niej chęć życia i śmierci dla jego dobra, państwa jako takie staną się zbyteczne. Wspólnoty powinny osiągnąć wtedy stopień organizacji, który pozwoli na zaspokojenie wszelkich potrzeb materialnych, a co za tym idzie – stanie się możliwa koncentracja na doskonaleniu ducha. Narody zaczną dążyć do wzajemnej wymiany zdobyczy duchowych i porzucą walkę o kontrolę nad przestrzenią i zasobami.

W opisanym poglądzie W. Lutosławskiego, dotyczącym docelowego przejścia od życia narodowego do samowystarczalnej wspólnoty ponadnarodowej, można odnaleźć elementy uzasadniające poszukiwanie analogii między myślą autora *Zarysu metafizyki polskiej* a Hegłowską filozofią dziejów. W obydwu przypadkach można dostrzec ideę końca historii; u Georga W. F. Hegla (1770–1831) spełniała się ona w państwie opartym na prawie, a u Wincentego Lutosławskiego – na ponadpaństwowej wspólnocie składającej się z wielu narodów.

Idee i działalność społeczno-polityczna

Działalność społeczno-polityczna W. Lutosławskiego stanowiła bezpośrednią konsekwencję jego poglądów filozoficznych. Pragnął wnieść swój wkład w „przemianę narodową” poprzez tworzenie organizacji wychowawczych nawiązujących do tradycji filareckiej³¹. Na początku XX wieku z inicjatywy autora *Postannictwa polskiego narodu* powstały takie organizacje, jak założone w Bernie Towarzystwo Wszechnicy Mickiewicza³², religijno-filozoficzne towarzystwo poczwórnej wstrzeмиęźliwości Eleusis³³ oraz promujące polską myśl narodową Ognisko Polskie w Londynie.

Niewątpliwie najbardziej znaczące ze wszystkich założonych przez W. Lutosławskiego stowarzyszeń było Eleusis, zorganizowane w tzw. kuźnice. Działały one nie tylko w Polsce, ale także w Wielkiej Brytanii, Francji, Szwajcarii i Algierii. Głównym celem elsów, czyli członków stowarzyszenia, było propagowanie etycznego wymiaru idei odrodzenia narodowego. Mieli być jednym z narzędzi realizacji idei wychowania narodowego. Chodziło o wyłuskanie z jednostek szlachetnych cech ich osobowości i wychowanie „misjonarzy sprawy narodowej”. Z tego środowiska wywodzili się między innymi: Stanisław Pigoń (1885–1968), Tadeusz Strumiłło (1884–1958), Adam Wodziczko (1887–1948), Stanisław Cywiński (1887–1941),

³¹ Zgromadzenie Filaretów, potocznie: filareci (gr. *philáretos* ‘miłośnik cnoty moralnej’) – polskie tajne stowarzyszenie patriotyczne młodzieży wileńskiej działające w latach 1820–1823; *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, J. Krzyżanowski (red.), t. 1, Warszawa 1984, s. 261–262.

³² Por. W. Lutosławski, *Wszechnica Mickiewicza w Szwajcarii*, Morges – Kraków 1902.

³³ Por. T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*, Lublin 1999.

Józef Kostrzewski (1885–1969), Wiesław Fusek (1912–2011), Ignacy Koziński (1882–1964), Wanda Peszyńska (1882–1952, druga żona Wincentego Lutosławskiego), Romana Wodzcikówna (1891–1976), Olga Małkowska (1888–1979), Andrzej Małkowski (1888–1919). Marek Siwiec zauważa, że wielu elśów wydatnie przyczyniło się do przeszczepienia na grunt polski idei angielskiego skautingu³⁴.

W rozwój kuźnic W. Lutosławski angażował się od 1909 roku, czyli od czasu napisania pracy *Ludzkość odrodzona*. Kuźnice definiował jako zrzeszenia ludzi, w ramach których pracowaliby nad wyrażeniem własnej interpretacji świata. Miały się one opierać na gruntowanej znajomości dorobku cywilizacyjno-kulturowego ludzkości³⁵.

Pod koniec XIX wieku Wincenty Lutosławski związał się z działaczami Ligi Narodowej: Zygmuntem Balickim (1858–1916), Romanem Dmowskim (1864–1939) i Janem Ludwikiem Popławskim (1854–1908). W konsekwencji sam również przystąpił do organizacji. W 1900 roku władze austriackie zarzuciły mu szerzenie pośród studentów idei narodowych, za co odsunięto go od wykładów na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Alians W. Lutosławskiego ze środowiskiem narodowym należy uznać za naturalny. W doktrynie głoszonej przez liderów endeckich trudno znaleźć sprzeczności z jego filozofią. Co więcej, środowisko to na przełomie XIX i XX wieku intensywnie się rozwijało, zyskując coraz więcej oddanych zwolenników. Z perspektywy W. Lutosławskiego ruch ten mógł stanowić wartościowe narzędzie do realizacji jego społeczno-politycznych idei. Niemniej relacji tej nie należy interpretować jednostronnie. Ruch narodowy w filozofii W. Lutosławskiego mógł znaleźć wartościowe intelektualne dopełnienie swej doktryny.

W swych postulatach na rzecz odrodzenia narodowego autor *Posłannictwa polskiego narodu* podkreślał wychowawczy wymiar dorobku polskiej myśli i literatury romantycznej. W wypracowanej przez Juliusza Słowackiego (1809–1849) koncepcji „ewolucji ducha” widział przeciwieństwo Darwinowskiej teorii „ewolucji z ciała”³⁶. Wincenty Lutosławski podkreślał, że Włosi i Anglicy mają tylko po jednym wieszczu, Francuzi żadnego, Polacy zaś aż trzech – tym bardziej więc powinni czerpać z ich natchnienia.

Robert Zaborowski zauważa, że autor *Volonté et liberté*, publikując w językach obcych wiele swoich prac, w których poruszał wątki narodowo-mesjanistyczne, w rzeczywistości był żarliwym promotorem polskiej kultury³⁷. Warto na to zwrócić uwagę, szczególnie że niewielu polskich myślicieli mogło w tamtym okresie poszczycić się szeroką recepcją naukową na Zachodzie.

³⁴ M. Siwiec, *Idee...*, cyt. wyd., s. 88–89.

³⁵ W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona...*, cyt. wyd., s. XXIV.

³⁶ T. Zawojńska, *Lutosławski Wincenty*, cyt. wyd.

³⁷ R. Zaborowski, *Wincenty Lutosławski...*, cyt. wyd., s. 69.

Niezależnie od deklarowanego podziwu dla polskich wieszczów romantycznych, pisarze i artyści nie byli w oczach W. Lutosławskiego prawdziwymi twórcami kultury. Szczególnie krytyczny, z wychowawczego punktu widzenia, był wobec literackiego modernizmu, który w jego ocenie propagował pesymizm. Przedstawicielom tego nurtu zarzucał także braki w wykształceniu filozoficznym³⁸. W opinii W. Lutosławskiego na miano twórców kultury zasługiwali przede wszystkim „prawdziwi filozofowie”, czyli ci, którzy mieli zdolność dokonywania syntezy własnych koncepcji z osiągnięciami ludzkości oraz przeżywania wielu rodzajów doświadczeń, dzięki czemu potrafili też badać własną świadomość³⁹.

Dla wspomagania rozwoju kultury umysłowej narodu W. Lutosławski postulował budowę w stolicy państwa instytucji kulturalnych i naukowych. Uważał, że ludzi do twórczości pobudza świadomość obecności innych, którzy są w stanie zrozumieć i odnieść się do ich działań. Koniecznie muszą to być przedstawiciele tego samego narodu⁴⁰. Ponadto był zdania, że należy powołać specjalne kolegia historyczne, które zajmą się opracowaniem dziejów ojczystych i powszechnych. Zastrzegał jednak, że historia powszechna powinna być opracowana z perspektywy narodu. Wincenty Lutosławski nie ograniczał się tylko do kwestii związanych z wychowaniem. W jego pismach znajdziemy również rozważania na temat zagadnień ekonomicznych. Uważał, że gospodarką powinny zarządzać wykwalifikowane komitety pochodzące z wyboru. Miały one dbać o jej rozwój oraz organizację uniwersyteckiego kształcenia zawodowego⁴¹.

Jerzy Kojkoł, odnosząc się do idei społecznych Wincentego Lutosławskiego, zauważa, że filozof stworzył mistyczno-edukacyjną utopię, która opierała się na założeniu, że proces różnicowania się przyrody postępuje nieustannie. Wynika z tego, że rozwój dziejowy ludzkości nie prowadzi do zniesienia różnic kulturowych między narodami, tylko do ich pogłębienia. Ludzie zaś nie mają innego wyjścia, jak zaakceptować ten fakt, uznać go za wartość oraz tworzyć warunki, aby każdy naród mógł w sposób jak najbardziej twórczy rozwijać swoją odrębność⁴².

Podsumowanie

Działalność społeczno-polityczna W. Lutosławskiego stanowiła bezpośrednią konsekwencję jego filozoficznej refleksji, szczególnie związanej ze sposobem powstawania i rozwoju narodów. Autor *Nieśmiertelności duszy i wolności woli* był

³⁸ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów...*, cyt. wyd., s. 283.

³⁹ W. Lutosławski, *Wykłady jagiellońskie*, t. 1: *Wykłady wstępne z przedmową o wychowaniu narodowym*, Kraków 1901, s. 114.

⁴⁰ Tenże, *Ludzkość odrodzona...*, cyt. wyd., s. 220.

⁴¹ Tenże, *Praca narodowa. Program polityki polskiej*, Wilno 1922, s. 41.

⁴² J. Kojkoł, *Lutosławski jako prekursor nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy”, 2001, nr 2 (200), s. 63.

przekonany, że odkrył podstawowe zasady funkcjonowania rzeczywistości. Uważał, że ostatecznym i najważniejszym celem człowieka jest dążenie do doskonałości duchowej. Środek do realizacji tego zadania widział przede wszystkim w odpowiednim wychowaniu. Tłumaczy to wielkie zaangażowanie W. Lutosławskiego w tworzenie organizacji młodzieżowych i pracę z nimi. Należy przyznać, że filozof odniósł też na tym polu obiektywne sukcesy.

Praca z młodzieżą była głównym obszarem aktywności społecznej W. Lutosławskiego. Należy jednak podkreślić, że w istocie była to jedna z niewielu płaszczyzn, na których mógł on realnie działać. Nie miał przecież władzy politycznej ani ekonomicznej, która pozwoliłaby mu w pełni realizować głoszone idee. Przedstawił je jednak bardzo szczegółowo w swoich pismach. Jego program dotyczył nie tylko kwestii wychowawczych, ale także ekonomicznych i można go interpretować jako pewną całościową propozycję, mającą jednak cechy utopii.

Paweł Kusiak – MESSIANISM IN THE WORKS OF WINCENTY LUTOSŁAWSKI AND ITS SOCIO-POLITICAL IMPLICATIONS

In this article the author sets out to analyse the messianism in Wincenty Lutosławski's works, in the context of socio-political postulates put forward on its grounds. The question the author intends to answer is: to what extent was W. Lutosławski's social activity conditioned by his philosophy? The article is divided into three parts: the first one describes how W. Lutosławski's philosophy developed; the second one concerns his theory of messianism; the third – his socio-political idea.

ADRIANA BARSKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

„Z nie ludzką rozkoszą zanurzam się w muzykę” – kilka słów o Gombrowiczowskiej ambiwalencji

1

Refleksja nad istotą i rolą religii w życiu człowieka, mimo wielu dziesięcioleci dyskusji i sporów, pozostaje kwestią złożoną. Wobec licznych prób problematyzowania religii (ujęcia systemowe, holistyczne, przedmiotowe i funkcjonalne¹) oraz propozycji metodologicznych można by pokusić się o nazwanie tego naukowego wielogłosu, czyli – jak pisze Andrzej Bronk – wszystkich dyscyplin naukowych zajmujących się porządkowaniem (opisem i interpretacją) wiedzy na temat zjawisk religijnych, religiologia².

W tej różnorodności, jak zauważa Grzegorz Pyszczyk, pojawiają się próby sprowadzania *sacrum* do sfery społecznej [por. np. propozycję Émile’a Durkheima: „Świętymi są te rzeczy, których wyobrażenia zostały wytworzone przez samo społeczeństwo (...); świeckimi, przeciwnie, są te, które każdy z nas buduje sam według danych dostarczanych przez swe zmysły i doświadczenia”³ i Williama Jamesa: „Takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”⁴], a także tzw. filozofie życia lub swoiste ideologie. Te dwie ostatnie stanowią w pewnych ujęciach quasi-religie (parareligie, religie zastępcze); mówimy tu o humanizmie świeckim, a zatem odnosimy się do pojęcia religii świeckiej. „W ujęciu funkcjonalnym – pisze A. Bronk – za zjawiska *quasi*-religijne można uznać patriotyzm, sztukę, muzykę, media, sport, narkotyki, o rozbudowanej niekiedy stronie obrzędowej (kulty świeckie), spełniające u poszczególnych jednostek

¹ Zob. A. Bronk, *Religia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red. nauk.), t. 8, Warszawa 2003, s. 394–395.

² Tenże, *Czym jest religiologia?*, „Nauka”, 2011, nr 2, s. 39.

³ G. Pyszczyk, *Durkheim*, w: *Religia. Encyklopedia...*, cyt. wyd., t. 3, s. 311.

⁴ A. Bronk, *Religia*, cyt. wyd., s. 395.

podobne funkcje jak religijne (m.in. dostarczają ostatecznego punktu odniesienia, wartości i sensu życia)⁵.

Do przejawów kultu świeckiego Leonard J. Pełka zalicza: aloteizm (kult prawdy i nauki), antrandyzm (kult własnej osoby), antropoteizm (kult ludzkości), doksateizm (kult honoru), estetoteizm (kult piękna i sztuki), etnoteizm (kult ojczyzny), gynekoteizm (kult kobiecości i kobiet), heroteizm (kult bohaterów), hiperandryzm (kult nadczłowieka) czy patroteizm (kult przodków)⁶. Twórcami podobnych kultów świeckich są intelektualiści (przede wszystkim filozofowie) oraz artyści, a zatem podobne klasyfikacje mają charakter elitarny i sztuczny⁷.

Odnosząc się do jednej z tych parareligii, do estetoteizmu, warto w tym miejscu przypomnieć dwóch filozofów szczególnie miłujących muzykę, której to właśnie niniejszy artykuł został poświęcony. Pierwszy to Artur Schopenhauer, który – o czym pisze Władysław Tatarkiewicz – „znał dwa paliatywy przeciw męce życia, jeden natury moralnej (etyka współczucia), drugi natury estetycznej (estetyka kontemplacyjna). (...) Wobec sztuki bowiem, wobec piękna, zatapiamy się w kontemplacji, w kontemplacji zaś ustaje działanie popędów i woli; kontemplacja jest, jak to Kant spostrzegł, bezinteresowna, wyzbyta pożądań. A przy tym kontemplacja daje nam nie tylko ulgę, ale i najwyższe poznanie: poza nią bowiem ujmujemy tylko zmienne, przepływające obrazy rzeczy, ona zaś zatrzymuje ten przepływ, chwytą w rzeczach to, co stałe, niezienne; jeżeli są jakieś wieczne idee stanowiące ośnowę i wzór rzeczywistości, te idee, o których mówili filozofowie od Platona, i jeśli można je poznać, to tylko w kontemplacji, w postawie estetycznej, w sztuce”⁸.

Drugim filozofem jest Fryderyk Nietzsche, zwłaszcza w tym okresie twórczości, w którym jego myśl wyraźnie inspirowała się Arturem Schopenhauerem i Ryszardem Wagnerem⁹. „W *Pierścieniu Nibelunga* – pisze F. Nietzsche – muzykę uważam za najmoralniejszą, jaką znam, tam na przykład, gdzie Zygfyrd budzi Brunhildę; dochodzi ona tu do takiej wyżyny i świętości nastroju, że przypomina iskrzenie się lodowych, śnieżnych szczytów alpejskich: przyroda wznosi się tu czysta, samotna, niedostępna, beznamietna, obłana jasnością miłości; chmury i burze, nawet wzniosłość są pod nią”¹⁰. I w innym miejscu dodaje: „(...) Moim *petit fait vrai* jest to, że przestaję lekko oddychać, kiedy tylko muzyka zaczyna na mnie działać; że wnet moja noga zaczyna być na nią zła i buntuje się, odczuwa ona potrzebę taktu, tańca, marsza – przy Wagnerowskim marszu cesarskim nie

⁵ Tamże, s. 396.

⁶ L. J. Pełka, *Kulty świeckie*, w: *Religia. Encyklopedia...*, cyt. wyd., t. 6, s. 152. Również Henryk Hoffmann podaje przykład Euhemera z Mesyny, twórcy m.in. teorii genezy pojęcia bogów (ubóstwianych wybitnych ludzi); zob. H. Hoffmann, *Euhemer z Mesyny; Euhemeryzm*, w: *Religia. Encyklopedia...*, cyt. wyd., t. 3, s. 467.

⁷ Zob. L. J. Pełka, *Kulty...*, cyt. wyd., s. 152.

⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 2003, s. 221–222.

⁹ Zob. np. Z. Kaźmierczak, *Nietzsche*, w: *Religia. Encyklopedia...*, cyt. wyd., t. 7, s. 309.

¹⁰ F. Nietzsche, *Ryszard Wagner w Bayreuth*, w: tegoż, *Przypadek Wagnera*, M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski (tłum.), K. Kaśkiewicz, R. Michalski (red.), Toruń 2004, s. 29.

mógłby maszerować nawet młody niemiecki cesarz – od muzyki żąda ona przede wszystkim zachwyty, które opierają się na dobrym chodzie, stapaniu, tańcu. Czyż nie protestuje także mój żołądek? moje serce? mój krwioobieg? Nie smuć się moje trzewia? Czyż nie chrypnę przy tym niepostrzeżenie?... Ażeby słuchać Wagnera potrzebuję *pastilles Gerandel*... I wówczas pytam sam siebie: czego właściwie oczekuje moje ciało od muzyki jako takiej? Ponieważ nie ma żadnej duszy... Sądzę, że własnej ulgi: tak jakby lekkie, śmiałe, swawolne, pewne siebie rytmy mogły przyspieszyć wszystkie zwierzęce funkcje; tak jakby spiżowe, ołowiane Życie mogło utracić swą ciężkość przez złote, subtelne, wymuskane melodie. Melancholia pragnie odpocząć w kryjówkach i przepaściach doskonałości: do tego potrzebuję muzyki”¹¹.

2

Niniejszy artykuł, o czym już wspominałam, będzie dotyczył religii świeckiej, esteteizmu, a konkretnie kultu muzyki. Za przedmiot refleksji obieram twórczość Witolda Gombrowicza, analizowaną w kulturowym kontekście wychowania. Na dualistyczność myślenia w pedagogice wielokrotnie zwracał uwagę Tomasz Szukdlarek, podkreślając istotną rolę pytań, które „wyznaczają raczej przestrzeń dyskusji, niż formułują rzeczywiste alternatywy: odpowiedzi sytuują się zwykle pomiędzy (...). Dostrzeżenie tego (...) stanowi punkt wyjścia dla poszukiwania nowych kategorii – kategorii relacyjnych, przekraczających”¹². Inny badacz, Lech Witkowski, wskazuje na pojęcie ambiwalencji, tj. kategorii kulturowego kontekstu wychowania, kategorii rozumianej jako „aksjomat odpowiadający ontologicznemu, nieredukowalnemu zagęszczeniu świata, nagromadzonej jego złożoności, splątania i nasycenia informacjami, gdzie wszelkie uspojnienia czy rozplecenia, uporządkowania są trudne, jeśli nie beznadziejne. W grę wchodzi konieczność oscylacji, miotania, niepewności, zmagania się z niedookreśleniem czy nieprzejrzystością”¹³.

Ambiwalencja oznacza tu ciągłe poruszanie się wśród wieloznaczności, niepewności, w efekcie wzajemnie się przenikających wartości, których „nie da się po prostu zredukować do jednoznaczności”¹⁴. Jak doprecyzowuje Monika Jaworska-Witkowska, „najpełniej reprezentowany przez kategorię ambiwalencji typ dwoistości wyraża zasada oscylacji między wzajemnie dookreślanymi biegunami

¹¹ F. Nietzsche, *Nietzsche kontra Wagner*, w: tamże, s. 125 [pisownia i podkreślenia jak w oryginale].

¹² T. Szukdlarek, *Wyzwanie „trzeciego paradygmatu”: dylematy konstrukcji i destrukcji teorii pedagogicznych*, w: *Ku pedagogii pogranicza*, Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.), Toruń 1990, s. 216–217.

¹³ L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 1997, s. 142.

¹⁴ Tamże, s. 143.

alternatywy – jedności dynamicznej w stanie napięcia, fluktuacji i drgań, dostosowań i rezonansu, zorientowanych na równowagę (równowagę)”¹⁵.

W *Przewodniku po filozofii...* Witold Gombrowicz pisze tak: „Ja, Gombrowicz, największą uwagę przypisuję antynomii w sztuce. Artysta winien być tym, a zarazem czymś przeciwnym. Szalony, nieporządny, ale zarazem zdyscyplinowany, zimny, precyzyjny. Sztuka nigdy nie jest jednostronna, zawsze kompensuje ją jej przeciwieństwo”¹⁶. W innym miejscu dodaje: „Próbuję rozmaitych ról. Przybieram różne postawy. Nadaję moim przeżyciom przeróżne sensy”¹⁷. Ta Gombrowiczowska ambiwalencja była interpretowana na różne sposoby, ale warto przywołać kilka głosów literaturoznawców i pisarzy na ten temat.

Aleksander Fiut tak odnosi się do tej kwestii: „(...) Dobre wykształcenie, staranne wychowanie, nienaganne manieri, ale i pewna nonszalancja w stosunku do posiadanej wiedzy, którą w dobrym tonie jest ujawniać tylko mimochodem, jakby od niechcienia. Szczególne wyczulenie na fałsz, grę pozorów i przymusy społecznego rytuału, z równoczesną idiosynkrazją wobec prostactwa i gruboskórności. Wyniosła duma, a przecież i łatwość przystosowywania się do każdej sytuacji, nawet skrajnej biedy, bez uszczerbku dla poczucia własnej wartości. Swoisty demokratyzm, objawiający się w umiejętności współżycia z tzw. dołami społecznymi, który nie przeszkadza temu, by w razie potrzeby przedzierzgnąć się w wykwintnego pana i wieść dyskusję na najwyższym poziomie. (...) Niechęć do wszelkich ideologii, teorii, utopii oraz szacunek dla trzeźwego rozsądku i życiowego realizmu. Uznanie dla rzetelnej pracy, ale własnej, samodzielnej, nieskrępowanej rygorami instytucji. Odrażę do wszelkiej maści mistycyzmów, polskiej martyrologii i zbiorowych obłądów. Zaufanie dla własnej obserwacji i potrzebę wyrobienia sobie o wszystkim niezależnego sądu”¹⁸.

Jerzy Jarzębski widzi w sytuacji Gombrowicza jakąś zasadniczą sprzeczność, którą charakteryzuje następująco: „(...) W świadomości ogółu funkcjonuje wciąż jeszcze jako anarchista, buntownik, niebezpieczny burzyciel ładów i prawd, choć zarazem machina zbiorowej lektury usiłuje ustawić mu głos, uzgodnić sprzeczności, doprowadzić to, co nieodpowiedzialne, do stanu normalizacji, czyli do takiej postaci, która umożliwiałaby posługiwanie się jego ideami w edukacji, sprowadzenie ich do pewnej liczby tez, łatwych do nauczania się i przekazywania w ramach zbiorowości i dla jej chwały. (...) Autor ten bowiem jawi się odbiorcy zawsze w geście uniku, umykania przed definicją, jednoczenia w sobie sprzeczności”¹⁹.

¹⁵ M. Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Kraków 2009, s. 61.

¹⁶ W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, B. Baran (tłum.), Kraków 1995, s. 75.

¹⁷ *Gombrowicz filozof*, F. M. Cataluccio, J. Illig (wyb. i oprac.), Kraków 1991, s. 44.

¹⁸ A. Fiut, *Pytanie o tożsamość*, Kraków 1995, s. 30.

¹⁹ J. Jarzębski, *Natura i teatr. 16 tekstów o Gombrowiczu*, Kraków 2007, s. 8, 51.

Tadeusz Kulik rozumie tę ambiwalencję tak: „Gombrowicz był człowiekiem skomplikowanym, który bawił się sprzecznościami targającymi jego duszę, a czasem nawet je celowo wyolbrzymiał. Z jednej strony, na przykład, nienawidził swojej polskości, a jednocześnie ją lubił (...). [I dalej:] Gombrowicz był snobem. Fascynowała go arystokracja, ludzie o nienagannych manierach. Jednocześnie lubił i darzył szacunkiem ludzi prostych”²⁰.

I wreszcie Georges Charaire: „Przypominał mi Dalego. Był bardziej wrażliwy i mniej szalony od niego, ale jak tamten stale się maskował. Mówiło się, że Dali jest jak mątna: wyrzucał atrament, który pozwalał mu objawić się, a jednocześnie ukryć. To rozdwojenie charakteryzowało również Gombrowicza: istotę swojej osobowości skrywał pod płaszczem”²¹.

Charakteryzując Gombrowiczowską rzeczywistość, Michał P. Markowski, pisze, że istnieje w niej „codzienny świat czytelnich relacji między ludźmi i między ludźmi a rzeczami, bezproblemowo osadzonych w powszedniości, demoniczny kosmos wytrącający świat z jego kolein (...) i wreszcie niesamowity świat odbudowywany z gruzów, w którym panuje perwersja i dwuznaczność”²². Ewa Graczyk podkreśla zaś Gombrowiczowską „perspektywę spotkania dojrzałości i niedojrzałości, góry i dołu, wyższości i niższości”²³. Według Janusza Margasińskiego pisarz „odślania ambiwalencje wpisane w filozoficzny zamysł, ambiwalencje, które następnie wpisuje w strukturę parodii”²⁴. A zatem, posługując się kontekstem Bachtinowskim, możemy stwierdzić, że w myśli Gombrowicza „nie ma wewnętrznego suwerennego terytorium, w całości jest on zawsze na granicy”²⁵.

Podstawowym założeniem literaturoznawców piszących o Gombrowiczowskim spojrzeniu na sztukę jest przyjęcie, że jego teksty są rzeczywistym wykładem poglądów, nie zaś grą z czytelnikiem²⁶. Ja również chciałabym zawiesić tropienie aktów autokreacji i Gombrowiczowskich intryg, w których pułapki – jako naiwni czytelnicy – wpadamy. Argumentem za wyborem takiego podejścia niech będą wspomnienia Rity Gombrowicz o łzach wzruszenia pisarza podczas wielogodzin-

²⁰ Cyt. za: *Gombrowicz w Europie. Świadeictwa i dokumenty 1963-1969*, R. Gombrowicz (wyb. i oprac.), O. Hedemann i in. (tłum.), Kraków 1993, s. 260–261.

²¹ Cyt. za: tamże, s. 310.

²² M. P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków 2004, s. 38 [pisownia i podkreślenia jak w oryginalnej].

²³ E. Graczyk, *Przed wybuchem wstrząsnąć. O twórczości Witolda Gombrowicza w okresie międzywojennym*, Gdańsk 2004, s. 270.

²⁴ J. Margasiński, *Gombrowicz – wieczny debiutant*, Kraków 2001, s. 158–159.

²⁵ E. Czaplewicz, *Wprowadzenie*, w: *Bachtin. Dialog, język, literatura*, E. Czaplewicz, E. Kasperski (red.), Warszawa 1983, s. 15.

²⁶ Zob. P. Millati, *Gombrowicz wobec sztuki (Wybrane zagadnienia)*, Gdańsk 2002; M. Szpakowska, *Gombrowicz – teoretyk sztuki*, w: *Gombrowicz i krytycy*, Z. Łapiński (wyb. i oprac.), Kraków 1984.

nego słuchania Beethovena oraz traktowania muzyki *en général* jako świętości, być może jedynej.

„Wszystko rozpoczęło się od pianoli zakupionej przez ojca” – pisze J. Margański²⁷, i to właśnie zdanie jest początkiem unaocznienia kategorii ambiwalencji w twórczości pisarza. Pianola była bowiem z jednej strony symbolem świata wyższych sfer, ściślej salonu (a w nim główną rolę odgrywał instrument, przy którym wszyscy domownicy spędzali czas: muzykowali, słuchali i bawili się), z drugiej zaś – symbolem świata niedostępnego dla W. Gombrowicza, ponieważ ani on, ani jego ojciec, ani nikt z jego rodziny nie miał wykształcenia muzycznego, a tym samym umiejętności gry na tym instrumencie. Pianola była dla niego swoistym emblematem wielostronnego wyobcowania: ze świata, do którego aspirował, ze sztuki, ze swojego czasu²⁸. „Muzyczność” pisarza wybuchła tak nagle, że w liście do swoich bliskich pisał: „Dostałem manii na tym punkcie, a u mnie takie szły są intensywne, póki nie wywietrzeją – prawie nie mogę o niczym innym myśleć, a literatura zupełnie przestała mnie interesować. Poprzednio znałem niektóre z tych kwartetów [Beethovena], ale dopiero teraz wszedłem naprawdę w to intensywnie, jak trzeba w materiałach artystycznych”²⁹.

Refleksją nasuwającą się po przeczytaniu rozważań W. Gombrowicza o sztuce, przede wszystkim zaś o muzyce, jest pytanie o jego kompetencje; sam niewątpliwie uważał się za znawcę muzyki i jej teorii. „Ileż razy – czytamy w *Dziennikach*³⁰ – zapytywałem siebie wychodząc z trudniejszego koncertu, co mogli pojąć ci roznamiętnieni oklaskiwacze, gdy ja, bystrzejszy chyba w tych materiałach uchem i duchem, wyniosłem z sali niewiele (...)”. I dalej dodaje: „Nie dałbym trzech groszy, czy Skriabin nie doszedł do akordu kwartowego (zalterowanego) w *Prometeuszu* niezależnie od Liszta. I potem – jak wysledzić dalszą drogę tego akordu u Debussy’ego, Mahlera, Dukasa, Ryszarda Straussa? A co do akordu kwart-sekstowego, to pytam, czy kwinta będąca u jego podstawy, naprawdę »gra« uczuciowo – czy to nie konwenans, podtrzymywany kadencjami klasycznych koncertów (bardziej może tematem kodalnym)?”³¹.

Mimo to powraca w pamięci scena, w której Gombrowicz, chcąc ujawnić puistość i absurd współczesnej muzyki (a także myśli o niej), podaje się za profesjonalnego pianistę; uderza w przypadkowe klawisze, wzbudzając zachwyt zgromadzonych gości. Sam później przyznał, że z grą na instrumencie niewiele miał wspólnego. „Pewnego razu – wspomina Tadeusz Kępiński – w jakimś większym towarzystwie (po uprzednich ćwiczeniach u mnie) zasiadł do fortepianu i zaczął

²⁷ J. Margański, *Gombrowicz i muzyczność*, „Teksty Drugie”, 2005, nr 3, s. 59.

²⁸ Tamże, s. 60.

²⁹ W. Gombrowicz, *Listy do rodziny*, J. Margański (oprac.), Kraków 2004, s. 382.

³⁰ Tenże, *Dziennik 1961-1969*, Kraków 1997, s. 48–51. Wszystkie podane dalej w nawiasach strony odnoszą się do tego wydania; I oznacza *Dziennik 1953-1956*, II – *Dziennik 1957-1961*, III – *Dziennik 1961-1969*.

³¹ Tamże.

walić w klawiaturę. Mówił, że trwało dobrych piętnaście minut, zanim się ludzie spostrzegli, że ich nabiera. (...). Bardzo to go cieszyło. »Co za idioci. Żebyście widzieli, z jakim nabożeństwem słuchali«. Tej nowoczesnej muzyki”³².

Czy więc ktoś, kto nigdy nie praktykował, może być w stanie kompetentnie ocenić muzyczne wykonanie lub też strukturę utworu? Nieco światła – choć mętnego, bo skażonego subiektywizmem i negatywnym stosunkiem emocjonalnym do W. Gombrowicza – rzuca w swojej książce T. Kępiński³³: „[Muzyka] nie jest jego elementem podstawowym w jego rozwoju (...). Natomiast w młodości była jednym z substratów, na których objawiały się i rozwijały jego właściwości. (...) Nie mógł się od niej odciąć; nie mógł jej zignorować, nie zajmować się nią. Dlaczego? W życiu jego ogromną rolę odgrywało to, »co wypada«, co jest »w dobrym tonie«. A tu nie było wątpliwości. Muzyką zajmowali się ludzie, którzy mu imponowali. Zarówno Janek, jak i Staś. W jego – Itka – otoczeniu dzięki przyjaciołom objawiał się powszechny kult wielkich nazwisk”³⁴. A jednak – jak pisze T. Kępiński – muzyka „upokarzała go, jak wiele innych dziedzin życia. Dlatego i jej wydał wojnę. Całe właściwie życie walczył z upokorzeniem, tak bowiem reagował na świat i swoje otoczenie”³⁵.

Można więc powiedzieć, że W. Gombrowicz, obracając się w gronie, gdzie dyskusje o muzyce były na porządku dziennym, początkowo drwił i ignorował muzykę, dopiero w latach studenckich zaczął pochłaniać książki muzykologiczne, ucząc się na pamięć całych akapitów. Znając późniejsze eksperymenty pisarza (choćby ten przywołany powyżej), możemy się domyślać, że oprócz chęci zaimponowania (czy może dorównania) znajomym mogło nim kierować pragnienie zde-maskowania górnołotnych dyskusji toczących się wokół niego: „Te demaskatorskie mistyfikacje Itka [Gombrowicza – *dop. A. B.*] posłużyły mu później do budowania odpowiednich teorii. Były one często mieszaniną trafnych spostrzeżeń i braku znajomości rzeczy. Tak w muzyce, jak i w malarstwie”³⁶. W innym miejscu T. Kępiński zauważa: „(...) Itek zaskakiwał pustymi kwintami i kwartercjami, w które tamten [zagadnięty student – *dop. A. B.*] naturalnie przestał wierzyć, zdał sobie bowiem sprawę, że Itek słowa powtarza, a treści nie rozumie, nie wiedząc, co to klucz i co tonacja”³⁷.

Niewątpliwym przełomem w muzycznej inicjacji pisarza była nauka Skibniewskiego sonat fortepianowych Beethovena, której Gombrowicz był świadkiem; być może – dzięki komentarzom Skibniewskiego – po raz pierwszy pisarz mógł

³² T. Kępiński, *Witold Gombrowicz i świat jego młodości*, Kraków 1974, s. 249.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 215.

³⁵ Tamże, s. 213.

³⁶ Tamże, s. 250.

³⁷ Tamże, s. 227.

wniknąć w strukturę harmoniczną utworu. Zakup gramofonu zapoczątkowuje dobrze znaną z *Dzienników* pasję wielogodzinnego odsłuchiwania płyt³⁸.

Wiele lat później, w 1958 roku, już w Argentynie autor *Ferdydurke* ponownie nabywa adapter i powraca do młodzieńczej pasji, którą próbuje zarazić przyjaciół i – jako znawca i koneser – wzbudzić w nich szacunek. Inicjuje więc dyskusje, wygłasza błyskotliwe wykłady, co stanowi dla niewyrobionej, zafascynowanej pisarzem publiczności nie lada gratkę³⁹. W jakimś sensie jest to prawdopodobnie kompensacja upokorzeń doświadczonych w młodości. Dla T. Kępińskiego (i paru innych muzyków) W. Gombrowicz pozostał jednak dyletantem pozbawionym słuchu, wrażliwości muzycznej i dogłębnej wiedzy w tej dziedzinie⁴⁰. „Jedynym tematem – kpi T. Kępiński – który od pewnego momentu sobie trochę przyswoił i niezbyt często podśpiewywał, było: *O radości, córo bogów...* (...), najwidoczniej słowa pomagały mu w kojarzeniu i utrwaleniu melodii w pamięci”⁴¹.

Są to uszczypliwe komentarze, zwłaszcza w odniesieniu do trwającej u pisarza od młodości fascynacji Beethovenem. Ciekawie kontrastują one z Gombrowiczowską wypowiedzią na temat pozornej łatwości muzyki niemieckiego kompozytora: „(...) Ten stary, łatwy Beethoven, to jeden z najtrudniejszych orzechów do zgryzienia, dziś, w dobie Schönberga. Ale bo też w sztuce nic nie jest tak trudne, jak łatwość. Sztuka bowiem w miarę rozwoju staje się coraz trudniejsza, łatwość tedy jest sprzeczna z jej tendencją, łatwość pozostaje w tyle, łatwość umiera, już załatwiona – utrzymanie tedy przy życiu łatwości jest sprzeczne z naturalną ewolucją sztuki” (II 227).

To, co najciekawsze w esejach W. Gombrowicza, rozpoczyna się, jak sądzę, tam, gdzie pisarz zawiesza ton mędrca i arbitralne sądy (które zresztą – jak ten o obiektywizmie i subiektywizmie muzyki, Bach kontra Beethoven⁴², lub też o czystej formie niepotrzebnie semantyzowanej – powszechnie funkcjonowały w ówczesnej świadomości). W sali koncertowej pisarz przygląda się krytycznie zachowaniom społecznym, a przy adapterze oddaje się z prawdziwym zamięłowaniem słuchaniu muzyki i mówieniu o niej.

³⁸ „Jego ówczesny horyzont muzyczny bazował prawie wyłącznie na literaturze orkiestralnej Beethovena. Potem jeszcze »objawiła« mu się *Symfonia klasyczna* Prokofiewa i *Popołudnie Fauna* Debussy’ego. Może jeszcze *Tristan*, zwłaszcza *Śmierć Izoldy* (...). Jednak do źródła, do gejzeru »czystej formy«, do Bacha – nie mógł się dostać. (...) Był [Bach] dla niego zbyt »nieludzki«. A przede wszystkim – zbyt trudny, właśnie w swoim obiektywizmie formalnym”; tamże, s. 218–219.

³⁹ *Gombrowicz w Argentynie. Świadectwa i dokumenty 1939-1963*, R. Gombrowicz (oprac.), S. Bogdan, A. Husarska (tłum.), Wrocław 1991, s. 163. Carlos Coldaroli – muzyk i jeden z tłumaczy *Ferdydurke* – wspomina jedną z krótkich rozmów o muzyce przeprowadzoną z Witoldem Gombrowiczem, nie mając wątpliwości, że rozmawiał z człowiekiem „nie mającym o niczym pojęcia”; tamże, s. 64.

⁴⁰ Zob. P. Millati, *Gombrowicz wobec...*, cyt. wyd., s. 101.

⁴¹ T. Kępiński, *Witold Gombrowicz...*, cyt. wyd., s. 227.

⁴² Utwory Bacha zostają określone jako „nudne, obiektywne, abstrakcyjne, monotonne, matematyczne, wysublimowane, kosmiczne, kubiczne” i przeciwstawione dziełom Beethovena, który ma być wzorcem, muzycznym Szekspirem (II 234).

Ciekawy, jak sędzę, był stosunek pisarza do twórczości Beethovena. Piotr Millati przypuszcza, że Gombrowicza uwiodła „nietowarzyskość”⁴³ ostatnich utworów niemieckiego kompozytora. Badacz przeprowadza ciekawą analogię między pisarzem i kompozytorem, zestawiając wczesne, żywiołowe i dowcipne opowiadania z *Pamiętnika z okresu dojrzewania*, *Ferdydurke* i *Trans-Atlantyk* oraz V i IX *Symfonię* czy sonatę *Księżycową* z późnymi utworami, tj. *Pornografią* i *Kosmosem* oraz ostatnimi kwartetami Beethovena. „(...) Prawdopodobnie – stwierdza P. Millati – nie da się przekonująco wykazać powinowactw strukturalnych między *Kosmosem* a XIV kwartetem, można jednak przypuszczać, że to Gombrowicz zapożyczył od Beethovena powagę, surowość, powściągliwość i chłód języka wypowiedzi artystycznej, które charakteryzują twórczość dojrzałą, skoncentrowaną na posłuszeństwie imperatywowi nieubłaganego rozwoju formy. Myśl o tym, że w sztuce nie ma powrotu do ciepła, prostoty i radości Gombrowicz najbardziej dobitnie wypowie w *Dzienniku* właśnie przy okazji swych rozważań nad ostatnimi kwartetami Ludwika van Beethovena”⁴⁴.

„Sztuka jest luksusem – powie W. Gombrowicz – więc i język nasz, gdy o niej mowa, staje się luksusowy. Mówi się dumnie: «nie mogę już słuchać *Dziwiewiętej*, znam to na pamięć». Bogiem a prawdą *Dziwiewiętą* nawet tu, w Berlinie, zna się na ogół na dziewięć procent, nie więcej” (III 178–179). Myśl tę uzupełnia w innym miejscu: „Sztuka jest arystokratyczna do szpiku kości, jak książę krwi. Jest zaprzeczeniem równości i uwielbieniem wyższości. Jest sprawą talentu, czy nawet geniuszu, czyli nadrzędności, wybitności, jedyności, jest także surowym hierarchizowaniem wartości, okrucieństwem w stosunku do tego co pospolite, wybieraniem i doskonaleniem tego co rzadkie, niezastąpione, jest wreszcie pielęgnowaniem osobowości, oryginalności, indywidualności” (II 217).

Pojęcie luksusu pojawia się również, gdy W. Gombrowicz wypowiada znamienne słowa: „Nie wierzę w sztukę, nie wierzę w muzykę”, czując rozdźwięk między doświadczeniami Zachodu, głosami Alberta Camusa, Thomasa S. Eliota, André Gide’a czy nawet Jeana-Paula Satre’a a własnymi: „Zachód, wierny dotąd swym absolutnym wartościom, jeszcze wierzy w sztukę i w rozkosze, jakich ona nam przysparza, dla mnie zaś rozkosz ta jest narzucona, ona rodzi się między nami – i tam, gdzie oni widzą człowieka klęczącego przed muzyką Bacha, ja widzę ludzi, którzy wzajemnie zmuszają się do ukłęknięcia i do zachwyty, rozkoszy, podziwu. Więc takie widzenie sztuki musi odbić się na całym moim z nią obcowaniu i ja inaczej słucham koncertu, inaczej podziwiam wielkich mistrzów, inaczej

⁴³ Pisząc o kategorii „towarzyskości”, Jerzy Jarzębski definiuje ją jako sztukę właściwego „podania się” czytelnikowi, „unikania rażących sprzeczności i fałszów w przyrządzonym na użytek obcych wizerunku własnej osoby”, co dalekie jest jednak od prostego schlebiania odbiorcy. Zob. J. Jarzębski, *Kokon*, w: W. Gombrowicz, *Dzieła*, t. 12: *Proza, reportaże, krytyka 1933-1939*, J. Błoński, J. Jarzębski (red. nauk.), Kraków 1995, s. 6.

⁴⁴ P. Millati, *Gombrowicz wobec...*, cyt. wyd., s. 106–108.

oceniam poezję. I tak jest ze wszystkim. Jeżeli to nasze odczuwanie nie wy dostało się jeszcze z nas z dostateczną siłą, to ponieważ jesteśmy niewolnikami odziedziczonego języka (...)” (I 35).

Pojawiają się tu dwie ważne, powiązane ze sobą kwestie: konwenanse, schematy, poprzez które postrzegają nas inni, oraz język „odziedziczony”, nam narzucony. Powszechnie więc wiadomo, że wielkich twórców należy czcić, choć niewiele odbiorców potrafi uzasadnić swoją opinię, nie posługując się frazesami. Znamienny jest tu przykład muzeum. Witold Gombrowicz dzieli zwiedzających na dwie grupy: profesjonalistów (studentów szkoły sztuk pięknych, znawców) oraz przypadkowych przechodniów (turyści, kobiety niewiedzące, co zrobić z wolnym czasem), a jednak zarówno pierwsza, jak i druga grupa jest gotowa „przysięgać na kolanach, że Tycjan lub Rembrandt to cuda od jakich zbiegają ich dreszcze”. Klasyfikacji tej dokonuje na podstawie spostrzeżeń z wizyty w muzeum, o której pisze tak: „Wczoraj wybrałem się do Museo Nacional de Bellas Artes (...). Nadmiar obrazów zmęczył mnie, zanim jeszcze przystąpiłem do ich oglądania; chodziliśmy od sali do sali; przystawaliśmy przed którymś z obrazów; po czym podchodziliśmy do innego obrazu (...). Oprócz nas jeszcze z dziesięć osób... które podchodziły, przyglądały się, odchodziły... mechaniczność ich ruchów, ich ściszenie, nadawały im pozór marionetek, a oblicza ich były żadne w porównaniu z obliczami, które spoglądały z płócien. (...) Któż chodzi do muzeum? Malarz jakiś – częściej student szkoły sztuk pięknych, lub uczeń szkół średnich – kobieta nie wiedząca co robić z czasem, kilku miłośników – osoby, które przybyły z daleka i zwiedzają miasto – ale, poza tym, nikt prawie, choć wszyscy gotowi przysięgać na kolanach, że Tycjan lub Rembrandt to cuda od jakich zbiegają ich dreszcze” (I 39–40).

Witold Gombrowicz wylicza absurdy sztuki i jej odbioru: rozdźwięk między ceną oryginału a ceną doskonałej kopii wywołującej te same wrażenia, między wzruszeniami, jakich dostarczał rzekomy obraz Rembrandta, a obojętnością, jaką budził, gdy udowodniono, że to dzieło jego ucznia, wreszcie – powtarzane przez dziesiątki ust sądy zaczerpnięte z albumów i książek specjalistycznych, które mogłyby zostać wypowiedziane jedynie przez kompetentnych znawców sztuki: „Jeżeli to są arcydzieła, które takim mają wypełniać nas zachwytem – dlaczegoż uczucie nasze jest trwożne, niepewne i błędzi po omacku? Zanim padniemy na kolana przed arcydziełem, zastanawiamy się czy to aby arcydzieło, pytamy nieśmiało, czy powinno nas oszalać, informujemy się skrzętnie czy wolno nam doświadczać owych niebiańskich rozkoszy – po czym dopiero oddajemy się zachwytowi. Jak pogodzić tę piorunującą rzekomo moc sztuki, tak nieodpartą, spontaniczną, oczywistą, z chwiejnością naszej reakcji? I na każdym kroku zabawne gaffy, okropne wpadunki, fatalne pomyłki demaskują całą fałszywość naszego języka. Fakty policzkują co chwila nasze kłamstwo. Dlaczego ten oryginał wart jest 10 milionów, a ta jego kopia (choć tak doskonała, że dostarcza tych samych absolutnie wrażeń artystycznych) warta jedynie 10 tysięcy? Dlaczego przed oryginałem

zbiera się nabożny tłum, a kopii nikt nie podziwia? Tamten obraz dostarczał niebiańskich wzruszeń póki był uważany za »dzieło Leonarda«, ale dziś nikt nań nie spojrzy ponieważ analiza farb wykazała, że to dzieło ucznia. Te plecy Gauguina są majstersztykiem, ale żeby ocenić ów majstersztyk trzeba znać technikę, mieć w głowie całą historię malarstwa oraz smak wyspecjalizowany – jakim prawem tedy podziwiają go ci, którym brak przygotowania?” (I 40–41).

Pojawia się pytanie: jak to możliwe, że ludzi bez żadnego przygotowania może zachwycać kreska Gauguina? „On mówi: ja podziwiam. Ja mówię: ty usiłujesz podziwiać. Drobną różnicą, a jednak na tym drobnym przeinaczeniu wybudowano górę pobożnego kłamstwa. I w tej to skłamanej szkole wyrabia się styl: i nie jedynie – artystyczny, lecz styl myślenia i czucia elity, która uczęszcza tutaj, aby wydoskonalić swoje odczuwanie i zdobyć pewność formy” (I 42–43).

Podobnie rzecz ma się w przypadku muzyki, co jest szczególnie widoczne w relacji pisarza z koncertu w Colonie: „Ten Niemiec-pianista galopował z towarzyszeniem orkiestry. Ukołysany tonami, błąkałem się w jakimś rozmarzeniu – wspomnienia – to znów sprawa, którą załatwić mam jutro – piesek Bumfili, foksterierek... Tymczasem koncert funkcjonował, pianista galopował. Byłże to pianista, czy koń? Byłbym przysięgał, że wcale tu nie idzie o Mozarta, tylko o to, czy ten rączy rumak weźmie w cuglach Horowitza lub Rubinsteina. Faceci i facetki tu obecni zaprzątnięci byli pytaniem: jakiej klasy jest ten wirtuoz, czy jego piana są na miarę Arrau, a jego forta na wysokości Guldy? Marzyło mi się więc, że to mecz bokserski i widziałem, jak on bocznym sierpowym pasażem zajechał Brailowskiego, oktavami łupnął Giesekinga, trylem wymierzył *knock-out* Solomonowi. Pianista, koń, bokser? Wtem wydało mi się, że to bokser, który dosiadł Mozarta, jedzie na Mozarcie, tłukąc go i waląc w niego i bębniąc i kłując ostrogami. Co to? Dojechał do mety! Oklaski, oklaski, oklaski! Dżokej zsiadł z konia i kłaniał się, ocierając czoło chusteczką.

Westchnęła hrabina, z którą siedziałem w łoży: – Cudne, cudne, cudne!...

Rzekł mąż jej, hrabia: – Ja się nie znam, ale miałem wrażenie, że orkiestra nie nadążała...

(...) Po czym odbyła się druga część koncertu. Pianista, dosiadłszy Brahmsa, galopował. Nikt właściwie nie wiedział, co się gra, ponieważ doskonałość pianisty nie dozwalała skupić się na Brahmsie, a doskonałość Brahmsa odrywała uwagę od pianisty. Ale dojechał. Oklaski. Oklaski znawców. Oklaski amatorów. Oklaski ignorantów. Oklaski stadowe. Oklaski wywołane oklaskami. Oklaski rosnące sobą, piętrzące się na sobie, podniecające, wywołujące siebie – i już nikt nie mógł nie klaskać, gdyż wszyscy klaskali” (I 52–54).

Witold Gombrowicz wyśmiewa tu zarówno samą sytuację koncertu, który jest jedynie tłem, pretekstem do spotkania towarzyskiego, jak również naiwną szczerość przytoczonej wypowiedzi małżonków. Podobny głos pojawia się w przedmowie do *Filidora dzieckiem podszytego*: „Tak więc, gdy na estradzie pianista bębni

Szopena, mówicie, że czas Szopenowskiej muzyki w kongenialnej interpretacji genialnego pianisty oczarował słuchaczy. Lecz, być może, w rzeczywistości żaden ze słuchaczy nie został oczarowany. Nie jest wykluczone, że gdyby im nie było wiadome, że Szopen jest wielkim geniuszem, a pianista – również, z mniejszym wysłuchaliby żarem tej muzyki. Jest możliwe również, że jeśli każdy z nich, błąd z entuzjazmu, bije brawa, krzyczy i się miota, należy przypisać to temu, iż inni także miotają się krzycząc; albowiem każdy z nich myśli, że inni doznają straszliwej rozkoszy, nadziejskiego wzruszenia, wobec czego i jego wzruszenie zaczyna rosnąć na cudzych drożdżach; i w ten sposób łatwo może się wydarzyć, że choć nikt na sali nie został bezpośrednio zachwycony, wszyscy przejawiają oznaki zachwyty – ponieważ każdy przystosowuje się do swych sąsiadów. I dopiero gdy wszyscy w kupie podniecą się między sobą należycie, dopiero wówczas, mówię, te oznaki wywołują w nich wzruszenie – musimy bowiem przystosowywać się do naszych oznak. Lecz także jest pewne, że uczestnicząc w owym koncercie, wypełniamy coś w rodzaju aktu religijnego (zupełnie jakbyśmy asystowali we Mszy świętej), pobożnie klęcząc przed Bóstwem arcyzmu; w tym wypadku przeto nasz podziw byłby tylko aktem hołdu i wypełnieniem obrządku. Któż jednak mógłby powiedzieć, ile w tej Piękności jest prawdziwego piękna, a ile historyczno-socjologicznych procesów? Ba, ba, wiadomo, ludzkość potrzebuje mitów – ona wybiera sobie tego lub owego ze swoich licznych twórców (któż jednak zdołałby zbadać i wyświetlić drogi tego wyboru?) i oto wynosi go ponad innych, zaczyna uczyć się go na pamięć, w nim odkrywa swoje tajemnice, jemu podporządkowuje uczucie – ale gdybyśmy z tym samym uporem zabrali się do wywyższania innego artysty, on stałby się naszym Homerem. Czy nie widzicie zatem, ile najróżnorodniejszych i często pozaestetycznych czynników (których wyliczenie mógłbym monotonnie przedłużać w nieskończoność) składa się na wielkość artysty i dzieła? I to mętne, skomplikowane i trudne współżycie nasze ze sztuką chcecie zawrzeć w naiwnym frazesie, że poeta, natchniony, śpiewa, a słuchacz, zachwycony, słucha?”⁴⁵.

„Świat – pisze W. Gombrowicz – w którym człowiek ubóstwiał się muzyką, bardziej trafia mi do przekonania niż świat, w którym człowiek ubóstwiał muzykę” (I 54). Oczywiście jest, że nie można w pełni docenić (czy też ocenić) utworu po jednokrotnym wysłuchaniu, w dodatku bez partytury, co utrudnia nawet – jak słusznie zauważa pisarz – jednoznaczne określenie jego formy i struktury. Podobnie jak sądy o zespole wykonawczym: „Nowa filharmonia. (...) Orkiestra jest (...) »świetna«. Zamieszczam »świetna« w cudzysłowie nie żebym wątpił, ale ponieważ tylko specjaliści mogą coś o tym powiedzieć; reszta, tysiące, musi

⁴⁵ W. Gombrowicz, *Ferdynand*, Kraków 2004, s. 77–78 (seria: „Lekcja Literatury z Jerzym Jarzębskim i Andrzejem Zawadzkim”).

uwierzyć na słowo. Słuszniejsza tedy byłaby formuła »słucha się tej orkiestry jako świetnej«” (III 178).

Stawia więc W. Gombrowicz osobisty kontakt z muzyką, doświadczenie słuchania w samotności ponad uczestnictwo w teatrze, gdzie „aktorstwo” oraz wygląd wykonawcy (i słuchaczy) stają się istotniejsze od samej muzyki. Co więcej, ocenia on takie twory społeczne jako oszustwo na wielką skalę: „Ten młyn, tysiące orkiestr, sal, rzesze słuchaczy, zastępy wirtuozów, jak bolidy przelatujących między kontynentami, akademie, festiwale, konkursy, armie techników, teoretyków, inżynierów, twórców, krytyków, stosy książek... i ten cały hałas odbywa się, jak za szkłem, niedostępny, nie zaznany, nie urzeczywistniony w ludziach? Skandal! Śmieszność! (...)” (III 49).

Pisarz, decydując się na gramofon, ignoruje więc sale koncertowe, „figurę – jak pisze J. Margański – w dywagacjach na temat towarzyskości sztuki i człowieka, który poprzez sztukę pragnie siebie samego uwielbiać, choć udaje, że jest inaczej”⁴⁶, oraz artystę, „epizod w dyskursie poświęconym próżności człowieka”⁴⁷. Broniąc się przed błędami wykonawcy oraz rozprasającą obecnością publiczności, ocala jednocześnie czystą formę muzyki, a co za tym idzie – stoi na straży autentyczności i prawdy w obcowaniu ze sztuką: „Przerwij na chwilę pisanie wierszy malowanie obrazów, rozmowy o surrealizmie – pisze W. Gombrowicz w *Dziennikach* – zastanów się naprzód czy to cię nie nudzi, sprawdź, czy to wszystko jest dla ciebie takie ważne, pomyśl, czy nie będziesz bardziej autentyczny, swobodny i twórczy lekceważąc bogi, do których się modlisz” (I 214).

Przeglądanie się w oczach innych, definiowanie się zawsze w odniesieniu do drugiego człowieka jest charakterystyczne dla W. Gombrowicza. Jednocześnie wciąż pojawia się owa dualistyczność gestów. Z jednej strony pisarz kreuje się na mistrza i autorytet w dziedzinie szeroko pojętej kultury, z drugiej zaś gardzi podobnymi znawcami, których sądy uważa za sztuczne, bo wyuczone, niewynikające z rzeczywistego zachwyty opisywanym obiektem. Z jednej strony bohater *Dzienników* uchodzi we własnych (i niekiedy otoczenia) oczach za ów autorytet na przykład w dziedzinie muzyki, z drugiej jednak strony jego wysiłki są dyskredytowane przez rzeczywistych znawców i określane właśnie jako dyletantstwo i poza. „Lekceważenie bogów” zestawione z ogromną żarliwością, z jaką pisarz wygłasza sądy na temat literatury, muzyki i sztuk pięknych, pozwala interpretować jego twórczość w kategoriach ambiwalencji.

⁴⁶ J. Margański, *Gombrowicz i muzyczność*, cyt. wyd., s. 61.

⁴⁷ Tamże.

Adriana Barska – SOME COMMENTS ON AMBIVALENCE IN WITOLD GOMBROWICZ'S OEUVRE

The article concerns an interpretation of Witold Gombrowicz's work in the context of „aesthetoteism“, a kind of para-religion, especially those aspects which focus on the cult of music. This kind of reflection appears e.g. on Schopenhauer's and Nietzsche's oeuvre. The author uses the cultural context of education, and analyses Polish writer's life and work. „Disrespect of gods“ juxtaposed with a great passion with which Gombrowicz presents his opinions on literature, music and art allow us to interpret his oeuvre in the category of ambivalence.

MAGDALENA MILCZAREK-GNACZYŃSKA
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Pragmatyczna teoria religii Władysława Mieczysława Kozłowskiego

W kulturze europejskiej przełom XIX i XX wieku charakteryzował się skomplikowaną sytuacją intelektualną. Widać to w tendencjach politycznych, literackich, artystycznych, a także filozoficznych i religijnych. Heterogeniczność tego okresu najlepiej obrazują spory pomiędzy zwolennikami pozytywizmu, neomesjanizmu, naturalizmu, realizmu, neoromantyzmu czy neoscholastyki. Można powiedzieć, że dotyczyły one także kwestii postrzegania transcendencji, czyli upatrywania pierwiastka wyższego w różnych aspektach pozaracjonalnych.

W filozofii religii nacisk kładziono na relację między świadomością a rzeczywistością. Coraz większe zainteresowanie budziły zagadnienia spirytualistyczne, które starano się ująć w kategorie psychologiczne. Modernizm¹ katolicki próbował dostosować doktrynę religijną do współczesności. Wiązało się to z koniecznością wystąpienia przeciwko oficjalnej teorii Kościoła katolickiego. Po wypowiedzi papieża Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* z 1879 roku pojawiły się z jednej strony tendencje mistyczne, z drugiej zaś zagrożenie pozytywistycznym fenomenalizmem. Aby zachęcić między innymi do zgłębiania wiary, kardynał Désiré Mercier powołał w 1889 roku Wyższy Instytut Filozoficzny w Lowanium. Te dwa wydarzenia, czyli wystąpienie papieża Leona XIII w duchu irracjonalnym i ustanowienie miejsca, w którym dociekano by wiary, odegrały podstawową rolę w odnowie tomizmu. „Sprowadzały się [powyższe zmiany – *dop. M. M.-G.*] nie tylko do ratowania tradycyjnej metafizyki tomistycznej – pisze Jan Skoczylski – ale przede wszystkim do prób uprawiania jej na nowych zasadach, ponieważ pojawiła się

¹ Leszek Gawor opisuje modernizm jako „(...) ruch filozoficzno-religijny w katolicyzmie z przełomu XIX i XX w., rozpowszechniony głównie we Francji, Niemczech i Włoszech, usiłujący zreformować i dostosować do współczesności Kościół i wiarę religijną poprzez zindywidualizowanie przeżycia religijnego, nie wymagające pośrednictwa Kościoła (...)”; *Słownik pojęć filozoficznych*, W. Krajewski (red.), Warszawa 1996, s. 127.

tendencja wypierania metafizyki przez ontologię”². Nowa odsłona tomizmu otrzymała nazwę neotomizmu bądź neoscholastyki.

Modernizm religijny w Polsce³ w tym czasie nie miał rozwiniętego zaplecza instytucjonalnego. Jedynym myślicielem, którego oficjalnie można zaliczyć do grona wyznawców modernizmu religijnego, był Marian Zdziechowski (1861–1938). Dzięki zainteresowaniu tym, co wzniosłe i wartościowe, zwrócił uwagę na modernizm literacki w interpretacji pisarzy romantycznych, stąd w jego filozofii wyraźny jest kult idealizmu i metafizyki. Kwestią relacji religii do kultury zajmował się również Stanisław Brzozowski (1878–1911). Twierdził między innymi, że rozwój poznania religijnego stanowi przyczynę rozwoju kulturalnego, albowiem człowiek świecki winien odrodzić się w Słowie⁴. Słowo – zdaniem S. Brzozowskiego – to nic innego jak nieustannie rodząca się i radosna wiedza o samym Bogu, która znamionuje zasięg istnienia Boga w świecie. Im więcej jednostka wie, tym lepiej poznaje boską istotę, i im bardziej działa, tym szerzej i odważniej tworzy, odnajdując swoje powołanie. Uczestnictwo w Słowie powoduje, że jednostka podejmuje wnikliwe i roztropne działania, które jako czyn stwarzają świat. Stanisław Brzozowski twierdził, że poznanie religijne charakteryzuje twórczość kulturową danego społeczeństwa, w Bogu bowiem żyjemy i w nim tworzymy.

Zagadnieniami religii interesowali się również inni myśliciele, tacy jak Jan Władysław Dawid (1859–1914), Ignacy Radliński (1843–1920), Andrzej Niemojewski (1864–1921), Jan Hempel (1877–1937) i Józef Kajetan Izidor Wysłouch (1869–1937, pseud. Antoni Szech). Jak pisze Jan Skoczyński, ostatni z wymienionych, były ksiądz, „(...) głosił konieczność powrotu Kościoła instytucjonalnego do Ewangelii jako źródła zasad moralnych (...). Jego poglądy współbrzmiały z postulatami modernistów, choć on sam nie do końca identyfikował się z tym ruchem. Występował przeciwko katolicyzmowi jako wyznaniu i chciał go zastąpić kościołem odnowy

² J. Skoczyński, *Modernizm i Młoda Polska*, w: *Historia filozofii polskiej*, J. Skoczyński, J. Woleński (red.), Kraków 2010, s. 371.

³ O filozofii religii na przełomie XIX i XX wieku – zob. R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982, s. 256. Praca Romana Padoła przedstawia w szerokim zakresie ujęcie filozoficzno-religijne z uwzględnieniem poezji i literatury. Jan Kaczyński w artykule *Modernizm polski wobec religii*, będącym recenzją powyższej pracy, stwierdza, że po lekturze nasuwa się kilka wątpliwości. Przede wszystkim w modernizmie, zdaniem R. Padoła, nie było Boga osobowego, jego miejsce zajęła ludzka wolność. Z kolei J. Kaczyński uważa, że przecież to głównie w filozofii mesjanistycznej i neoromantycznej zajmowano się istnieniem Boga osobowego. Ubolewa również, że w recenzowanej przez niego książce nie znalazła się postać historyzofa Jana Karola Kochanowskiego, którego najważniejsze prace z zakresu religii ukazały się właśnie w tym okresie. Mimo powyższych zastrzeżeń książka R. Padoła zawiera informacje, które posłużą ukazaniu relacji między okresem modernizmu religijnego a filozofią religii Władysława Mieczysława Kozłowskiego.

⁴ Por. R. Padoł, *Filozofia...*, cyt. wyd., s. 60–61; S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Warszawa 2010 [e-book], s. 41; tenże, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, wyd. 2, Lwów 1910, s. 589.

moralnej”⁵. W odrodzeniu się moralności upatrywał powiązanie Kościoła z życiem społecznym i przez pryzmat wspólnej działalności chciał nadać kształt odnowionej religii katolickiej. Zdaniem Romana Padoła „przedstawił radykalny pogląd, że własność prywatna jest kradzieżą, powoływał się na ideały pierwotnego chrystianizmu i postulował powrót do ideałów braterstwa i nauki Chrystusa. Głosił konieczność przemian społecznych, ustroju kooperatywnego, a nawet możliwość rewolucji zbrojnej”⁶. Te głośne deklaracje braku zgody na niesprawiedliwość społeczną nie tylko miały swych zwolenników wśród duchowieństwa, co – zdaniem R. Padoła – słusznie powodowało pewne zaniepokojenie władz kościelnych. Niepokój ten był o tyle istotny, że wśród kleru, oprócz nawoływania do działalności społecznej, żywe zainteresowanie wzbudzały też kwestie narodowe, co stanowiło ważny wątek w ukierunkowaniu modernizmu katolickiego w Polsce. Konsekwencją ożywienia spowodowanego dyskusją na temat zagadnień etnicznych była niska ocena Kościoła katolickiego i jego hierarchów przez społeczeństwo; pojawiły się nawet zarzuty, że instytucje kościelne wykazują obojętność w kwestiach socjalnych i narodowych.

Najbardziej widoczna była działalność społeczna J. K. I. Wysłoucha, który z powodu nacisków duchowieństwa zdecydował się głosić swoje poglądy, ukrywając się pod pseudonimem, a po 1910 roku, między innymi wskutek ataków prasy klerykalnej, ostatecznie rozstał się z Kościołem katolickim. Głosił, że Kościół katolicki nie dba o sprawy społeczne i zamiast zwrócić się w stronę człowieka koncentruje się tylko na wyznaniu. Zaproponował, aby instytucję Kościoła katolickiego zastąpić Związkiem Katolickim, który stanowiłby połączenie wszystkich katolików w procesie odnowy moralnej państwa, zbliżając ich do siebie, a dzięki ideałom braterstwa, brakowi własności prywatnej i poprzez ustrój kooperatywny możliwy byłby powrót do nauki Chrystusa⁷. Miłość braterska, wyrażająca się we współpracy jednostki ze społeczeństwem, miała spowodować konsolidację widzianą w idei uspołecznienia, której miernikiem stałaby się religia.

Zagadnienia jednostkowe i narodowe zawarte w religii to wątki wpisujące się w poglądy Władysława Mieczysława Kozłowskiego (1858–1935)⁸. Polski filozof wychodził z założenia, że religia powinna być praktyczna. Co rozumiał przez praktycyzm religii? W jaki sposób ów praktycyzm miał pomóc człowiekowi

⁵ J. Skoczyński, *Modernizm...*, cyt. wyd., s. 377.

⁶ R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 43.

⁷ Por. A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1986, s. 301; R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 43. Zob. A. Szech [właśc. J. K. I. Wysłouch], *Dlaczego?*, Warszawa 1908.

⁸ Władysław Mieczysław Kozłowski, żyjący w latach, które przypadają na okres modernizmu, był raczej przeciwnikiem tego prądu. W Polsce reprezentował filozofię akademicką. Niektóre zagadnienia okresu modernizmu zdają się zbieżne z poglądami filozofa, jednakże zasadniczą różnicą było to, że na działanie wybitnej jednostki patrzył on z pozycji myśli i czynu.

w dążeniu do jedności z innymi? Czy W. M. Kozłowski w swoim pragmatyzmie nie wykluczał idei Boga?

Pragmatyzm religii miał ujawniać się w codziennym życiu jednostki, w jej uczestnictwie w społeczeństwie. Myśl tę rozwijał już wcześniej amerykański pragmatysta William James (1842–1910), na którym polski filozof w pewnej mierze się wzorował. Władysław Mieczysław Kozłowski widział w jego pragmatyzmie możliwość rozszerzenia zakresu i umieszczenia w nim religii, czego konsekwencją stałaby się rola, którą przypisywał uczuciu. Amerykański filozof pisał: „Wasza istota uczuciowa nie tylko może prawowicie, lecz powinna decydować drogą wyboru między rozmaitymi stanowiskami, w każdym wypadku pozostającym do wyboru, a nie dającym się rozstrzygnąć dla powodów intelektualnych; powiedzieć bowiem w takich okolicznościach: nie pozostawiaj nic, lecz pozostaw kwestię otwartą, jest już decyzją uczuciową, równorzędną z powiedzeniem tak lub nie”⁹.

A zatem zarówno zgoda, jak i niechęć do wyrażenia zdania są w pewnym sensie decyzją, ponieważ działanie i tak poprzedza wybór z kilku możliwości. Jakiego rozstrzygnięcia jednostka dokona, zależy od tego, co ta możliwość dla niej znaczy i dlaczego akurat w tej sytuacji wybranie jej ma sens. Jak twierdził W. James na przykładzie zbawienia świata, istnieje różnica między ludźmi, którzy uważają, że świat powinien być zbawiony i będzie, a tymi, którzy mówią, że możliwe jest jego zbawienie. Ktoś, kto się nad terminem „możliwość” nie zastanawia, odbiera go jako mniej realny, choć w rzeczywistości istniejący, a zarazem bardziej realny niż jego niebyt. William James stwierdził, że w takiej sytuacji należałoby zastosować metodę pragmatyczną¹⁰. Jaka to różnica, gdy mówi się, że rzecz jest możliwa? Taka oto – odpowiada amerykański filozof – że „jeśli ją ktoś nazwie niemożliwą, możecie mu oponować; jeśli ktoś nazwie ją rzeczywistą, możecie mu oponować również i jeśli ktoś nazwie ją konieczną, możecie mu także oponować”¹¹. William James pytał dalej: czy jeśli się mówi, że dana rzecz, zjawisko jest możliwe, to czy nie ma różnicy w użyciu terminów faktów rzeczywistych? I odpowiadał tak: jeśli twierdzenie jest poprawne, nie istnieje nic, co mogłoby przeszkodzić ukazaniu się rzeczy możliwej. A zatem – dodawał – możliwe stają się rzeczy bądź zjawiska, jeżeli nie ma realnych powodów, które mogłyby przeszkodzić w ich istnieniu. Możliwe zarówno w czystym, jak i w abstrakcyjnym myśleniu.

Chcąc więc zrozumieć kwestie dotyczące metafizyki, należy – zdaniem polskiego filozofa – wybrany problem poddać próbie pragmatyzmu. Podobnie jak u Johna Deweya, gdy chodziło o dzieła sztuki, których wartości estetyczne należało przedstawiać i uznawać za indywidualne. Kontrola przez pragmatyzm kwestii metafizycznych, na przykład zbawienia świata zaakcentowanego powyżej, w sfe-

⁹ W. M. Kozłowski, *Pragmatyzm*, „Przegląd Filozoficzny”, 1910, R. 11, s. 55.

¹⁰ W. James, *Pragmatyzm*, W. M. Kozłowski (tłum.), Warszawa 1911, s. 157.

¹¹ Tamże, s. 157.

rze formalnej powinna wyglądać tak, że należałoby – jak twierdził polski filozof – „sprawdzić swoje roszczenia, proponując doktryny, które stać się mogą regułą postępowania i znaleźć uzasadnienie w swoich następstwach, i to nie tylko indywidualnie”¹². Podobnie jak w przypadku dzieła artystycznego, które wymyśla i tworzy jednostka, odbiór należy już do osób, które są tego ciekawe. Jeśli zaś chodzi o twierdzenie filozoficzne to, zdaniem W. M. Kozłowskiego, powinno mieć ono wartość dla swego autora. Tak jak wszelka filozofia winna mieć wartość podmiotową, tak filozofia wartościowa powinna nieść większy pożytek.

Wracając do zagadnienia zbawienia świata, zapytamy: jak zatem za pomocą metody pragmatycznej można ową kwestię rozważyć? William James wyjaśniał: „Znaczy to, że niektóre z warunków zbawienia świata istnieją w rzeczywistości. Im więcej z nich istnieje, im mniej warunków przeciwnych tam znajdujemy, tym lepiej uzasadnioną staje się możliwość zbawienia (...)”¹³. Każdy z nas się zastanawiał lub będzie zastanawiał nad tym problemem lub jemu podobnymi. Niemożliwe, zdaniem W. Jamesa, aby człowiek nie poruszał takich kwestii, o ile nie należy do ludzi bezmyślnych, wszyscy bowiem pragniemy zmniejszyć niepewność świata. Jedni, czyli pesymiści, dochodzą do wniosku, że świat nie zostanie zbawiony, z kolei drudzy, czyli optymiści, że tak się nie stanie i zbawienie nastąpi.

Amerykański filozof przedstawił trzecie stanowisko, które jego zdaniem wcześniej dotyczyło spraw ludzkich i nie nosiło znamion doktryny. Chodzi o melioryzm¹⁴, według którego zbawienie świata nie jest ani pewne, ani nierealne. William James uważał ten pogląd za „możliwość stającą się coraz bardziej prawdopodobną w miarę tego, jak nagromadzają się rzeczywiste warunki zbawienia”¹⁵. Pragmatyzm więc skłania się ku melioryzmowi i w odniesieniu do niego termin „zbawienie” można wytłumaczyć sobie tak, jak ktoś to zagadnienie postrzega, czyli tak, jak postrzegać można pewną ideę, dla której pracuje się i żyje. „Każdy taki urzeczywistniony ideał – pisał amerykański filozof – będzie jednym z momentów zbawienia świata. Lecz te ideały poszczególne nie są nagimi, abstrakcyjnymi możliwościami. Są one uzasadnione; są one możliwościami żyjącymi, gdyż my jesteśmy żywymi ich szermierzami i obrońcami, a jeśli warunki uzupełniające urzeczywistnią się i dodadzą, nasze ideały staną się rzeczami aktualnymi. Jakież są te pozostałe warunki? Jest to przede wszystkim takie połączenie rzeczy, które w odpowiednim czasie da nam sposobność, wyłom, w który będziemy mogli wskoczyć, a wreszcie nasz czyn”¹⁶. Melioryzm ma być gwarancją, że dzięki aktowi

¹² W. M. Kozłowski, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 61.

¹³ W. James, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 158.

¹⁴ Melioryzm – to stanowisko przeciwstawiające się zarówno optymizmowi, jak i pesymizmowi w określeniu natury świata; głosi, że świat nie jest ani dobry, ani zły, lecz może stać się lepszy dzięki ludzkiemu działaniu.

¹⁵ W. James, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 159.

¹⁶ Tamże.

działania idee, w które jednostka wierzy, staną się realne. Przybliżą wyobrażenia do życia. Ideały, którym hołdujemy, staną się częścią naszego życia, same zbliżą się do codzienności, a co za tym idzie – nas przybliżą do wartości wyższych.

Władysław Mieczysław Kozłowski, zgodziwszy się z amerykańskim filozofem, stwierdził, że „widząc w czynie główne przeznaczenie człowieka, środkowy punkt jego istnienia, w przeciwności do nałogowego intelektualizmu, usiłującego wszystko w myśl przetopić, stosujemy to samo stanowisko i do tworzenia wiedzy, jako czynności uczonego. Jest ono wcieleniem dążenia naszego do prawdy; jest więc taką samą czynnością, jak twórczość poetycka, jak czyn moralny i dziejowy. Człowiek stwarza wiedzę, jak stwarza religię, poezję, czyn, dlatego że potrzeba twórczości tej tkwi w naturze jego”¹⁷. Nasze uczynki wypływają z naszych dążeń do zaspokajania również wyższych celów, więc są wynikiem głębi naszej psychiki. Skoro wypływają z jej głębi, muszą stanowić coś więcej niż to, co jest już nam dane, odkryte czy przedstawione. Z kolei to „więcej” za chwilę stanie się tym danym, odkrytym czy przedstawionym. William James pisał: „Jedyną rzeczywistą przyczyną, jaką sobie mogę wyobrazić, tego, iż jakaś rzecz staje się kiedykolwiek, jest ta, że ktoś życzy sobie, aby się ona stała. Jest ona pożądana – pożądana może dla przyniesienia ulgi jakiemuś, mniejsza o to jak małemu, ułamkowi świata”¹⁸. Zatem istotne jest dla jednostki to, co odkryje i wprowadzi w życie, i to, że może z tego dobrodziejstwa skorzystać (bowiem działanie takie wypływa z wyższych celów, tj. dążeń wartościowych).

Jeśli chodzi o ideę świata, a dokładniej jego zbawienie, amerykański filozof mawiał, że stwarzany jest on po części dzięki udziałowi poszczególnych istnień. „Przypuśćmy – pisał W. James – że stwórca świata przedłożyłby wam sprawę przed stworzeniem, mówiąc: mam zamiar utworzyć świat, którego zbawienie nie będzie pewnym, świat, którego doskonałość będzie tylko warunkową, a za warunek stanie, iżby każdy z jego czynników sam dbał o podniesienie swego poziomu. Ofiaruję ci szansę wzięcia udziału w takim świecie. Bezpieczeństwo jego, jak widzisz, nie jest zapewnione. Jest to realna przygoda z realnym niebezpieczeństwem, a jednak z możliwym zwycięstwem. Jest to plan społeczny pracy współdzielczej do wykonania”¹⁹. Stwórca – według W. Jamesa – nie dając gwarancji na zbawienie, zakładał, że dzięki współpracy ze sobą każdej istoty żywot stanie się tym doskonałszy, im pełniej rozwijać się będą istoty ludzkie. Dążenie do ideałów zwieńczone zostanie darem, tj. wartością, do której będzie można się przekonać w praktyce; da ono nową postać świata płynącą z głębi człowieczeństwa.

Władysław Mieczysław Kozłowski przychylił się do stanowiska amerykańskiego filozofa, który wskazywał na rolę uczucia w kreowaniu poglądów religij-

¹⁷ W. M. Kozłowski, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 71.

¹⁸ W. James, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 160.

¹⁹ Tamże, s. 161.

nych. Podobnie jak on, wierzył w uczucie braterskie łączące ludzi, którzy wspólną, mozolną pracą doprowadzą do rozwoju religii, sztuki czy nauki. Z tych zasobów następne pokolenia będą mogły czerpać siły do dalszego rozwoju. To w szeroko pojętej kulturze zawarte są tak cenne wskazówki służące do rozkwitu przyszłości. Nieustająca koniunktura jednostek dążących do wdrażania ideałów w życie powinna prowadzić do doskonałości, którą tu, na ziemi, stworzyć może człowiek z dążeniami i pragnieniami we współpracy osiągalnej. Rozkwit dziedzictwa narodowego W. M. Kozłowski widział w kształtowaniu się i rozwijaniu jednostek, które to wspólnymi siłami w konkretnym czynie zbudują silne społeczeństwo oparte na wartościach.

Polski filozof działalność społeczną umiejscowił w relacji do stanowiska kolektywistycznego, „(...) w tym sensie – jak wyjaśnia Jan Woleński – że nie uznawał możliwości osiągnięcia szczęścia i sprawiedliwości przez działanie czysto indywidualne”²⁰. Władysław Mieczysław Kozłowski wiązał kwestie narodowe z szeroko rozumianym patriotyzmem, „(...) którego podstawę stanowi – jak pisze Bolesław Andrzejewski – poczucie łączności jednostki z całym narodem, a którego źródeł należy, zdaniem filozofa, szukać w prawdziwym uczuciu religijnym, opartym na miłości braterskiej”²¹. Jednostka poprzez uczucie braterskie kształtuje swoje jestestwo, dając siebie społeczeństwu. To stwierdzenie stanowi parafrazę poglądów dwóch francuskich filozofów, do których W. M. Kozłowski się odwoływał, zwłaszcza w odniesieniu do ich zapatrywań na religię.

Pierwszy z nich, Claude-Henri de Rouvroy, hrabia de Saint-Simon (1760–1825), próbował stworzyć nową religię przeznaczoną początkowo dla grup oświeconych. Uważał, że główną rolą religii jest tworzenie ładu społecznego. Porządek społeczny zbudowany na przesłankach nauk ogólnych stanowiłby wskazówkę, że należy skupić się na rozwoju nauk szczegółowych, albowiem to właśnie nauki szczegółowe są podstawą nowego wyznania. Pisał o tym następująco: „Uznaję potrzebę religii dla utrzymania porządku społecznego. Jestem przekonany, że deizm jest przestarzały i że fizycyzm nie jest jeszcze dość mocno ugruntowany, aby mógł służyć za podstawę religii”²². Według niego religia powinna zawierać treści odnoszące się przede wszystkim do jednostki, ona bowiem tworzy społeczeństwo. „Jestem przekonany – pisał – że z natury rzeczy istnieć winny dwie odrębne doktryny: fizycyzm dla ludzi wykształconych i deizm dla klasy nieoświeconej”²³.

W podobnym duchu wypowiadał się W. M. Kozłowski, który wierzył, że główne założenia religii są trwałe i potrzebne. Religia – pisał – „potrzebna jest przede wszystkim dla jednostki, jako zakres życia wewnętrznego w przeciwności

²⁰ J. Woleński, *Okres pozytywizmu w Polsce, w: Historia filozofii...*, cyt. wyd., s. 331.

²¹ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława Mieczysława Kozłowskiego*, Poznań 1979, s. 90.

²² C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, S. Antoszczuk (tłum.), Warszawa 1968, s. 339.

²³ Tamże, s. 339.

do zewnętrznego, ekspansywnego życia czynu”²⁴. Codziennność życia pochłania nas w całości; żyjemy, spełniając nasze potrzeby, nie zastanawiając się zbyt nad ich realizacją. Jeśli nie chcemy stać się jedynie trybikiem w tej całej maszynierii, którą jest nasze życie w świecie, „dla pełni a przede wszystkim dla godności życia naszego musimy – twierdził W. M. Kozłowski – wrócić do siebie. Musimy po ekspansji odbyć ruch koncentracji i zagłębić się w siebie, jako w istotę duchową (...). Wszelką czynność w tym kierunku, możemy zgodnie z przyjętą terminologią, nazwać religijną”²⁵. Oderwaniem się od rzeczywistości i skupieniem na rzeczach ponadmysłowych proponował wzniesienie ducha pobożności, aby nasze życie, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, stanowiło jedność. „Jest to więc – pisał – wzniesienie się ponad świat zmysłów i doświadczenia zewnętrznego; zagłębienie się w duchową istotę bytu powszechnego, ku któremu drogę wskazuje i pobudkę daje nasze życie wewnętrzne”²⁶. Spójne scalenie świata wewnętrznego i zewnętrznego ma dać wybitną osobę w pełni uczestniczącą w społeczeństwie, które jest adresatem innego wymiaru konfesji. Ta strona religii zwrócona jest ku ogółowi. Sama bowiem nazwa *religio*, zdaniem W. M. Kozłowskiego, oznacza więź – więź społeczną. „Badanie historyczne wykazują – pisał – że pierwszą duchową więzią społeczeństw była religia. Ona to wytworzyła tę wspólność wierzeń, nadziei, przekonań, która legła w osnowie duszy społecznej i przeobraziła hordę w naród”²⁷. Religia więc stała się jednym z fundamentów ukonstytuowania się społeczeństwa, które w ciągłym doskonaleniu się wykształciło świadomość narodową.

Polski filozof, podobnie jak C.-H. de Saint-Simon, mówiąc o społeczeństwie, podtrzymywał wiarę w rozwój wybitnych jednostek, które w przyszłości pociągną pozostałych za sobą. Jak twierdził francuski filozof, „od czasów zaprowadzenia religii chrześcijańskiej najwcześniej odbieranym wykształceniem wszystkich ludzi stało się wykształcenie religijne. Opiera się ono na wierze, że świat ma służyć człowiekowi, a człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga”²⁸. Owo wykształcenie miało służyć temu, by ci, którzy uprawiają naukę, wierzyli, że „wszechświatem rządzi jedno jedyne prawo. Powinni oni badać to ogólne prawo i wynikające z niego prawa wtórne dla szczęścia samego świata, dla szczęścia uczonych, dla podtrzymania porządku w społeczeństwie”²⁹. Poglądy C.-H. de Saint-Simona korespondują z szeroko rozumianym fizycyzmem, który miał być drogą rozwoju myśli religijnej jednostek. Dla ogółu przewidywał wiarę w to, że „wszechświat rządzony

²⁴ W. M. Kozłowski, *Religia w wykształceniu a przełom umysłowy*, w: *Myśl i życie. O humanizmie polskim* Władysława M. Kozłowskiego, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1985, s. 198.

²⁵ Tamże, s. 198.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 198–199.

²⁸ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma...*, cyt. wyd., s. 405.

²⁹ Tamże, s. 406.

jest przez istotę wszechmocną, że ta istota, że ten Bóg stał się człowiekiem”³⁰. A człowiek, ukształtowany na jego podobieństwo, powinien rządzić wszechświatem i przekazywać to wszystko, co dla ludzi jest warte poznania.

Polski filozof stał na stanowisku, że przeznaczeniem inteligencji jest „zapobiec niebezpieczeństwu rzucania się na oślep w objęcia zabobonu w dziedzinie myśli i wiary”³¹, dlatego należy kłaść ciągły nacisk na kreowanie siebie samego dla dobra narodu. Tak jak dusza jednostkowa, tak i dusza społeczna, zdaniem W. M. Kozłowskiego, wymaga tego, aby funkcjonować w tym samym środowisku, tylko bowiem w takim ujęciu możliwe jest chwytywanie świeżych myśli i współpraca bez utraty tej samej płaszczyzny. Jeżeli nie zostanie zachowana owa stateczność, dusza społeczna może wyrwać się z bierności „pod wpływem budzącego się i rosnącego indywidualizmu”³². W ten sposób dochodzimy do kolejnej odsłony religii – zdaniem polskiego filozofa – donioślejszej, która zawiera się w treści Kultu Ludzkości. Claude-Henri de Saint-Simon chciał zbudować nowe chrześcijaństwo, a jego protegowany – Auguste Comte stworzył zamyśl, w którym to nie Absolut, lecz *Le Grand Etre* (franc., ‘Wielki Istota’) miała być przedmiotem kultu.

Auguste Comte (1798–1857), tworząc pozytywną treść swej doktryny, rozszerzył ją także na obszar religii. System religijny oparty na katolicyzmie, w którym sam francuski filozof został wychowany, zakładał w pozytywnej fazie myśli, że Ludzkość będzie zajmowała takie miejsce, jakie w myśli teologicznej zajmował Bóg. To Ludzkość właśnie, zdaniem francuskiego pozytywisty, jako Wielki Byt miałyby wziąć na swe barki moralną i religijną odnowę społeczeństwa. W takiej odnowie widział najwyższą postać życia moralnego, którego celem winna być miłość i służenie drugiemu człowiekowi.

Powyższy aspekt filozofii religii A. Comte’a był dla W. M. Kozłowskiego istotny w kształtowaniu się poglądów na społeczną rolę religii. Zdaniem polskiego filozofa w Comte’owskim ujęciu religii „miłość jest jej zasadą [Religii Ludzkości – *dop. M. M.-G.*], porządek podstawą, postęp celem. Różni się ona od innych religii dotychczasowych tym, że nie ma Boga, zastępuje go pojęcie Ludzkości. Ludzkość jest Wielką Istotą. Składają ją wszyscy żyjący, umarli i przyszli jej członkowie. (...) Nie uznaje religia innej nieśmiertelności, jak tylko podmiotową, t. j. życie w pamięci Ludzkości i w dziełach pozostawionych. Przypada ona w udziale tylko tym członkom Ludzkości, którzy położyli zasługi dla ogółu, a więc przede wszystkim proletariuszom, którzy żyją dla innych”³³.

W tej analizie pojawiają się dwie kwestie: pierwsza, że Boga nie ma, i druga, że podmiot jest nieśmiertelny. Auguste Comte nie twierdził dogmatycznie, że Bóg

³⁰ Tamże.

³¹ W. M. Kozłowski, *Czy mamy inteligencję?*, „Ateneum”, 1894, t. 1, s. 250.

³² Tenże, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 199.

³³ Tenże, *Historia filozofii w XIX wieku. Od początku tego stulecia do chwili bieżącej*, Warszawa 1910, s. 60–61.

nie istnieje, konstatował tylko, że zjawiska teologiczne wypierane są i zastępowane przez prawdy naukowe. Ażeby do społeczeństwa owe prawdy docierały, należałoby je uprzedmiotowić i zapewnić dostępność wszystkim. Z takimi wnioskami nie zgadzał się W. M. Kozłowski, który uważał, że „sposób proponowany przez Comte’a stoi w sprzeczności (...) z prawem wolności myśli (...). Ujednolicenie wierzeń o wszystkich rzeczach nie tylko uczyniłoby świat nudnym, lecz, co gorsza, zabiłoby wszelką myśl badawczą”³⁴. Mając na myśli nieśmiertelność jednostki, A. Comte wydaje się traktować człowieczeństwo jako trwałe jestestwo, które nie sprowadza się do następstwa żyjących na świecie istot ludzkich. Stałość jednostek zostanie wyrażona w tym, co po sobie zostawia, tj. w wybitnych dziełach, które będą się przyczyniać do rozwoju kolejnych znakomitych istnień. Jak potwierdza W. M. Kozłowski, „ciągłość naszego bytu zbiorowego i trwałość zdobyczy cywilizacyjnych szeregu pokoleń spoczywa na świadomości zbiorowej i nieśmiertelności (względnej) podmiotu tej świadomości – rodu ludzkiego. Jak kult przodków był początkiem religii, tak (...) myśl o przyszłych pokoleniach stanowi końcowe ogniwo rozwoju religijnego, a jest dziś i będzie zawsze prawdziwą religią umysłów wyższych i duchów twórczych na polu czynu”³⁵.

Dla przyszłych pokoleń naród powinien stanowić skarbnicę uczoności. Czarę wiedzy napęnia jednostka, która ma określony cel i wierzy, że jego osiągnięcie leży w zakresie jej możliwości. Tym celem jest ciągły rozwój samej siebie, stawianie sobie coraz wyższych wymagań, wymagań na miarę ideałów, ponieważ jednostka zdaje sobie sprawę, że tylko ona może ich osiągnąć. Może to uczynić dzięki żmudnemu i trudnemu działaniu, przekraczaniu samej siebie, własnych słabości i ułomności. Władysław Mieczysław Kozłowski namawiał więc rodaków do afirmacji religii ujawniającej się w czynach w trakcie całego życia.

W modernizmie wystąpiono ze swoistym, jednakże wzorowanym na polskim romantyzmie, zamiarem czynu. Przedstawiciele tej koncepcji sądzili, że „w czynie człowiek przetwarza świat przyrody i świat społeczny dla siebie i na miarę siebie. Ale w niektórych wyobrażeniach czyn w istocie tworzy świat, który staje się przez nakaz woli twórczej jaźni”³⁶. Polski filozof w eksplozji czynu widział drugiego człowieka. Działanie twórczej jaźni miało za zadanie popychać do przodu i wybitną jednostkę, i tę, do której było ono kierowane.

Podobny pogląd głosili przedstawiciele polskiego neoromantyzmu. Jak pisze R. Padoł, „modernizm wiązał się z apoteozą jednostki, z żądaniem swobodnego przejawu indywidualności. Rozumiano przez to prawo do własnego poglądu, wolności i autonomii jednostki”³⁷. Taki był status człowieka w społeczeństwie.

³⁴ Tenże, *Historia filozoficzna powstania i rozwoju idei podstawowych umysłowości współczesnej*, Warszawa 1910, s. 239.

³⁵ Tenże, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 199.

³⁶ R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 73.

³⁷ Tamże, s. 176.

W ten sposób myślał też W. M. Kozłowski. Jego zdaniem właśnie pozycja niezależności, wolności i działania na rzecz innych, oparta na wartościach predestynowała do tego, by istota ludzka w kwestii religii nie zapominała o swoich obowiązkach wobec społeczeństwa.

Podobnie jak w modernizmie, w poglądach polskiego filozofa widać wpływy indywidualizmu. Sądził on, że wolne i twórcze działanie nie wypływa z innych pobudek jak li tylko wewnętrznych. Z ogółu jednostek wyrasta naród, który kształtuje się na podwalinach tak pojętej jednostki. Pojęcie narodu było rozumiane przez zasadniczą większość przedstawicieli modernizmu jako wspólnota duchowa, a więc narodowa – jako więc psychiczna, uczuciowa. „Powstaje pytanie, na jakiej podstawie – pisze R. Padoł – tworzy się więc narodowa. Modernizm dostrzegał tu rolę wychowania, współżycia, biologicznych związków, ale więc ta jest przede wszystkim rezultatem przechowywanej w nieuświadomionej postaci »psychiki narodowej«”³⁸. W modernizmie polskim pojęcie narodu funkcjonowało w sferze psychicznej, było rezultatem podświadomości. Z kolei W. M. Kozłowski za składowe więzi społecznej uznał „nasze idee i pojęcia, nasze wierzenia, nasze instytucje, obyczaje i zwyczaje, słowem to, czym żyje duchowo naród w chwili bieżącej, jego teraźniejszość, jest również wynikiem przeszłości, a byt swój zawdzięcza ona owej wytrwałej pamięci zbiorowej. Wszystko to razem wzięte stanowi więc społeczną czyli myśl zbiorową narodu”³⁹.

W epoce modernizmu ujęcia więzi i świadomości narodowej miały znamiona swoistego natywizmu, zawartego w procesie dziedziczenia, „w którym zachowane są doświadczenia narodu jako pewnego organizmu społecznego i zarazem podstawowej integracji społecznej wychowującej, przekazującej dziedzictwo kulturowe itd. Wiąż narodowa jest tu faktem uczuciowym, irracjonalnym, utrzymuje się w podświadomości”⁴⁰. W filozofii polskiego myśliciela „wiąż społeczna jest uogólnioną i utrwaloną tradycją zjednoczeń dla wspólnych celów”⁴¹. Owe wspólne cele jednostek w narodzie to utylitaryzm myśli i czynu.

Tak jak w epoce modernizmu wiąż narodowa miała swoje podwaliny w procesie sukcesji, tak W. M. Kozłowski widział poświęcenie jednostki dla społeczeństwa w obyczajowości. Obie koncepcje odwołują się bezpośrednio do roli wychowania w narodzie. Epoka modernizmu charakteryzowała się wielkim przywiązaniem do zabiegów wychowawczych, uznano bowiem „przede wszystkim potrzebę działalności pedagogicznej nad wychowaniem umysłowym, doskonaleniem moralnym (...). Osobliwy był pogląd modernizmu o potrzebie rozwijania zdolności pozaracjonalnych. Efektem tych działań miało być odrodzenie narodowe, konieczne, aby naród spełnił swe posłannictwo. Miało ono rozpocząć się od pewnych

³⁸ Tamże, s. 177.

³⁹ W. M. Kozłowski, *Idea ojczyzny*, w: *Myśl i życie. O humanizmie...*, cyt. wyd., s. 188–189.

⁴⁰ R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 178.

⁴¹ W. M. Kozłowski, *Idea ojczyzny...*, cyt. wyd., s. 190.

przemian w świadomości i przewartościowaniu wartości (stworzenia nowej polskiej etyki)”⁴².

Władysław Mieczysław Kozłowski w wychowaniu dostrzegał istotne przekazanie wartości kulturowych, jednakże w przypadku religii wskazywał na jej ograniczenia, które w czasach teraźniejszych, „wpajane przez wychowanie, są tylko czasowym składnikiem życia duchowego inteligentnych pokoleń. Religie te – wszystkie historyczne religie i wyznania tu należą – powstały w owym czasie, gdy funkcje religii w społeczeństwach były daleko wszechstronniejsze, niż dziś być mogą”⁴³. Polski filozof skonstatował, że wcześniej w religii doszukiwano się drogowskazów w każdej materii życia, ponieważ zastępowała ona wiedzę o świecie. Z czasem, gdy wyodrębniły się nauki szczegółowe, a w ogólnej wiedzy, czyli filozofii, zaczęto szukać recepty na dążenie do ideałów i brać z niej przepisy postępowania, religia wróciła do stanu pierwotnego. Stan pierwotny wiązał się z całokształtem religii tradycyjnych. Znaczyło to tyle, że religie tradycyjne nie mogły w toku rozwoju pozbyć się składników pełniących funkcje nienależące do ich właściwej istoty. Nie mogły dlatego, że „razem z przeobrażeniem wierzeń i dogmatów, wypadłoby zmienić całą stronę obrzędową; razem z wyrzeczeniem się prawodawstwa – uczynić zbytecznym rozległą część organizacji kościelnej”⁴⁴.

Władysław Mieczysław Kozłowski twierdził ponadto, że religia może być nauczana tylko w kościołach, gdzie jest stosowna atmosfera i gdzie wiadomo, że ma się do czynienia z wiarą, która funkcjonuje w danej kulturze. Dlatego ostro sprzeciwiał się nauczaniu religii w szkołach, w których kapłan, będąc orędownikiem wiary, z założenia stawał się niejako wychowawcą. W podobnym tonie wypowiadali się także niektórzy rodzimi filozofowie reprezentujący modernizm religijny. Oficjalnie zaliczał się do tego ruchu wspomniany M. Zdziechowski, który – zdaniem J. Skoczyńskiego – sprzeciwiał się między innymi „autorytaryzmowi instytucji (...), ślepeму posłuszeństwu (...), zasadzie średniowiecznego poddaństwa i uległości (...), absolutystycznemu biurokratyzmowi hierarchii”⁴⁵.

Władysław Mieczysław Kozłowski, podobnie jak Marian Zdziechowski, chciał widzieć religię, która winna być stanem życia, a nie jawić się jako przedmiot nauczania. Autor *Szkiców filozoficznych* twierdził, że nauczanie religii w szkołach prowadzi do wyzucia się jej z intuicyjnych przesłanek, którymi się ona kieruje, i stwarza niebezpieczeństwo funkcjonalizacji wiary. Domniemywał, że tradycyjne nauczanie religii może utrzymać się tylko w mniej wykształconym ogóle społeczeństwa, a i tak niezbyt długo, albowiem tak jak szybko przyjmowane są pewne dane, tak samo spieszenie zastępowane są one nowymi. Taka sytuacja, zdaniem filozofa, stwarza kolejne niebezpieczeństwo, gdyż „sceptycyzm (...) przenika do mas z warstw wyż-

⁴² R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 181.

⁴³ W. M. Kozłowski, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 199.

⁴⁴ Tamże, s. 200.

⁴⁵ J. Skoczyński, *Modernizm i...*, cyt. wyd., s. 373.

szych – jest to bowiem stały kierunek rozpowszechniania idei w społeczeństwach – i powoduje to skutek jeszcze gorszy. Bo jeśli – pisał W. M. Kozłowski – w warstwach inteligentnych odrzucenie wierzeń jest następstwem krytycyzmu a stawia na jej miejsce coś, co (...) w pewnej mierze ją zastępuje: rozum i wiedzę, tu przeciwnie wierzenia zostają odrzucone również dogmatycznie i bezmyślnie, jak były przyjęte⁴⁶.

Chociaż sam autor nie do końca zgadzał się z powyższym zdaniem, to należy, przyznając mu rację, stwierdzić, że nawet w umysłach inteligentnych gwałtowne zawirowania w światopoglądzie mają wpływ na dalsze działania, nawet gdyby były chwilowe. Jest to wynik tego, że „wykształcenie wiąże w sposób nierozzerwalny etykę z religią”⁴⁷. Ów pogląd polski filozof przejął od C.-H. de Saint-Simona. Francuski myśliciel uważał, że doktryny religijne, które stawały się coraz słabsze w miarę wzrastającego postępu i rozwoju pojęć naukowych, „wywierały na umysły tyle tylko wpływu, ile się go wiąże z pojęciami moralnymi. I wpływ ten będzie na pewno trwał aż do czasu, kiedy w moralności dokona się ten sam przewrót (...)”⁴⁸.

W postrzeganiu religii istniało ryzyko utraty podstaw, które to poprzez religię zostały zbudowane. Co więcej, skoro religia utożsamiana była z etyką, to wskutek takich działań mogłoby nastąpić wyrugowanie postaw etycznych. Według W. M. Kozłowskiego panowało przekonanie, że to właśnie religia nauczana li tylko w szkołach dostarcza wzorców i zasad postępowania; norm postępowania, które nie wynikałyby z pobudek etycznych, tylko religijnych. Zdaniem filozofa skutkiem takiego myślenia byłoby po pierwsze to, że sztab młodych umysłów poprzez rozwój nauk oddaliłby się od wierzeń religijnych (które to nauka konsekwentnie wyjaśniała), a co za tym idzie – również od obowiązku działań etycznych. Po drugie, sytuacja ta pokazałaby hipokryzję w stosunku do dzieci, jeśli chodzi o nauczanie religijne. Religia bowiem „w swojej trwałej istocie, w tym, co może i powinno z niej pozostać, nie jest systemem naukowym, ani przedmiotem wiedzy. (...) Jest ona usposobieniem umysłu, uczuciem, dążeniem”⁴⁹.

Władysław Mieczysław Kozłowski pokazał inną postać religii, wpisującą się w tę nową ideę ruchu katolickiego, w którym zrywano z typowo scholastycznym podejściem do religii na rzecz podejścia nowatorskiego, opartego na uczuciu jednostki, która żyje tu i teraz, która poprzez własny rozwój potrzebuje także nowych form koncentracji i bytności z religią. „Powinna ona [religia] być – pisał W. M. Kozłowski – dziełem naszej jaźni, nie może być wpojona z zewnątrz. Religia, jako więź społeczno-narodowa, musi być, jak i każde uczucie, owocem wychowania, nie nauki”⁵⁰. Mamy więc do czynienia z dwojakim funkcjonowaniem religii. W pierwszym przypadku religia jest czynnikiem zespalałym jednostkę, w drugim zaś – pobudką do rozwoju

⁴⁶ W. M. Kozłowski, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 200.

⁴⁷ Tamże, s. 200.

⁴⁸ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma...*, cyt. wyd., s. 305.

⁴⁹ W. M. Kozłowski, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 201.

⁵⁰ Tamże, s. 201.

opartym na roli wychowania, które winno ujawnić jak największe pokłady pragnień i dążeń istoty duchowej.

Zdaniem R. Padoła zabiegi wychowawcze w epoce modernizmu co prawda nie oznaczały zaistnienia wspólnoty narodowej, przywiązywano jednak do nich istotne znaczenie. Wychowanie umysłowe, doskonalenie moralne czy też kształtowanie postaw patriotycznych to tylko kilka postulatów, które miały się rozpocząć od pewnych przemian w świadomości i od przewartościowania dotychczasowych zasad. Przede wszystkim „u podstaw tych założeń – pisze R. Padoł – kryło się przeświadczenie o skuteczności tego rodzaju działań. Modernizm zaakcentował przy tym znaczenie czynnika wewnętrznego, świadomości. Tu, w życiu wewnętrznym, istnieją źródła twórczości i podstawy życia społecznego, narodowego”⁵¹.

Władysław Mieczysław Kozłowski w wychowaniu według zasad religijnych widział skuteczne działanie, oparte na nowej jakości, nie jako wiedzy, a jako dziele naszej jaźni, która pomoże w stworzeniu życia społecznego na odpowiednim poziomie. Poziom ten, zdaniem filozofa, oprócz walorów rozumowych, najpełniej ujawniał się w psychice jednostki, uczuciach, elementarnych własnościach osoby ludzkiej.

Uczucia i wartości jednostki w dążeniu do ideałów dominowały w pragmatycznej teorii religii W. Jamesa. Według amerykańskiego filozofa ideały są po to, aby po nie sięgać, a osiągając je, jednostka uznaje ich zasadność wykorzystania. Ideał staje się wartością wtedy, kiedy konkretna sytuacja wymaga jego użycia. William James twierdził, że „(...) możemy przypuszczać na podstawie dowodów dostarczanych przez doświadczenie religijne, że wyższe potęgi istnieją i czynne są w zbawieniu świata według planów idealnych, zbliżonych do naszych”⁵².

Polski filozof wysoce cenił pragmatyzm W. Jamesa, o czym pisał tak: „Pragmatyzm jest więc świadomym zastosowaniem do logiki lub epistemologii psychologii teologicznej, postulującej w ostatecznej analizie metafizykę woluntarystyczną”⁵³. Jednostka, stosując do życia konsekwentne zasady postępowania, wysilając się w swych dążeniach najmocniej, jak tylko jest to możliwe, ociera się o wzorce, które dzięki sile uczucia stają się taktyką jej działania. Praktycyzm w religii uwiadamia się w sile dążenia istoty ludzkiej do osiągania jak najwyższych celów, a im one są trudniejsze do zdobycia, tym większa radość w jej sprawdzaniu się w realnym życiu. Polski filozof wierzył w wolną wolę – im silniejsza, tym czyn bliższy ideałowi.

W swej teorii pragmatyzmu W. James przekonywał, iż „pragmatyzm może być nazwany religijnym, jeśli tylko religia może być pluralistyczną i meliorystycznego typu. Lecz czy ostatecznie zechcecie stanąć w liczbie zwolenników tego typu

⁵¹ R. Padoł, *Filozofia religii...*, cyt. wyd., s. 181.

⁵² W. James, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 167.

⁵³ W. M. Kozłowski, *Pragmatyzm...*, cyt. wyd., s. 59–61.

religii, czy nie, jest to kwestia, którą tylko sami rozstrzygnąć możecie. Pragmatyzm musi odrzucić odpowiedzi dogmatyczne, nie wiemy bowiem z pewnością, jaki typ religii będzie najlepiej działał na ogół. Różne wierzenia dodatkowe ludzi, ich poszczególne śmiałości w zakresie wiary, są to rzeczy potrzebne, aby dostarczyć dowodów”⁵⁴. Jeśli kilka wybitnych jednostek wspólnie postanowi ulepszyć świat, czyli podaży za swymi marzeniami, które przy dużym wysiłku staną się kanonami działania, to tego typu religia będzie obowiązywała grono, które zechce się dołączyć. William James wyraźnie zastrzegł jednak, aby w odpowiedziach wyzbyc się dogmatów.

Władysław Mieczysław Kozłowski twierdził, że jednostka, postępując zgodnie ze swymi pragnieniami, wrażliwością, harmonią z samą sobą, zamierzenia swe osiągnie. Filozof podsuwał następującą wskazówkę: „Zapał w sercu swym jasną pochodnię uczucia religijnego, ale zostaw w domu mdły kaganiec wyznaniowości, jeżeli chcesz, aby świątynia religii pokazała ci swe cuda”⁵⁵.

Jeśli chodzi o jednostkę i współpracę z innymi ludźmi, W. M. Kozłowski widział w religii siłę, która miała jednoczyć naród. Religia bowiem była składową zarówno umysłów jednostkowych, jak i ogółu. Czym innym jednakże była dla jednostki wykształconej, a czym innym dla ludu. Człowiek zdobywa wiedzę w instytucjach oświatowych, w kościołach wysłuchuje historii ujętych w poetyckie frazy. Tam też religia winna pozostać. Jego zdaniem gmachy kościołów to miejsca, gdzie udzielanie religii „może być ustopniowane według wymagań rozmaitych warstw intelektualnych wierzących i rozmaitych odcieni wyznań”⁵⁶.

Z kolei C.-H. de Saint-Simon twierdził, że misją duchowieństwa, zarówno katolickiego, jak i innych konfesji, jest „budzenie zapału wszystkich członków społeczeństwa do pracy dla pożytku ogólnego”⁵⁷. W taki oto sposób wykształcona Ludzkość, zdaniem A. Comte’a, zajmie się moralną i religijną odnową społeczeństwa, dochodząc do najwyższej postaci życia moralnego, którego celem winna być miłość i służba drugiemu człowiekowi. Rolą jednostki wyemancypowanej ze starej religii katolickiej do nowej jest misja, w której „nowi chrześcijanie będą uważali moralność za rzecz najważniejszą, obrzędom zaś i dogmatom przypisywać będą jedynie rolę elementów dodatkowych, których głównym zadaniem jest skupienie uwagi wiernych wszystkich klas na moralności. W nowym chrześcijaństwie cała moralność wyprowadzona będzie bezpośrednio z zasady: Ludzie powinni być sobie braćmi; zasada ta (...) stanie się teraz celem wszelkiej działalności religijnej”⁵⁸. Tak jak dobitnie to podkreślił C.-H. Saint-Simon, tak jednoznacznie przejął owo stwierdzenie W. M. Kozłowski.

⁵⁴ W. James, *Pragmatyzm*, cyt. wyd., s. 167.

⁵⁵ W. M. Kozłowski, *Judaizm czy hellenizm*, „Życie Wolne”, 1928, s. 4.

⁵⁶ Tenże, *Religia w...*, cyt. wyd., s. 202.

⁵⁷ C.-H. de Saint-Simon, *Pisma...*, cyt. wyd., s. 651.

⁵⁸ Tamże, s. 647.

Zdaniem W. M. Kozłowskiego odsłona praktyczna religii widoczna jest w uczuciach człowieka. Religia, dotykając wartości emocjonalnej, stanowi istotną inspirację w relacjach między jednostkami. Przede wszystkim uczucie miłości do bliźniego, wynikające z podłoża religijnego, wyzwoli w jednostce chęć rozwoju w każdej materii, z jaką człowiek się styka, a dążenie do wdrażania ideałów w życie będzie prowadziło do doskonałości, którą tu, na ziemi, stworzyć może człowiek ze swymi dążeniami i pragnieniami. Jak podkreślał polski filozof, aspiracje te może osiągnąć jednostka we wzajemnej współpracy, a owoce owego trudu będą stanowiły użytek zarówno dla jednej, jak i drugiej strony.

Pomocy w dążeniu do jedności między ludźmi upatrywał W. M. Kozłowski w kooperacji, albowiem samo osiągnięcie na przykład szczęścia nie może być wynikiem czysto indywidualnego podejścia. Tylko w spotkaniach z innymi ludźmi kształtujemy siebie, swój światopogląd i poprzez te relacje funkcjonujemy w społeczeństwie. Jak mawiał, sam termin „religia” oznacza więź społeczną, człowiek wiąże się więc z drugim człowiekiem na przeżycie życia i chcąc nie chcąc w życiu społecznym uczestniczy. Afirmacją religii są owoce uczestnictwa w życiu międzyludzkim, które są niczym innym jak działaniem, czynem zgodnym z ideami, do których jednostka dąży.

Według W. M. Kozłowskiego wolność myśli czy sumienia objawia się tym, że nie można zanegować żadnej religii, oczywiście oprócz tej, którą chce się narzucić jednostce. Nie można także zanegować istnienia Boga w ogóle, oczywiście oprócz tego, którego można narzucić i który jest niezrozumiały⁵⁹. Polski filozof nie kwestionował więc istnienia Boga, był – jak twierdzi Jerzy Kojkoł – agnostykiem⁶⁰. Skoro Bóg istnieje, to dążenia jednostki ku wyższemu ideałom stają się aspiracjami istoty duchowej. Co więcej, im są silniejsze, tym bardziej wydają się zbliżone do doskonałości.

Religia, twierdził polski filozof, tak jak wiedza, sztuka, prawo czy państwo, powinna być dla człowieka, który, aby ją przyjąć, powinien wspiąć się na wyżyny swego jestestwa. Religia – mawiał – jest poglądem na świat, przemyślanym i odczutym drogowskazem życia.

Magdalena Milczarek-Gnaczyńska – WŁADYSŁAW MIECZYŚLAW KOZŁOWSKI'S PRAGMATIC THEORY OF RELIGION

Władysław Mieczysław Kozłowski observes within religion values that form strong bonds between individuals. He stated that brotherly love is the source of the social idea that he put so much emphasis on, in which the aspirations of the individual to better oneself play

⁵⁹ W. M. Kozłowski, *Judaizm...*, cyt. wyd., s. 4.

⁶⁰ *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, Gdynia 2013, s. 142.

a crucial role. It is in fact the strong, intelligent individuals that will lead the society to higher ideals. According to the Polish philosopher, religion is a social bond and is one of the factors of upbringing. Thus, he suggests that religion should be taught in churches not in schools, so as to avoid any misunderstandings pertaining to education. Religion as a feeling should be the work of our consciousness, and not be absorbed from the outside. While he denies religion cognitive properties, he puts much emphasis on the role of feelings, without which inter-human cooperation and coexistence would be impossible.

MARIUSZ BRODNICKI
Uniwersytet Gdański

Wybrane koncepcje filozofii religii w Athenae Gedanenses¹ (XVI–XVII w.)

Chrześcijaństwo jest wytworem wielowiekowego procesu dziejowego, podczas którego kształtowały się doktryny religijne, moralne i społeczne oraz ich struktury instytucjonalne. Kościół rzymskokatolicki apogeum swojego znaczenia osiągnął w okresie średniowiecza, kiedy stał się nieodłączną częścią feudalnego ustroju politycznego i społecznego. Narastająca pod koniec średniowiecza potrzeba reformy Kościoła doprowadziła do wielkiego przewrotu, który badacze określili mianem reformacji. Ruch ten, zainicjowany w Niemczech na początku XVI wieku, wyrósł z podłoża społeczno-religijnego, a jego celem była szeroko rozumiana odnowa Kościoła. W jej efekcie powstały nowe wyznania chrześcijańskie.

W 2017 roku przypada pięćsetna rocznica wystąpienia Marcina Lutra i zapoczątkowania doktryny protestanckiej, która niezależnie od Kościoła rzymskokatolickiego organizowała wspólnoty ewangeliczne. Geneza doktryny ma związek z wystąpieniem Marcina Lutra (1483–1546), który 31 października 1517 roku ogłosił 95 tez krytykujących naukę Kościoła katolickiego. Reforma luterńska od samego początku wychodziła poza ramy reformy moralnej, wkraczając wprost na płaszczyznę dogmatyczną. Niemiecki teolog, występując przeciwko kościelnej nauce o sakramentach i łasce uświęcającej, zakwestionował rzymskokatolicką interpretację *Pisma Świętego* oraz uznawaną dotychczas zasadę wyłączności Kościoła katolickiego w tłumaczeniu *Biblii*. Zwolennicy nowej doktryny M. Lutra, wykorzystując nieznane wcześniej techniki, na przykład druk, zaczęli propagować pojawiające się już w przeszłości głosy opowiadające się za ideą odnowienia chrześcijaństwa. Jak wskazuje Jan Wierusz Kowalski, „z nazwiskiem Lutra związało się na zawsze pojęcie Reformacji, tego wielkiego przełomu, który się dokonał w chrześci-

¹ Athenae Gedanenses – to nazwa słynnego Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, które działało od 1558 do 1817 roku, a także tytuł książki Ephraima Praetoriusa (Lipsiae 1713). W 2015 roku ukaże się tłumaczenie *Athenae Gedanenses* dedykowane profesorowi Lechowi Mokrzeckiemu z okazji osiemdziesiątych urodzin. Dotychczas, w latach 2008–2012, wydano pięć tomów gdańskiej historii nauki pt. *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*.

jaństwie u schyłku średniowiecza – czy jak kto woli – na początku epoki Odrodzenia, a którego skutki religijne i społeczne są widoczne po dzień dzisiejszy. Prawdą jest, że Reformacja dokonałaby się i bez Lutra, ale niemniej pewne jest, że piętno osobowości Lutra na kształcie reformacji było tak wielkie, iż słusznie przypisuje mu się ojcostwo nie tylko tego odłamu, który dziś nazywamy luteranizmem, ale całego ruchu protestanckiego”².

Reformatorzy protestanccy od samego początku wykorzystywali szkoły jako jeden z najważniejszych instrumentów ideologicznego oddziaływania³. Każde bowiem wyznanie dążyło do wychowania i wykształcenia społeczeństwa w duchu swojej ortodoksji. Każde z wyznań tworzyło odrębny system szkolny i wychowawczy, dostosowany do indywidualnych potrzeb i oparty na własnych zasadach teologicznych. Dokładnie sprecyzowane przez wspólnoty wyznaniowe zasady wiary miały bezpośredni wpływ na programy szkolne. Marcin Luter w swoich pismach: *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* (1520) oraz *Do burmistrzów i radnych wszystkich miast niemieckich* (1524) nawoływał do tworzenia szkół luterskich. Luteranizm, przyjmując Biblię za jedyne źródło wiary, nie mógł obejść się bez dobrze zorganizowanego szkolnictwa. Przyjęta przez niemieckiego teologa zasada odpowiedzialności każdego indywidualnego człowieka za zbawienie wiązała się z koniecznością czytania *Pisma Świętego*, co wymagało przynajmniej podstawowego wykształcenia. Dlatego od samego początku zaczęto reformować oraz tworzyć nowe szkoły i uniwersytety luterskie. Każde z wyznań przygotowywało odrębne programy szkolne. Marcin Luter, który w praktyce edukacyjnej eksponował rolę teologii biblijnej, zakorzenionej w humanistycznej hermeneutyce, z rezerwą podchodził do scholastyki. Nieufność ta wynikała z jednej strony z jego krytycznej oceny scholastyki, z drugiej zaś z postockhamowskiego uprzedzenia do metafizycznych podstaw teologii. W swoich pierwszych programach niemiecki teolog, utożsamiając scholastykę z pogańskimi elementami arystotelizmu (który według wielu humanistów zagrażał czystemu chrześcijaństwu), nakazywał myślicielom wyrzec się arystotelizmu. Rolę oświaty ograniczał do kształcenia tylko w zakresie prawdziwej teologii, opartej na *Biblii*. Doprowadziło to do chaosu w reformach szkolnych, co wynikało z kryzysu instytucji kościelnej finansującej ośrodki wychowawcze.

² J. W. Kowalski, *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 224.

³ Zob. B. Bieńkowska, T. Bieńkowski, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*, cz. 1: *Przyrodznawstwo*, Warszawa 1973; L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk-Prusy Królewskie-Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001; K. Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007; J. Budzyński, *„Paideia” humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI-XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003; S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Studium z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008.

Do połączenia Ewangelii z humanizmem doszło dopiero za przyczyną jednego z najwybitniejszych przedstawicieli protestantyzmu – Filipa Melanchtona (1497–1560). Jego działalność oraz wzory zaczerpnięte ze szkolnictwa niderlandzkiego stały się punktem wyjścia do opracowania nowego systemu szkolnictwa humanistycznego stworzonego przez Jana Sturma (1507–1589), który wywarł decydujący wpływ na późniejsze losy szkolnictwa protestanckiego i katolickiego. Celem kształcenia była pobożność oraz doskonale opanowanie języka łacińskiego, co wyrażało się w dewizie „rozumna i wymowna pobożność”. Dyskusje na temat reformy szkół elementarnych, a potem także średnich i wyższych na terenie Niemiec przyczyniły się do zreformowania całego szkolnictwa europejskiego. Reformy te doprowadziły również do reorganizacji szkolnictwa na terytorium Rzeczypospolitej, w tym Prus Królewskich.

W Gdańsku w latach 1538–1570 przekształcono szkoły parafialne na protestanckie, nadając im oficjalny tytuł szkół łacińskich⁴. Z inspiracji gdańskiej rady miejskiej postanowiono, po kilkuletnich staraniach, utworzyć gimnazjum akademickie. Szkoła mieściła się w budynku pofranciszkańskim, który Jan Rollau, dekretem z 30 września 1555 roku, przekazał miastu na potrzeby szkolnictwa⁵. W dokumencie zaznaczył, iż „rzeczony szary klasztor przyznać, przekazać oraz *cum plenitudine potestatis ac dispositionis* wraz ze wszystkimi naszymi przywilejami na własność odstąpić pragnę, przy czym klasztor nie będzie posiadany, używany i przeznaczony z zamysłem innym, niż tylko jako zakład wychowawczy, jako że z dawien dawna, zanim jeszcze założono niektóre uniwersytety, klasztory działały w miejsce uniwersytetów i zakładów wychowawczych”. Zaznaczył jednocześnie, że uczelnia ma istnieć „dla dobra (...) tego miasta i tego dobrego kraju, w którym niestety szkół jest mało albo nie ma ich wcale”⁶.

Założenia programowe Athenae Gedanenses dla klas niższych były podobne jak w szkolnictwie parafialnym. Położono w nich nacisk na wychowanie młodzieży w duchu religii chrześcijańskiej, wyrobienie cnót moralnych, poznanie kultury i literatury antyku oraz wybranych zagadnień filozofii praktycznej. W klasach wyższych uwzględniano dyscypliny praktyczne, tj. prawo i medycynę, które przygotowywały uczniów do pracy zawodowej w handlu, sądownictwie, administracji i wielu innych dziedzinach życia. W pierwszych latach istnienia gimnazjum miało trzy–cztery klasy, dopiero w wyniku reformy z 1580 roku, przeprowadzonej przez nowego rektora Jakuba Fabriciusa, liczba klas wzrosła do pięciu–sześciu, dzięki dodaniu dwóch klas o charakterze akademickim. Początkowo nauka w klasach wyższych – prymie i sekundzie – trwała cztery lata, później, w XVIII wieku,

⁴ L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej...*, cyt. wyd., s. 39 i nast.

⁵ Tenże, *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Zarys dziejów*, t. 1: *Szkice z dziejów*, E. Kotarski (red.), Gdańsk 2008, s. 15. Oryginalny tekst Jana Rollau w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 5: *Źródła i artykuły*, L. Mokrzecki, M. Brodnicki (red.), Gdańsk 2012, s. 17–20.

⁶ T. Hirsch, *Geschichte des Academischen Gymnasium in Danzig in ihren Hauptzügen dargestellt*, Danzig 1837, s. 60 [tłum. własne].

nawet pięć lat⁷. W uczelni powołano siedem katedr naukowych o charakterze uniwersyteckim. Do dyscyplin uprawianych w tych katedrach należały: teologia, filozofia, prawo z historią, poetyka wraz z wymową, medycyna z fizyką, języki orientalne oraz lektorat języka polskiego.

Warto naświetlić chociażby w zarysie działalność naukową i dydaktyczną gdańskich filozofów (pastorów), którzy odegrali znaczącą rolę w poszerzaniu gdańskiej przestrzeni humanistycznej. Można wyróżnić kilka okresów jej rozwoju: od recepcji „filozofii biblijnej” (1558–1602) poprzez arystotelizm niescholastyczny (1602–1651) i kartezjanizm (1651–1727) aż po dominację wolfianizmu (1727–1817). Największy wkład teoretyczny i praktyczny w rozwój filozofii religii w Gdańsku poprzez swoje nauczanie wnieśli Filip Melanchton, Erazm z Rotterdamu i Jan Sturm. Sięgnęli do zasobów renesansowej włoskiej i niderlandzkiej filozofii wychowania, uzupełnili ją własnymi rozwiązaniami i stworzyli szkoły, na których wzorowała się prawie cała Europa, a od II połowy XVI wieku – także gdańscy humaniści.

W pierwszym okresie istnienia gdańskiego gimnazjum rozwijała się filozofia biblijna. Od połowy XVI wieku wyraźny był wpływ doktryn filozoficznych, które ostro przeciwstawiały się zasadzie rozdziału i opowiadały za pełną jednością wiedzy filozoficznej i teologicznej, ujętej w jeden spójny system i opartej na filozofii wywiezionej bezpośrednio z *Pisma Świętego*. Według tego stanowiska *Biblia* zawierała gotowy materiał do zbudowania pełnego systemu filozoficznego w duchu protestanckim. W filozofii interpretowano głównie *Pięcioksiąg*, a w Gdańsku przede wszystkim listy świętego Pawła, co wyraźnie widać w pracach z zakresu filozofii religii autorstwa Henryka Mollera⁸ i Michała Retella⁹. Zadaniem filozofa było wydobyć i uporządkować materiał zaczerpniętego z *Pisma Świętego*. Filozofia starożytna w dydaktyce została zastosowana tylko jako narzędzie, dlatego od samego początku cechowała się bardzo dużym zróżnicowaniem wewnętrznym.

⁷ L. Mokrzecki, *Gdańskie Gimnazjum...*, t. 1, cyt. wyd., s. 23.

⁸ Henryk Moller (1528–1567) – studiował filozofię we Frankfurcie, Królewcu i Wittenberdze, gdzie w 1554 roku uzyskał stopień magistra. Po studiach został nauczycielem wymowy w Gimnazjum Chełmińskim, w którym napisał wiele utworów poruszających zagadnienia filozoficzne. W 1557 roku wyjechał na dwór Gustawa Wazy, na którym był historiografem i poetą, a także wychowawcą królewiczów: Jana i Karola. Na polecenie króla szwedzkiego odbył podróż naukową do Włoch, a w 1560 roku, po Joachimie Hoppem, został powołany na funkcję rektora Athenae Gedanenses. Zob. E. Praetorius, *Athenae Gedanenses*, Lipsiae 1713, s. 26 i nast.

⁹ Michał Retell (?–1576) – studiował na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, gdzie uzyskał stopień magistra. Od 1558 roku przebywał w Gdańsku, gdzie w Athenae Gedanenses wykładał wymowę i poezję. Reżyserował sztuki w teatrze szkolnym Henryka Mollera. Był też bliskim współpracownikiem rektora gdańskiej szkoły Andrzeja Franckenbergera. Należał do najznakomitszych w Polsce twórców poezji gnomicznej. Przełożył na język grecki *De civitate morum* Erazma z Rotterdamu. Uchodził za znakomitego grekystę nie tylko w Gdańsku, ale i w całych Prusach Królewskich. W 1576 roku porzucił stanowisko nauczyciela i przejął obowiązki pastora w kościele Świętego Bartłomieja. Zob. *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Z. Nowak (red.), Gdańsk 1997, s. 55–56.

Jednym z piewców filozofii religii w Athenae Gedanenses był sam rektor Henryk Moller, jeden z ostatnich wychowanków Filipa Melanchtona. Za swojej kadencji sprowadził do Gdańska wielu wybitnych humanistów poruszających w swoich dziełach zagadnienia filozoficzno-teologiczne. Z pomocą Michała Retella rektor zorganizował teatr szkolny, który wystawiał sztuki o tematyce filozoficznej i teologicznej¹⁰. Rektor Henryk Moller określenia „*philosophia euangelica*” używał za Erazmem z Rotterdamu jako synonimu pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa, nieskażonego jeszcze systemami filozoficznymi stworzonymi przez człowieka¹¹. Jego filozofia przeciwstawiała się aktualnym nadinterpretacjom chrześcijaństwa, których typowym przykładem była panująca niepodzielnie w świecie chrześcijańskim scholastyka. Ta „ludzka” filozofia wywodziła się z pogańskich, całkowicie obcych duchowi chrześcijaństwa, tradycji arystotelizmu, niefortunnie zespolonych z chrześcijańskim objawieniem; jeśli nawet nie fałszowała jego autentycznych treści, to w niewłaściwym kierunku je rozwijała¹². Henryk Moller wielokrotnie podkreślał, że filozofia biblijna, przewyższając każdą „ludzką” filozofię, zawiera w sobie to wszystko, co w każdej „ludzkiej” filozofii jest naprawdę wartościowe. Za Erazmem uważał, iż „niewielkie znaczenie miałby autorytet filozofów, jeżeli tego wszystkiego, co oni, choć innymi słowy, nie uczy Pismo Święte”¹³. Ono bowiem konstatuje identyczność pewnych poglądów antropologicznych i etycznych, które w filozofii starożytnej wyrażane są tylko za pomocą innej terminologii niż w *Písmie Świętym*, a ponadto przyjmuje za jedną z naczelných idei etyczny intelektualizm Sokratesa, prawomocny również w etyce chrześcijańskiej¹⁴.

Henryk Moller w swoich utworach starał się odpowiedzieć na skargi Erazma z Rotterdamu, wyrażone w *Paraclesis ad lectorem*, że współcześni mu chrześcijanie filozofią biblijną nie zajmują się wcale, a jeśli nawet się zajmują, to bez należytego zapału, obojętnie i z oschłością, dla innych doktryn filozoficznych żywiąc bezgraniczną gorliwość¹⁵. To właśnie współcześni mu platonicy, stoicy, cynicy, akademicy, epikurejczycy „zgłębiają pilnie nauki swoich szkół i walczą w ich obronie na śmierć i życie, ponieważ umrzeć prędzej są gotowi, niż wyrzec się patronatu swoich mistrzów”¹⁶. Rektor gdańskiego gimnazjum, uważając zestawienie nauki

¹⁰ B. Nadolski, *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, s. 95 i nast.

¹¹ *Quinque capita elementorum religionis Christianae carmine elegiaco versa a quibusdam scholasticis Culmensibus sub Henrico Mollero Hesso*, Gedani 1554.

¹² Zob. Erasmi, *Paraclesis ad lectorem*, Holborn 1516, s. 141 i nast. Zob. też tenże, *Trzy rozprawy*, J. Domański (tłum.), Warszawa 1960, s. 41 i nast.

¹³ Tenże, *Enchiridion militis Christiani*, s. 47 i nast.; pol. wyd. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, J. Domański (tłum.), L. Kołakowski (przedm.), Warszawa 1965.

¹⁴ Tenże, *Opera omnia*, Basilea 1540–1541.

¹⁵ Tenże, *Paraclesis...*, cyt. wyd., s. 140 i nast.

¹⁶ Tamże.

Chrystusa z naukami filozofów za „bezbożne szaleństwo”¹⁷, uwydatnił przede wszystkim wieloraką wyższość filozofii biblijnej nad filozofią ludzką. Sam fakt, że „Chrystus przybył ze swoją nauką po tylu szkołach wybitnych filozofów”¹⁸, świadczy o niezwykłości i wysokiej randze jego filozofii, która jest samą mądrością, nauczaniem tego, co potrzebne do zbawienia. Chrystus swoją naukę potwierdził własnym życiem, co dowodzi, że jego filozofia przewyższała nauki innych filozofów przede wszystkim swoją skutecznością¹⁹. Filozofia ta jest prosta i wszystkim dostępna.

Rektor Henryk Moller zalecał studentom Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego analizowanie i interpretowanie oryginalnego tekstu *Pisma Świętego*, a szczególnie *Ewangelii* i listów świętego Pawła. Nawoływał też do naśladowania Ojców Kościoła jako wzorów i źródeł kultury autentycznie chrześcijańskiej, nieskażonej jeszcze niewłaściwie wybranymi elementami kultury laickiej²⁰. Za Erazmem zalecał słuchaczom pogłębiać refleksję historiozoficzną. Sam bowiem system wartości, u którego podstaw leżało przekonanie, że „im starsze, tym lepsze”, dający się wyrazić na gruncie refleksji nad dziejami chrześcijaństwa za pomocą metafory rzeki, która zanieczyszcza się, w miarę jak oddala się od swego źródła, absolutyzuje się z chwilą, gdy się go przymierzy do samych początków myśli chrześcijańskiej, do owego źródła, które nie jest prapoczątkiem i ma swoją prehistorię²¹.

Henryk Moller zachęcał słuchaczy do prowadzenia życia zgodnego z tą filozofią, świadczenia wszystkim ludziom dobrych uczynków po to, aby swoim życiem ukazywać cnotę. Za Erazmem twierdził, że filozofię Chrystusa jednomyślnie przyjął cały świat, podzielony przedtem na rozmaite sekty religijne i filozoficzne²². Większość utworów H. Mollera była wezwaniem skierowanym do chrześcijan, aby szerzyli filozofię Chrystusa, poświadczając ją nieskazitelnością życia i wzajemną miłością. Dzięki tym naukom, wprowadzanym w życie przez pierwszych chrześcijan, *philosophia Christi* w krótkim czasie wpłynęła na myśl starożytnego Zachodu, ponieważ była i jest dostępna wszystkim, niezależnie od tego, czy są wykształceni, czy nie, a jej skuteczność zależy tylko od woli człowieka, od tego, czy zechce podać całość swojego życia jej działaniu, czy też nie.

Henryk Moller w swoich rozważaniach szukał odpowiedzi na następujące pytanie: skoro filozofia Chrystusa „przyszła z nieba”, o czym chrześcijanie dobrze wiedzą, to dlaczego nie okazuje się jej co najmniej takiego samego zainteresowania jak doktrynom filozofów niechrześcijańskich? Rektor gdańskiej uczelni chciał podkreślić, iż filozofia biblijna przewyższa naukę innych filozofów, dlatego zachęcał

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 141.

¹⁹ Tamże, s. 143.

²⁰ Erasmus, *Paraphrases in epistolas Pauli*, Basilea 1520.

²¹ Tenże, *Opus...*, cyt. wyd., s. 149.

²² Tenże, *Paraclesis...*, cyt. wyd., s. 140.

słuchaczy i czytelników do nieustannego jej zgłębiania i doskonalenia się w człowieczeństwie. Zdaniem H. Mollera właściwym przedmiotem filozoficznej refleksji chrześcijan powinno być misterium odrodzenia rodzaju ludzkiego, którego dokonał sam Chrystus.

Kolejnym nurtem w filozofii religii był arystotelizm niescholastyczny, reprezentowany głównie przez Bartłomieja Keckermanna (1572–1609)²³. Jego działalność w gdańskim gimnazjum była owocna i wielostronna; pełnił funkcję rektora, wykładał jako profesor filozofii, a ponadto napisał wiele podręczników, które zyskały ogromną popularność w różnych ośrodkach uniwersyteckich Niemiec i Holandii²⁴.

Bartłomiej Keckermann dokonał prawdziwego przewrotu w nauczaniu filozofii. Dominującą do tej pory w gimnazjum teologię, uważaną za najważniejszy przedmiot i obowiązkowy dla wszystkich uczniów klasy najwyższej, zastąpił filozofią. Kurs filozofii rozpoczynał się od studium metafizyki, bez której nie można odpowiednio rozumieć zagadnień teologicznych. Bartłomiej Keckermann, zachęcając do studiowania metafizyki, stwierdzał, iż nauka ta – wskutek używania wieloznacznych terminów i pomieszania z innymi naukami – popadła w wielki kryzys. Po pełnym studium z metafizyki wprowadził fakultatywne seminaria z filozofii religii.

Według niego metafizyka jest wiedzą „wyższą”, „subtelniejszą”, ale i trudniejszą²⁵. System metafizyki przedstawił w podręczniku *Scientiae metaphysicae compendiosum systema*. Metafizykę określa w nim jako naukę o bycie, czyli o rzeczy pojętej absolutnie i ogólnie. Z zakresu bytu wyłącza pojęcie Boga. Byt jest to rzecz stworzona przez Boga. Bóg jest ponad bytem. Metafizyka tak pojęta nie może zajmować się Bogiem, stąd właśnie brak w niej rozważań o teologii naturalnej. W rzeczywistości jednak spekulacje metafizyczne B. Keckermanna są zdeterminowane podstawowymi pojęciami nie tylko teologii naturalnej, ale niekiedy i prote-

²³ Bartłomiej Keckermann (1572–1609) – urodził się w Gdańsku; był pierwszym synem Gertrudy Lering i kupca Jerzego Keckermanna, który pochodził ze Starogardu Gdańskiego, a w poczet obywateli gdańskich został przyjęty 21 lipca 1571 roku. Bartłomiej pierwsze nauki pobierał w jednej z miejscowych szkół parafialnych, a potem, w latach 1587–1590, w Gdańskim Gimnazjum Akademickim. W 1590 roku udał się na studia do Wittenbergi; jeden semestr spędził w Lipsku, później przeniósł się na filozofię do Heidelbergu, gdzie w 1595 roku uzyskał tytuł magistra. Stypendium gdańskiej rady miejskiej umożliwiło mu podjęcie studiów teologicznych. W 1602 roku postanowił wrócić do Gdańska – tu powstała większość najbardziej znanych traktatów uczonego. Zob. *Słownik biograficzny Pomorza...*, cyt. wyd., t. 2, s. 377–378; E. Praetorius, *Athenae...*, cyt. wyd., s. 46 i nast.

²⁴ Cały jego system filozoficzny, poza metafizyką, omówiono w: M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do połowy XVII wieku*, Gdańsk 2012, s. 111–168; D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

²⁵ Zob. B. Keckermann, *Systema systematum ...omnia huius auctoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens: idque duobus tomis, quorum prior disciplinas instrumentales sive propaedeuticas una cum tractatibus ad eas pertinentibus complectitur. Posterior ipsam paediam philosophicam sive scientias et prudentias philosophicas ipsas convenienti ordine continet una cum adiunctis disputationibus, quibus una vel altera systematis alicuius pars et materia ab auctore fuit illustrata*, Hanoviae 1613, s. 1890.

stanckiej dogmatyki. Sam zresztą tego nie ukrywa. W wielu też miejscach, kończąc swe rozważania metafizyczne, wykazuje natychmiast ich użyteczność dla celów polemiki z antytrynitarzami. W dziele B. Keckermanna pojawiły się pewne ograniczenia, charakterystyczne dla sposobu pojmowania filozofii i jej zadań przez takiego intelektualistę jak on, którego wszechstronne wykształcenie oparte było na teologii reformacyjnej i logice końca XVI wieku. Tym bardziej jego dzieło można uznać za znaczące z punktu widzenia historii idei i kultury filozoficznej. W jego koncepcji nie brakuje punktów problematycznych i niespójności, najważniejsze jest jednak to, że niektóre jej elementy należą już do kultury, która zerwała pewne związki z teoriami klasycznymi. Metafizyka w starożytności i średniowieczu stanowiła serce filozofii lub jej najdostojniejszą część.

Scientiae metaphysicae compendiosum systema ma prostą strukturę. Pierwsza księga poświęcona jest bytowi w sensie podstawowym, czyli prostej substancji, pozostała zaś część traktuje o bycie w sensie pochodnym, czyli o przypadłościach, bytach złożonych, bytach pozornych itp. Ostatecznie traktat, który miał być pierwszym wykładem dyscyplin teoretycznych poprzedzających nauki praktyczne w programie studiów Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, wydaje się interesujący raczej ze względu na to, czego w nim zabrakło, niż na to, co w nim jest. Zresztą granic swego dzieła (które pisał przed samą śmiercią) świadomy był sam autor, dlatego pod koniec odsyła czytelników do szerzej zakrojonych prac innych metafizyków scholastycznych: Timlera, Cramera, Gocleniusza i Martiniego, by nie wspomnieć o największych autorytetach katolickiej scholastyki: Juarezie, Savonari, Soncinasie i Fonsece²⁶.

W części drugiej podręcznika zwraca uwagę na kwestię przypadłości. W jej systemie B. Keckermann odbiega od Arystotelesowego schematu dziesięciu kategorii. Przypadłości dzieli na pierwotne i pochodne od pierwotnych, pierwotne z kolei na ogólne i specjalne. Przypadłością ogólną jest jakość, ponieważ odnosi się zarówno do substancji duchowych, jak i cielesnych. Gdański filozof rozróżnia cztery jej gatunki: *habitus*, *potentia*, *naturalis*, *qualitas patibilis* i *figura*. Przypadłością specjalną jest ilość, odnosi się ona tylko do substancji cielesnych. Są jej dwa gatunki: wielkość i liczba; z wielkości można jeszcze rozróżnić długość, szerokość i głębokość. Przypadłości pochodne od pierwotnych są dwie: działanie i doznawanie. Przypadłość całą swą istotę i istnienie ma z substancji, tak że poza nią jest po prostu czystym niebytem, czyli niczym, i w oderwaniu od substancji nie da się nawet pomyśleć.

Po określeniu w rozdziale drugim problematyki metafizyki B. Keckermann przystępuje do rozważań nad „bytem podstawowym”, czyli substancją. W substancji należy rozróżnić dwie zasady: wewnętrzną i zewnętrzną. Zasadę zewnętrzną stanowi zależność substancji od pierwszej i nieskończonej istoty, tj. Boga. Substancja

²⁶ Zob. tenże, *Scientiae metaphysicae compendiosum systema*, Hanau 1609, s. 112.

jest bytem, byt zaś – czymś konkretnym i złożonym. Każda przeto substancja zależy od czegoś, co jest czymś od niej prostszym i bardziej pierwszym, a mianowicie od istoty Boga. Ta jest pierwszą ze wszystkich substancji, jest ich źródłem, tym, od czego wszystkie inne substancje są zależne. Słuszne jest więc nazywanie Boga nadsubstancją. Istotę substancji uznaje się za zasadę wspólną, dzięki której rzecz jest ogólna. Ogólność rzeczy wypływa zatem z istoty jako zasady wspólnej z innymi i nieokreślonej co do miejsca i czasu. Istnienie rzeczy jest niczym innym jak istotą zdeterminowaną do określonego czasu i miejsca. I tak jak istota tworzy pewną ogólność, tak istnienie tworzy jednostkowość. To zdeterminowanie, czyli ograniczenie istoty do pewnych okoliczności miejsca i czasu, nazywane jest zasadą jednostkowania, to znaczy przyczyną, z powodu której to, co ogólne, staje się jednostkowe. Bartłomiej Keckermann wyjaśnia to jeszcze wyraźniej: istota rzeczy, na ile jest istotą, jest czymś w sobie absolutnym, to znaczy nie może być ograniczona do żadnych okoliczności miejsca i czasu. Tak na przykład istota człowieka nie jest ani w Europie, ani w Afryce, ani wczoraj, ani dziś, lecz jest czymś wyabstrahowanym ze wszelkiego miejsca i czasu. Ponieważ do owej absolutnej istoty rzeczy dołącza się określone miejsce i czas, wtedy mamy już do czynienia nie z istotą, a z istnieniem. To przypisanie do miejsca i czasu sprawia, że owa rzecz z ogólnej staje się indywidualna. I to jest – pisze w zakończeniu dzieła – owa osławiona zasada jednostkowania.

Byt, czyli rzecz stworzona przez Boga, może być podstawowy lub drugorzędny. Ten pierwszy to substancja, ten drugi – przypadłość, byt nieegzystujący samoistnie poza substancją. Byt, czyli „rzecz”, jest rodzajem najwyższym, ponad który nie może się wznieść ani ludzka myśl, ani ludzkie słowo; jest to rodzaj najogólniejszy²⁷.

Bartłomiej Keckermann w ciągu siedmiu lat wydał znakomity wstęp do nauczania filozofii (*Praecognitorum philosophicorum*). Przerobił wykłady z logiki i rozbudował ćwiczenia teoretyczne i praktyczne z tej dziedziny nauki (*Systematis logici plenioris pars altera*). Wraz ze swoimi studentami opracował i wydał *Disputationes philosophicae*. Co najważniejsze, ułożył wstęp z zakresu filozofii praktycznej *Apparatus philosophiae practicae*, podkreślając tym samym jej ważność w początkach XVII wieku, a następnie rozbudował wykłady z etyki, polityki i ekonomii, nawiązując głównie do dzieł Arystotelesa. Według B. Keckermanna teologia jest nie tylko nauką, ale praktyczną umiejętnością, której poznanie wiedzie do działania. Teologia najściślej wiąże się z etyką. Celem tych nauk jest dobro. Etyka dąży do dobra moralnego, teologia zaś do dobra duchowego²⁸.

Z uwagi na położenie Gdańska uznał, że przydatne będą również wykłady z nauki o morzu i żeglarstwie, które wydał jako *Brevis commentatio nautica*. Te licz-

²⁷ Tenże, *Systema systematum...*, cyt. wyd., s. 1892.

²⁸ Tenże, *Systema sanctae theologiae tribus libris adornatum*, Hanoviae 1602.

ne systemy naukowe, które opracowywał i publikował, stały się podręcznikami szkolnymi, dzięki czemu słuchacze nie musieli prowadzić rozbudowanych notatek. Pełnego systemu doczekały się przedmioty z logiki, etyki, polityki, retoryki, fizyki i teologii.

Tak przedstawiały się ramy programu filozofii szkolnej, która miała być przygotowaniem do studiowania zagadnień teologicznych. Treść programu wypełniał arystotelizm, którego B. Keckermann był wyznawcą żarliwym, ale bardzo krytycznym. Arystotelizm w jego ujęciu był programowo niescholastyczny pod kilkoma względami. Po pierwsze, żaden z wielkich scholastyków nie stanowił tu wzorów obowiązujących w nauczaniu, przeciwnie – stosunek do całej scholastycznej tradycji nacechowany był rezerwą, wyraźnie niekiedy demonstrowaną. Po drugie, i ten czynnik wynikał zapewne z powyższej postawy, był to arystotelizm bardziej otwarty na nowości naukowe, nie tylko w dziedzinie przyrodoznawstwa. Dzięki temu w niedalekiej przyszłości szybciej adaptowano osiągnięcia nowożytnej filozofii. I wreszcie po trzecie, był niescholastyczny w tym jeszcze sensie, że zerwał z modelem nadal obowiązującym w filozoficznym piśmiennictwie neoscholastycznym, który sztywno ustalał sposób wykładania filozofii szkolnej.

Jeżeli chodzi o dotychczasowy podział na kwestie, to w obrębie każdej z nich obowiązywała ustalona kolejność: najpierw wstępne sformułowanie tezy, potem jej zakwestionowanie poprzez wskazanie zarzutów, dalej – obalenie zarzutów i wreszcie – dokładne uzasadnienie tezy itd. Podręczniki B. Keckermanna przybrały formę bardziej nowoczesną zarówno w układzie materiału, jak i w sposobie jego wykładu. Jego wpływ w tym zakresie był znaczący w całej Europie. Znaczenie spuścizny dydaktycznej i naukowej gdańskiego filozofa trafnie uchwycił Jan Alstedius w zbiorowej edycji jego dzieł *Systema systematum* (1613). W liście dedykacyjnym do Rady Miasta w Gdańsku napisał, że za sprawą Bartłomieja Keckermanna spłynęła na to miasto pełna chwała, że stało się ono siedliskiem nauk, prawdziwym muzeum Prus i Polski. Również dziś B. Keckermanna można uznać za jednego z najbardziej znanych uczonych filozofów w dziejach szkolnictwa gdańskiego.

W połowie XVII wieku w Gdańsku zaczęły pojawiać się pierwsze ślady kartezyjizmu²⁹. Jego zagorzałym przeciwnikiem był profesor Jan Krzysztof Rosteu-scher (1686–1795). W jakimś sensie imponowała mu niezależność i śmiałość myśli Kartezjusza, ale jednocześnie był daleki od akceptowania jego systemu. Zarówno gdański profesor, jak i jego uczniowie w swoich rozprawach wyliczali racje filozoficzne przeciwne kartezyjizmowi oraz racje odwołujące się do sądów współcze-

²⁹ T. Bieńkowski, *Znajomość kartezyjizmu w środowiskach różnowierczych Gdańska i Torunia w drugiej połowie XVII wieku*, w: *Wokół dziejów i tradycji arianizmu. Zbiór studiów*, L. Szczucki (red.), Warszawa 1971, s. 149 i nast.

snej im nauki. Ich zdaniem na szczególne potępienie zasługiwała metoda sceptycyzmu, posuwająca się aż do podania w wątpliwość istnienia Boga. Metodę tę osądzali jako nad wyraz niestosowaną i niebezpieczną dla religii. Jan Krzysztof Rosteuscher krytykował teoretycznie kartezjański sposób dochodzenia do prawdy i eliminowania błędu przez powątpiewanie. Uważał, że wątplenie o wszystkim nie jest metodą twórczą, a szukanie przyczyn rzeczy i zjawisk, zamiast wyjaśniania ich właściwości, jest działalnością nieużyteczną³⁰. W rozprawach wyjaśniających stosunek konserwatywnych teologów luteranских do badań z zakresu filozofii przyrody zarówno on, jak i jego uczniowie chwalili samego Kartezjusza za zachowywanie koniecznego umiaru w swej filozofii i nieprzekraczanie granic godności właściwej dla chrześcijańskiego filozofa. Krytykowali natomiast kontynuatorów Kartezjusza, którzy rozwijając jego poglądy, zmodyfikowali je, przekroczyli granice ciekawości filozoficznej i wkroczyli w dziedziny zastrzeżone tylko dla teologów. Ich zdaniem niedopuszczalne było na przykład badanie tajemnicy Trójcy Świętej takimi samymi metodami jak zwyczajnych zjawisk przyrodniczych. Gdański filozof twierdził, że uczniowie samego Kartezjusza zaprzeczyli jego wyraźnemu rozgraniczeniu prawd objawionych i prawd odkrytych przez człowieka. W jednej z rozpraw razem ze swoimi uczniami wychwalał Kartezjusza, nazywając go „księciem filozofów nowożytnych”, a jego oryginalnym poglądom przeciwstawiał teorie późniejszych kartezjan, którzy w dużej mierze odstąpili od filozofii swego mistrza. Następcy Kartezjusza „odważyli się bezwstydnie zrównywać prawdę filozoficzną z prawdą teologiczną”. Z rozprawy J. K. Rosteuschera wynika, że ówczesni filozofowie popełniali błędy, uzależniając się od cudzych poglądów³¹.

Pod koniec jego pracy zawodowej przedstawiciele środowisk naukowych podejmowali próby zgodnego połączenia arystotelizmu i wątków nowej, mechanicyzycznej filozofii, zwłaszcza w wersji kartezjańskiej. Jan Krzysztof Rosteuscher w swoim dziele *De syncretismo philosophico* położył nacisk na pogodzenie ze sobą elementów przeciwnych. Prowadząc dyskurs z innymi ośrodkami akademickimi, rozróżniał wyraźnie synkretyzm filozoficzny i teologiczny. Ten ostatni jest niedopuszczalny, gdyż prowadzi do mieszania ze sobą różnych poglądów religijnych. Inaczej jest natomiast z synkretyzmem w filozofii, gdzie z natury rzeczy istnieje wolność myśli, co samo przez się musi prowadzić do powstania najrozmaitszych twierdzeń, czy to rzeczywiście sobie przeciwnych, czy też wydających się takimi tylko na pierwszy rzut oka. Jego zdaniem dążność tych, którzy usiłują w filozofii pogodzić sprzeczne stanowiska, jest jak najbardziej godna polecenia. Pożyteczność takiego podejścia pokazał na przykładzie godzenia ze sobą dwóch przeciwnych koncepcji: mechaniczycznej i perypatetyckiej. Tego

³⁰ J. Ch. Rosteuscher, *De iudicio mentis recte formando*, Dantisci 1686.

³¹ Tenże, *De Indiana philosophiae praeside J. Ch. Rosteuscheri disputabit solenniter Ch. F. Crockisius*, Dantisci 1692.

rodzaju rozważania podejmowane na lekcjach logiki i retoryki miały na celu przekonanie słuchaczy, że najwłaściwszym sposobem uprawiania filozofii jest krytyczny namysł nad każdym z systemów filozoficznych i przejście z nich tych wątków, które mogą najlepiej wyjaśnić otaczający świat. Ten program uprawiania filozofii pojawił się w innych środowiskach dopiero na początku XVIII wieku.

Gdańskie Gimnazjum Akademickie należy zaliczyć do szeregu tych uczelni, które od połowy XVI wieku, starając się kształcić młodzież możliwie wszechstronnie, uwzględniały w procesie nauczania europejskie nurty filozofii współczesnej, którą starały się modernizować. Wyniki dotychczasowych badań wskazują, iż gdańska uczelnia była, zwłaszcza od końca XVI wieku, czołowym ośrodkiem filozoficznym w duchu protestanckim istniejącym na terenie Rzeczypospolitej. Gdańscy filozofowie podjęli próbę wyprowadzenia filozofii biblijnej nie tylko z *Ewangelii*, ale też z pism świętego Pawła. Z listów Pawłowych H. Moller i M. Retell wyodrębniali problemy filozoficzne związane z życiem wewnętrznym i zewnętrznym człowieka, jego godnością, duchowością i nieśmiertelnością duszy. Dzięki temu gdańscy profesorowie potrafili podkreślić i zilustrować aspekty intelektualne w życiu wyznawców chrześcijaństwa. Dorobek naukowy i dydaktyczny gdańskich profesorów w dziedzinie filozofii praktycznej w całej Europie był uważany za główne źródło arystotelizmu niescholastycznego, zapoczątkowanego przez B. Keckermanna, którego podręczniki czytano w większości europejskich uniwersytetów. Od połowy XVII wieku podejmowane były próby pogodzenia ze sobą arystotelizmu niescholastycznego z wątkami nowej, mechanistycznej filozofii, zwłaszcza w koncepcji Kartezjusza, z którym polemizował głównie J. K. Rosteu-scher.

Mariusz Brodnicki – SELECTED CONCEPTS OF PHILOSOPHY OF RELIGION IN ATHENAE GEDANENSES (XVI–XVII CENTURY)

The author wants to present a few concepts of Gdańsk philosophy, starting from the reception of „biblical philosophy”, through non-scholastic Aristotelianism, to Cartesianism created in that famous Protestant school, which focused mainly on development of philosophy and theology open to research novelties. This research is very significant from the point of view of the 2017 celebrations, to which the entire Christian family is preparing. I want to present a few Gdańsk philosophers (Protestant ministers at the same time) whose treatises, in the same way as the Gdańsk concepts of philosophy in the Protestant spirit, had a significant impact on the development of cultural heritage of Europe. Teaching in European universities was based on Gdańsk philosophical treatises.

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Znaczenie religii w filozofii społecznej Stanisława Staszica

Wstęp

Biografia oraz myśl filozoficzna Stanisława Staszica (1755–1826) doczekała się swojego miejsca i znaczenia w polskiej literaturze filozoficznej¹. Warto odnotować kilka faktów z życia polskiego uczonego², przybliżających jego sylwetkę naukową oraz zainteresowania zagadnieniem stosunku do religii. Stanisław Staszic urodził się w Pile³, w rodzinie mieszczańskiej. W 1779 roku ukończył seminarium duchowne w Poznaniu, następnie kształcił się na zachodnich uniwersytetach w Lipsku, Getyndze i Paryżu, gdzie szczególnie zaangażował się w studia nad naukami przyrodniczymi, bardzo modnym wówczas obszarem badań. Po powrocie do Rzeczypospolitej obronił doktorat w Akademii Zamojskiej. Został wychowawcą synów Andrzeja Zamojskiego, a po jego śmierci – również doradcą finansowym jego żony.

W ostatnich latach istnienia Rzeczypospolitej aktywność społeczna i naukowa S. Staszica stała się nieco mniej widoczna, by ponownie nabrać rozmachu po trzecim rozbiorze. Z ważniejszych zasług uczonego w okresie porozbiorowym można wymienić: założenie Towarzystwa Przyjaciół Nauk, któremu przewodniczył; wspieranie idei fizjokratycznych; podnoszenie poziomu rolnictwa w Polsce; badanie geologii gór Polski oraz dzielenie się pomysłami dotyczącymi rozwoju polskiego przemysłu. Stanisław Staszic był także znanym filantropem wspierającym wiele inicjatyw na rzecz biednych i niepełnosprawnych. Ponadto pełnił liczne funkcje publiczne

¹ Studia nad myślą społeczną Stanisława Staszica, zwieńczone pracą doktorską, przeprowadziła już w latach 60. Barbara Szacka; zob. B. Szacka, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.

² Fakty biograficzne podaję za: Z. Drozdowicz, *Filozofia oświecenia*, Warszawa 2006, s. 250–257; S. Janeczek, *Staszic* (hasło), w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008; cyt. za: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/staszic.pdf> [dostęp: 30 IX 2014].

³ W Pile, gdzie mieści się obecnie także Zamiejskowy Ośrodek Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, znajduje się Muzeum Stanisława Staszica. Placówka zajmuje dawny dom rodziny Stasziców; pełni regionalną rolę kulturotwórczą.

i urzędnicze w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (Kongresowym), między innymi przewodniczącego Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz członka Rady Stanu Królestwa Polskiego.

Charakterystyczna dla ludzi oświecenia była ich wszechstronność. Stanisław Staszic, oprócz dzieł o charakterze *stricte* filozoficznym, pisał również między innymi na tematy z dziedziny przyrodoznawstwa, geologii, rolnictwa, pedagogiki czy spółdzielczości. Przedmiotem tego artykułu jest jednak tylko konkretny wycinek twórczości uczonego, a mianowicie miejsce religii w jego poglądach społecznych.

Religijność Stanisława Staszica

Na podstawie wstępnych ustaleń biograficznych w zakresie religijności Stanisława Staszica można stwierdzić, że istnieją pewne ambiwalencje w jego życiorysie, na które należy zwrócić uwagę. Z religijnością tradycyjną zetknął się w okresie dorastania, wychowanie religijne odebrał od matki. Prawdopodobnie jedną z konsekwencji tego wychowania było wstąpienie S. Staszica do seminarium duchownego i przyjęcie święceń kapłańskich. Jednak wpływ ojca-wolnomysliciela i nauk pobranych na Zachodzie spowodował, iż polski filozof znacząco zmodyfikował swoje przekonania religijne, które oscylowały między deizmem, panteizmem a sentymentalizmem⁴.

Przez ostatnie dwadzieścia lat swojego życia nie nosił sutanny i nie pełnił posługi duszpasterskiej. W dziełach S. Staszica można znaleźć zarówno pozytywny stosunek do kwestii religijnych, liczne odwołania do Boga, jak i krytyczne uwagi o religii i duchowieństwie. Nic więc dziwnego, że wśród badaczy nie ma zgody co do jego rzeczywistego stosunku do religii. Przeważają opinie, iż był on zdecydowanie krytycznie nastawiony do religii jako zjawiska społecznego. Janusz Skodlarski sceptycznie zapatruje się na wiarę S. Staszica, uważając, że zniknęła ona w wyniku oddziaływania myśli francuskiego oświecenia⁵. Podobnie uważa Barbara Szacka, wskazując najbardziej krytyczne wobec religii fragmenty jego twórczości⁶. W przeszłości pojawiały się jednak głosy broniące jego religijności, jak na przykład pogląd Czesława Leśniewskiego, iż Bóg-Stwórca w myśli tego filozofa pojawia się często, a on sam nie zatracił wiary⁷. Z kolei Jan Woleński zwrócił również uwagę na to, iż „spośród wszystkich przedstawicieli polskiego oświecenia Staszic poświę-

⁴ Zob. S. Janeczek, *Staszic*, cyt. wyd.

⁵ J. Skodlarski, *Poglądy i działalność publiczna Stanisława Staszica a jego oblicze moralne*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, 2007, t. 10, nr 1, s. 86.

⁶ B. Szacka, *Stanisław Staszic*, w: *Filozofia polska*, W. Seńko (red.), Warszawa 1967, s. 168.

⁷ Cz. Leśniewski, *Stanisław Staszic, jego życie i ideologia w dobie Polski Niepodległej (1755–1795)*, Warszawa 1926.

cił religii najwięcej miejsca”⁸, a jeśli chodzi o jego wiarę uważa, że „ogólna charakterystyka poglądu Staszica na religię jest trudna. Był człowiekiem szczerze wierzącym i przez to religijnym. Niemniej jednak nie była to postawa zgodna z ortodoksją katolicką, przynajmniej w tym kształcie, w jakim ta istniała w Polsce w połowie XVIII wieku”⁹.

W swoim stanowisku badawczym staram się zachować pewien neutralizm aksjologiczny – nie oceniam wiary S. Staszica, która była jego prywatną kwestią, natomiast moim zamierzeniem jest uchwycić złożoność i niejednoznaczność jego poglądów na religię w filozofii społecznej.

Antropocentryzm i epistemiczna teodycea w myśli religijnej Stanisława Staszica

Stanisław Staszic na samym początku *Przestróg dla Polski* sformułował myśl, która aprobatywnie ujmuje istnienie Boga: „Wszystko się rusza. Wszystko się odmienia. Świat trwa. Z dzielności wszystkich części wynika całego ogółu trwałość, porządek i dobro. Więc wszystko się rusza, wszystko się odmienia, wszystko działa podług ustaw niewzruszonych. Prawem natury jest prawo Boga: Stwórca świata założył drogi, którymi wszystko biegnąć musi do zamierzenia Jego. Jakiż widok mocy i mądrości! Puść myśl w nieskończoność światów albo spojrzaj po tej ziemi na drugą nieskończoność jestestw! Najwyższy Prawodawca wymierzył każdemu stworzeniu własność, podług której swoje jestestwo utrzymuje i swoje plemię rozmnaża; wymierzył miejsce, które na tym świecie zająć musi”¹⁰. W powyższym fragmencie zwraca uwagę to, iż S. Staszic dostrzega aktywność Boga w przyrodzie i świecie, co przypomina rozumowanie Tomasza z Akwinu w jego piątym argumencie na istnienie Boga z celowości natury¹¹. Zatem S. Staszic postrzega przyrodę jako twór teleologiczny, gdzie ów *telos* świata w postaci praw natury został nadany przez Boga. Ta celowość ma dotyczyć również życia poszczególnych „jestestw”, w tym człowieka.

Wizja ta wydaje się optymistyczna – jeśli rzeczywistość jako całość ma cel, a poszczególne istnienia w świecie są sensowne. Optymizm ten charakteryzuje myśl oświeceniową, dla której systematyczny, kumulatywny postęp, zarówno w przyrodzie, jak i społeczeństwie, był stałym motywem myślowym. Stanisław Staszic podkreśla, iż wszystko zmierza ku doskonałości, a najdoskonalszym stworzeniem jest

⁸ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 228

⁹ Tamże.

¹⁰ S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2010, s. 15.

¹¹ Zob. F. Ricken, *Filozofia religii*, P. Domański (tłum.), Kęty 2007, s. 292–310.

człowiek, mający najliczniejsze związki ze światem¹². Wyrażając taki antropologiczny pogląd, autor w zasadzie zgadza się z myślą religijną wyrażoną w *Starym Testamencie* (Ps 8)¹³ czy myślą włoskiego odrodzenia, z jej antropocentrycznym humanizmem głoszonym chociażby przez Giovanniego Pica della Mirandolę (1463–1494)¹⁴.

W *Rodzie ludzkim* S. Staszic określa Boga mianem Opatrzności. Twierdzi, że Opatrzność jest świętą, powszechną mocą, która tworzy prawa natury, utrzymuje ład w świecie. Jednocześnie na kartach tego dzieła pojawiają się sformułowania o charakterze deistycznym: „Opatrzność cudu nie uczyni dla partykularnego, albowiem musiałaby unieszczyć powszechność dla uwolnienia od bólu jednego człowieka”¹⁵. Moja argumentacja jest tu oryginalna, ponieważ wiąże się ze swą „epistemiczną teodyceą”¹⁶ proponowaną przez S. Staszica. Polski uczoney uważa, że chociaż Bóg nie ingeruje bezpośrednio w świat, na przykład poprzez cuda uzdrowienia czy inne boskie interwencje w porządek naturalny, to Opatrzność zsyła inne formy uśmierzenia cierpienia człowieka. Otóż Bóg, chcąc zmniejszyć skalę doznawanego bólu egzystencjalnego (np. choroby, nieszczęścia losowe), daje człowiekowi możliwość poznania praw i ustaw natury, a tym samym przezwyciężenia, przynajmniej w części, cierpienia ludzkiego. Dzięki takiemu zgłębieniu praw natury można rozumieć na przykład postęp medycyny czy wzrost nauk pozwalających podnieść bezpieczeństwo życia ludzkiego na wyższy poziom. Ta dość ciekawa – jak sądzę – koncepcja uzasadniająca deizm bez wątpienia nie mieści się jednak w klasycznej, teistycznej koncepcji Boga, w której Stwórca jako osobowy Absolut stale ingeruje w rzeczywistość ludzką.

Historiozofia Stanisława Staszica

W *Rodzie ludzkim* polski filozof proponuje swoją koncepcję historiozoficzną, za pomocą której próbuje wyjaśnić rozwój dziejów, rolę religii oraz przeznaczenie ludzkości. Wizja ta jest dość zgodna z oświeceniowym sposobem uporządkowania historii. Stanisław Staszic sądzi, że ludzkość, chociaż powinna być zjednoczona poprzez wspólny rozum, który posiadają wszystkie jednostki, to niestety u swoich początków traci ową jedność z powodu skłonności do pogrążania się w zabobonach.

¹² S. Staszic, *Przestrogi...*, cyt. wyd., s. 16.

¹³ Mam na myśli ten fragment: „(...) Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, / i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz? // Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, / chwałą i czcią go uwieńczyłeś. / Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; / złożyłeś wszystko pod jego stopy (...);” *Księga Psalmów*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1982, s. 575.

¹⁴ Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Poznań 2004, s. 57–63.

¹⁵ S. Staszic, *Ród ludzki*, t. 1, Warszawa 1959, s. 86.

¹⁶ Określenie „epistemiczna teodycea” jest moim wyrażeniem, interpretującym Staszica filozofię Boga i Opatrzności.

Dla autora *Rodu ludzkiego* politeizm (nazywany przez niego „wszechbożnością”), który panował u początków starożytnych cywilizacji, przyczyniał się do nieracjonalnego utrwalania przesądów. Jego zdaniem tworzenie wielu mocy i bóstw, które rządzą światem, oddalało ludzkość, na tym wczesnym etapie dziejów, od rozumności i panowania nad samą sobą¹⁷. Kultury ofiarnicze pogłębiały tę skłonność ludzi do tkwienia w niewoli usankcjonowanej religijnymi prawami¹⁸. A zatem, zdaniem autora, „zabobon zwraca człowieka od podniesienia się do pierwszej przyczyny, rwie jego proste z nią związki, stawia między człowiekiem a najwyższym jestestwem czcze mary, wymyślne duchy, plecie baśnie i zbrodnie bogów (...)”¹⁹.

Historiozoficzna koncepcja Stanisława Staszica, w której politeistyczne wierzenia z ich licznymi religijnymi wyobrażeniami są barierą na drodze ku lepszemu poznaniu racjonalnego Boga-Absolutu, koresponduje z paradygmatem racjonalnej religii, którą zaproponował niezależnie i później Max Weber (1864–1920). Ten niemiecki badacz nauk społecznych wysunął ideę „odczarowania”, w myśl której ludzkość przynajmniej dwukrotnie ewoluowała na drodze ku racjonalności, porzucając dawne magiczne wierzenia. Pierwszy taki moment, zdaniem M. Webera, nastąpił wraz z ewolucją religii politeistycznych w monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo, islam), drugi zaś – wraz z rozwojem nowożytnej reformacji, a szczególnie nurtu purytańskiego kalwinizmu²⁰. Wydaje się, że historiozofia S. Staszica jest w pełni komplementarna z racjonalnością religii zaproponowaną przez M. Webera.

Zdaniem polskiego filozofa Bóg nie chce, aby ludzkość tkwiła w przesądach ograniczających postęp. Ludzie powinni czynnie rozwijać rozum, który otrzymali od Opatrzności, korzystać z umiejętności poznawania praw natury, która pozwala także przewyżczać lub ograniczać cierpienie człowieka („epistemiczna teodycea”). Słuchając głosu rozumu, ludzie mają szansę zjednoczyć siły zamiast tkwić w partykularnych i irracjonalnych podziałach wynikających między innymi z „wszechbożności” (politeizm). Bóg pragnie szczęścia człowieka i rozwoju rozumności rodzaju ludzkiego²¹. Stanisław Staszic kwestionuje religijne wyobrażenie „gniewu Bożego”, który miałby powodować część nieszczęść człowieka²². Uważa, że jedynie sam człowiek jest winny własnemu nieszczęściu i pozostawianiu w „okowach niewoli” przesądnych religii. Z punktu widzenia historii doktryn chrześcijańskich S. Staszic w tym

¹⁷ S. Staszic, *Ród...*, t. 1, cyt. wyd., s. 187.

¹⁸ Tenże, *Ród ludzki*, t. 2, Warszawa 1959, s. 116.

¹⁹ Tamże, s. 295.

²⁰ Paradygmat M. Webera w odniesieniu do religii zbadałem szczegółowo już wcześniej – zob. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014, s. 55–73.

²¹ S. Staszic, *Ród ludzki*, t. 3, Warszawa 1959, s. 5.

²² *Stary Testament* obfituje w liczne sceny gniewu Bożego (wygnanie Adama i Ewy z raju, zesłanie potopu na ludzkość, zniszczenie Sodomy i Gomory itp.).

miejscu zbliża się w swoich poglądach do myślenia neopelagiańskiego²³ – twierdzi, nieco innym językiem, że człowiek nie potrzebuje szczególnej łaski Boga do osiągnięcia stanu szczęścia. Bóg, w myśli polskiego filozofa, dał już człowiekowi główne narzędzie do uśmierzenia cierpienia, czyli rozum.

Stanisław Staszic sądzi, że chociaż ludzkość już długo tkwi w przesądach religijnych, to jednak w toku powolnej ewolucji kulturowej i cywilizacyjnej²⁴ wyłoni się stopniowo religia pierwszej przyczyny, która odwróci się od licznych wyobrażeń „wszechbożności” na rzecz wzniesienia człowieka na wyższy poziom racjonalności i poznania praw natury danych przez Boga. Ta nowa jakość religii będzie wyzwalać w człowieku jego pozytywny potencjał oraz sprzyjać postępowi ludzkości²⁵. W tym miejscu można podsumować prezentowaną historiozofię następująco: chociaż diagnoza kondycji duchowej ludzkości w przeszłości jest, zdaniem S. Staszica, pesymistyczna, to jednak kierunek jej przyszłego rozwoju zdaje się optymistyczny.

Szukając podobieństw w ramach filozofii oświecenia, nie sposób nie dostrzec, że myśl historiozoficzna ma wiele wspólnych elementów z filozofią Jeana Antoine’a Condorceta²⁶. Ten francuski filozof, podobnie jak S. Staszic, uważał, że ludzkość w toku rozwoju dziejów stopniowo wyzwala się z przesądów i kieruje w stronę rozumnej wolności. Inaczej jednak niż polski filozof, J. A. Condorcet nie przewidywał już szczególnego miejsca dla religii, także w jej „oczyszczonej”, zrationalizowanej postaci religii pierwszej przyczyny, którą zaproponował S. Staszic.

Funkcje religii w myśli Stanisława Staszica

Polski myśliciel oświecenia, odmiennie niż większość osiemnastowiecznych filozofów francuskich, proponował pewne funkcje pozytywne, jakie może pełnić religia w społeczeństwie. Na przykład w *Rodzie ludzkim* wskazuje na określone funkcje cywilizacyjne religii. Może być podstawą aksjologiczną w narodzie, która spowoduje, iż prawa ludzi oraz prawa całych narodów będą przestrzegane²⁷. W innym miejscu kwestię tę ujmuje tak: „Religia była zawsze i jest dotychczas najlepszą drogą do wykonania praw ustawą. Niechaj wolno nie będzie nazywać ją polityką; ona być objawieniem bogów powinna. Bez religii cóż jednodzierzęc,

²³ O wpływach pelagianizmu w nowożytności zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, I. Kania (tłum.), Kraków 1994.

²⁴ Zob. T. Jerzak-Gierszewska, *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995.

²⁵ S. Staszic, *Ród...*, t. 2, cyt. wyd., s. 193.

²⁶ Zob. J. Iwanicki, *Koncepcja sekularyzacji życia społecznego Jeana Antoine Condorceta*, „Przegląd Religioznawczy”, 2012, nr 1 (243), s. 51–59.

²⁷ Koncepcja praw narodów i człowieka pojawiła się już we wcześniejszej polskiej filozofii – u Pawła Włodkowica.

trzykroć sto tysięcy wojska mającego, do posłuszeństwa prawu zniewoli?”²⁸. Stanisław Staszic dostrzega zatem rolę legitymizacyjną religii, jaką pełni ona względem porządku społecznego. W jego interpretacji funkcja ta może być negatywna, jeśli jest to zabobonna religia, lub pozytywna, jeżeli jest to zracjonalizowana religia, broniąca praw ludzi i narodów²⁹.

Tak rozumiana religia, w tym drugim znaczeniu, pełniłaby funkcje więziotwórcze oraz emancypacyjne względem wolności ludzkiej (w tym aspekcie myśl Stanisława Staszica jest podobna do filozofii Jeana-Jacques’a Rousseau, który kładł duży nacisk na wolność człowieka³⁰). Likwidacja dawnych religijnych zabobonów sprzyjających despotyzmowi umożliwi, zdaniem S. Staszica, wyzwolenie nowego potencjału narodów, w tym narodu polskiego. Polski filozof stwierdza, że „najwyższa moc i wola, czyli najwyższa udzielnosc, istnieje w narodzie. Taka moc i wola jest ustawą samego Stwórcy. Przeto tylko ta władza pochodzi od Boga, którą wyrażnie sam naród udziela”³¹. Inaczej mówiąc, religia w tej myśli społecznej ułatwiłaby budowanie nowoczesnego, zreformowanego społeczeństwa, opartego na ideach rozumu i wolności.

Stanisław Staszic, dostrzegając pewne funkcje religii, zwraca również uwagę na jej rolę edukacyjną. Uważa, że religia może sprzyjać dobremu wychowaniu i oświeceniu publicznemu³². Píše: „Lecz jako w edukacji nauką najpierwszą jest nauka moralna, tak w moralnej nauce zasadą najgruntowniejszą być powinna religia. Ona nauczy człowieka, jaki związek ma z Bogiem. Ona jedna grozi każdemu, nawet od praw ludzkich mocniejszemu, że gdy ludziom chce szkodzić, opiera się woli i przedwiecznym urządzeniom Boga, za co będzie karany”³³. Z myśli tej wynika, że religia pełni istotną funkcję pedagogiczno-moralizującą, co powoduje, że większość ludzi wykształca sumienie oraz poczucie wewnętrznego lęku w sytuacjach konfliktowych, w których jeden człowiek może doznać krzywdy z rąk drugiego człowieka. Religia zatem wiązałaby się tu z zadaniem stabilizowania porządku społecznego, wdrażania przez ludzi odpowiednich zasad moralnych oraz odstraszenia wybranych jednostek przed popełnieniem zbrodniczych zamiarów. Jej funkcja jednocząca i propagująca ideały ewangeliczne pomogłaby, zdaniem filozofa, skonsolidować i zreformować naród.

²⁸ S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Warszawa 1954, s. 53.

²⁹ Na legitymizacyjną rolę religii, stabilizującą porządek społeczny, zwracali również uwagę inni filozofowie nowożytności, na przykład Thomas Hobbes; zob. J. Iwanicki, *Miejsce religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa*, w: *Společno-kulturowe konteksty racjonalności*, Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), Poznań 2012.

³⁰ Zob. J. Iwanicki, *Od religijności ewangelicznej do religijności obywatelskiej. Antynomie koncepcji religijności w filozofii Jean-Jacques’a Rousseau*, „Humaniora”, 2013, nr 4. Jean-Jacques Rousseau zaproponował, podobnie jak Stanisław Staszic, nowe formy religii – religię obywatela.

³¹ S. Staszic, *Prawo natury, czyli o związkach naturalnych*, w: Z. Libera, *Oświecenie*, Warszawa 1974, s. 357.

³² S. Staszic, *Pisma i wypowiedzi pedagogiczne*, Wrocław 1956, s. 254.

³³ Tenże, *Utwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, Wrocław 1952, s. 22.

Chociaż S. Staszic dostrzega różne pozytywne cechy religii, to w jego pismach można znaleźć wiele słów krytycznych na jej temat. Oprócz zarysowanego wcześniej problemu przesądów o charakterze religijnym, filozof krytykuje także formalizm religijny oraz nadmierny rytualizm. W jednym z pism, odwołując się do historii rzymskiej, pisze: „Opimius, senator rzymski, nadzwyczajnie okrutny i zarazem bardzo był religijny i nabożny. On w sprawie Grakchów [bracia, którzy w Rzymie pełnili w II wieku p.n.e. funkcje trybunów ludowych – *dop. J. I.*] więcej nad trzy tysiące osób srogo zamordował (...). Opimius był powszechnie w Rzymie miany za wzór świętobliwości. On wiele uposażył kościołów. Człek ten bezecny po spełnieniu ostatniej zbrodni wszedł do kościoła Jowisza, obmył się wodą lustralną i czynił głośno ślub, iż zbuduje kościół bogu dobroci, bogu zgody!”³⁴. Stanisław Staszic, powołując się na ten historyczny przykład Opimiusa, senatora rzymskiego, krytykuje zbrodniczość jego rządów i zewnętrzną religijność, wyrażającą się szacunkiem dla kultu religijnego i ówczesnych kościołów. Zdaniem polskiego myśliciela taki rodzaj religijności to przejaw obłudy, a nie prawdziwa religijność. Skądinąd ten element wywodów S. Staszica jest kwestią dyskusyjną; Rzymianie mieli skłonności do rytualizmu religijnego przy jednoczesnym oddzielaniu spraw obrządku religijnego od spraw obyczajowości³⁵. „Podwójne” zachowanie Opimiusa, choć być może naganne z późniejszej perspektywy chrześcijańskiej, nie musiało być odbierane w jego czasach jako obłudne. W myśli nowożytnej pojawiali się zresztą filozofowie, tacy jak na przykład Niccolò Machiavelli, którzy bronili religijności w rozumieniu antyczno-rzymskim, a krytykowali religijność chrześcijańską³⁶.

Koncepcja sekularyzacji w Rzeczypospolitej

Prawdopodobnie do najbardziej znanych tez Stanisława Staszica dotyczących religii należą jego liczne uwagi o charakterze sekularyzacyjnym. Polski filozof, pomimo iż sam był formalnie duchownym, odnosił się bardzo krytycznie do stanu duchownego. W *Przestrobach dla Polski* pisze: „Gdy te obowiązki [patriotyczne] obywatela Polaka popiera jeszcze święta religia, gdy z polityką łączy się moralność i dla utwierdzenia moich pragnień ma opowiedzieć obowiązki człowieka wzglę-

³⁴ Tenże, *Ród...*, t. 3, cyt. wyd., s. 221–222.

³⁵ Zob. P. Lampkowska, *Defixio jako przykład szczególnej postawy Rzymian wobec bogów i bóstw*, „Humaniora”, 2013, nr 4 (4), s. 59–68.

³⁶ Niccolò Machiavelli użył tu jeszcze innego argumentu: religijność chrześcijańska nie sprzyja rozwojowi cnót militarnych potrzebnych dla przetrwania narodu. Wyżej cenił pod tym względem religijność pogańską (antycypując tym samym również filozofię Fryderyka Nietzschego). Zob. J. Iwanicki, *Religia i świeckość jako obszary badawcze w pismach Niccolò Machiavellego*, „Człowiek i Społeczeństwo”, 2012, nr 34, s. 271–286.

dem człowieka – obracam głos mój do ciebie, przezacne duchowieństwo! Ty jesteś tłumaczem tych praw [mowa tu przede wszystkim o ewangelicznych zasadach miłości – *dop. J. I.*], które Bóg każdemu człowiekowi oddał, które mają człowieka zbliżyć do człowieka – nie czynić go uciemiężeniem ludzi, albo nieprzyjacielem plemienia ludzkiego (...). W ogłaszaniu tej prawdy nic was fałszywymi czynić nie powinno, ani bogactwa, ani godności, ani śmierć sama. Mówcież więc do Polaków, że ten nie jest chrześcijaninem, że ten nie żyje podług nauki Zbawiciela swojego, kto z jakiegokolwiek przyczyny zaprzecza drugiemu człowiekowi (...). Jeżeli nauczacie inaczej, nie uczniami Chrystusa, ale zdrajcami rodzaju ludzkiego jesteście”³⁷. A zatem S. Staszic krytykuje ówczesny stan duchowieństwa z pozycji ewangelicznych. Zarzuca duchownym, iż nie przestrzegają dostatecznie zasad miłości wynikających z Ewangelii oraz że ulegają skłonnościom niegodnym przedstawicieli Chrystusa.

Propozycje sekularyzacyjne, które przedstawia S. Staszic, są dość kategoryczne. Polski filozof uważa, że należałoby zlikwidować znaczną część klasztorów, opactw oraz innych dóbr duchownych pozostających we własności Kościoła. Sądzi, iż działalność znacznej części duchownych, a w szczególności zakonników, jest niepotrzebna i bezużyteczna dla kraju. Pojawia się tu myśl, aby zysk z likwidacji tych dóbr przeznaczyć na wzmocnienie wojska potrzebnego do obrony narodu³⁸. Co więcej, uważa, że należy przekształcić rolę plebana w polskim społeczeństwie. Według niego pleban powinien pełnić funkcję zbliżoną do urzędnika krajowego, a co za tym idzie – pobierać pensję od świeckich władz Rzeczypospolitej. Stanisław Staszic bowiem dostrzega, iż dola proboszczów, szczególnie na biednej prowincji, nie jest łatwa, a istnieje na tę profesję zapotrzebowanie społeczne, zwłaszcza wśród rolników i rzemieślników. Autor *Przestroóg dla Polski* opowiada się także za pozostawieniem biskupstw w ich dotychczasowej formie organizacyjnej³⁹. Sekularyzacja, jaką proponuje myśliciel, w wymiarze materialnym jest zbliżona do modelu francuskiego w porewolucyjnej Francji⁴⁰.

Dystans do duchowieństwa oraz idee sekularne S. Staszica wynikały z przekonania, iż Kościół katolicki w osiemnastowiecznej Polsce nie sprzyja odnowie narodu i koniecznej modernizacji w duchu oświecenia. Filozof sądzi, że religia katolicka w dotychczasowej postaci jest religią bliższą zabobonowi niż oczekiwanej przez niego zracjonalizowanej religii pierwszej przyczyny. W jego opinii religia katolicka jest „pobłaźcielką niewolstwa” i zamiast czuwać nad prawami ludzi oraz narodów, a także wzmacniać moralność narodu doprowadza do pewnych form poddaństwa⁴¹. Przejawem poddaństwa jest między innymi uleganie wpływowi

³⁷ S. Staszic, *Przestrogi...*, cyt. wyd., s. 230 [pisownia zgodna z oryginałem].

³⁸ Tamże, s. 130.

³⁹ S. Staszic, *Uwagi nad życiem...*, cyt. wyd., s. 84.

⁴⁰ Zob. L. Mezzadri, *Rewolucja francuska a Kościół*, Kraków 2007.

⁴¹ S. Staszic, *Ród...*, t. 3, cyt. wyd., s. 289.

Stolicy Apostolskiej na sytuację wewnętrzną Rzeczypospolitej czy mocarstw katolickich na politykę polską.

Świeckie koncepcje S. Staszica dotyczące religii obejmują także edukację. W jego pismach pojawia się myśl, iż należy ograniczyć rolę teologii w dotychczasowej edukacji, a nauczanie jej pozostawić wyłącznie w seminariach. Filozof, opowiadając się za tradycjami empiryczno-nowożytnymi, sądzi także, że w nauczaniu szkolnym nie jest konieczna metafizyka, gdyż człowiek dochodzi do poznania przede wszystkim drogą zmysłów⁴². Według niego należy ograniczyć rolę edukacji klasycznej, gdyż język łaciński jest niepotrzebny w polskim nauczaniu. Pożyteczne za to są przedmioty ścisłe, a z humanistyki – historia narodowa, język polski i edukacja obywatelska (nauka moralna)⁴³. Ponadto ważne jest, zdaniem polskiego myśliciela, aby nadzór nad edukacją przekazać władzy świeckiej i zlikwidować lub ograniczyć wpływy Kościoła w tym zakresie.

Propozycje S. Staszica obejmowały więc przede wszystkim dwa wymiary sekularyzacji: materialną (kasata większości majątków kościelnych na rzecz państwa) oraz instytucjonalną (likwidacja wpływu Kościoła w szkołach). Wydaje się, że mimo wszystko nie chciał rezygnować z religii w wymiarze indywidualnym – jednostki miały nadal w zachowaniu międzyludzkim odwoływać się do Boga i zasad ewangelicznych. Świeckie koncepcje S. Staszica nie obejmowały raczej aspektu kulturowego – w pismach autora nie pojawia się myśl, aby tworzyć na przykład sztukę czy literaturę bez elementów religijnych, chociaż często jest mowa o tym, że nauka powinna być wolna od wpływów religii⁴⁴.

Konkluzje

W filozofii społecznej Stanisława Staszica kwestia religii i jej roli w życiu publicznym pojawia się często. Jego stanowisko wobec religii jest złożone. W wielu miejscach bez wątpienia jest krytyczny w stosunku do Kościoła katolickiego w Polsce. Proponuje na przykład przeprowadzić szeroką sekularyzację materialną i instytucjonalną, która mogłaby budzić kontrowersje i we współczesnym społeczeństwie polskim. Należy zwrócić uwagę, że w późniejszym okresie, porozbiorowym, w różnych momentach dziejów Polski wiele z koncepcji S. Staszica zrealizowano (np. reformy edukacji w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim, sekularyzacja w zaborze pruskim).

⁴² Tenże, *Pisma i wypowiedzi...*, cyt. wyd., s. 17.

⁴³ B. Pleśniarski, *Zarys historii laicyzacji oświaty i wychowania w Polsce*, Warszawa 1961, s. 68–69.

⁴⁴ Cztery znaczenia pojęcia sekularyzacji (materialne, indywidualne, instytucjonalne i kulturowe) przedstawiłem szerzej w swojej książce – zob. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne...*, cyt. wyd.

Wpływ myśli oświecenia na refleksję S. Staszica widoczny jest w różnym zakresie. Pod tym względem myśl autora *Rodu ludzkiego* jawi się jako eklektyczna i nieco wtórna wobec filozofii zachodniej. Inspiracje koncepcjami filozofów europejskich można wskazać w wielu propozycjach S. Staszica, takich jak: idea wolności i praw narodu (J.-J. Rousseau), odrzucenie metafizyki (D. Hume), przebudzenie rozumu (I. Kant), postęp w historii i laicyzacja oświaty (J. A. Condorcet). Jego myśl charakteryzuje jednak pewien konserwatywny umiar, specyficzny dla polskiego oświecenia. Choć krytykuje Kościół katolicki, to ostatecznie stwierdza, że „zasada religijna” jest niezbędna w kształtowaniu narodu polskiego, i nie odrzuca dotychczasowego dziedzictwa i tradycji religijnej w całości. Stanisław Staszic w niektórych miejscach podkreśla, iż pozostaje wierny chrześcijaństwu: „Bóg tu widzi czystość myśli, że nie piszę tego [krytyki duchowieństwa – *dop. J. I.*] z jakowejś niechęci ku temu świątobliwemu stanowi. Ale tak mi sądzić i mojemu krajowi radzić każe rozum, miłość narodu”⁴⁵. Nie można zatem sytuować filozofii S. Staszica w obszarze typowej filozofii świeckiej, o proveniencji ateistycznej, walczącej o całkowitą likwidację wpływów religii w kulturze i społeczeństwie. Można natomiast z mocną argumentacją uzasadnić jego deizm, który również jest reprezentatywny dla oświecenia europejskiego⁴⁶.

Jeśli wskazać jakąś jedną podsumowującą myśl, która w najlepszy sposób ujmuje filozofię S. Staszica, to jest to teza, iż Opatrzność sprzyja ludzkości w jej dążeniu do odzyskania własnej mocy. Bóg bowiem, zdaniem filozofa, pragnie, aby człowiek przestał tkwić w ograniczeniach przesądów i umiał samodzielnie poszerzyć obszar swojej rozumowej wolności. Tę oryginalną propozycję nazwałem wcześniej „epistemiczną teodyceą”, tj. próbą przewyciężenia cierpienia w świecie poprzez postęp naukowy.

Juliusz Iwanicki – THE MEANING OF RELIGION IN SOCIAL PHILOSOPHY OF STANISŁAW STASZIC

The article analyzed philosophical views of Staszic in relation to religion. The first part shows the silhouette of a scientific author and his anthropocentric proposals with the proposal of „epistemic theodicy”. The second part presents the philosophy of history and the functions of the religion. In the last sections, article analyzed the concept of secularization of Staszic and the place of religion in the Polish society of that time.

⁴⁵ S. Staszic, *Przestrogi...*, cyt. wyd., s. 130.

⁴⁶ Zob. Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986.

KRZYSZTOF WOJTASIK
Uniwersytet Jagielloński

Otto Rahn i poszukiwania świętego Graala

Otto Rahn urodził się 18 lutego 1904 roku w niemieckim Michelstadt (w powiecie Odenwald w Hesji), zmarł zaś prawdopodobnie 13 marca 1939 roku. Przyпуска się, że popełnił samobójstwo w czasie samotnej górskiej wędrówki na śniegach lodowca Wilden Kaiser w austriackim Tyrolu, niedaleko wioski Söll koło miasta Kufstein; został pochowany dopiero w 1940 roku w Darmstadt. W 1928 roku O. Rahn ukończył studia z filologii romańskiej¹, w czasie których po raz pierwszy zainteresował się średniowiecznymi legendami i europejskim ezoteryzmem oraz motywem świętego Graala, a to pod wpływem historyka i okultysty Antonina Gadala (1877–1962). W kolejnych latach odbył podróże do południowej Francji, Katalonii, Włoch i Szwajcarii. W 1930 roku przebywał w Paryżu, gdzie miał okazję jeszcze pogłębić swoje zainteresowania. W następnym roku, przebywając we francuskiej Prowansji, nawiązał kontakt z sektą Polaires (Polarników). Jej członkowie wierzyli w wyższość duchową rasy germańskiej oraz w istnienie zatopionej wyspy lub kontynentu Thule jako jej prawdziwej, duchowej ojczyzny².

¹ Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology. The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935*, London 1985, s. 266; wyd. pol. *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kultury aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską. Ariozofowie z Austrii i Niemiec 1890–1935*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 2001. Jednakże Christopher Jones, tłumacz na język angielski obu książek Ottona Rahna, w przedmowie do przetłumaczonego przez siebie wydania *Kreuzzug gegen den Gral. Die Tragödie des Katharismus* (Krucjata przeciwko Graalowi. Tragedia kataryzmu) stwierdza, iż tamten ukończył studia w 1924 roku; zob. O. Rahn, *Kreuzzug gegen den Gral. Die Tragödie des Katharismus*, Freiburg im Breisgau 1933, s. ii; wyd. ang. *Crusade Against The Grail. The Struggle Between the Cathars, the Templars, and the Church of Rome*, Rochester 2006 – dostępne na stronie: <http://ia700509.us.archive.org/23/items/CrusadeAgainstTheGrail/CrusadeAgainstTheGrail-OttoRahn.pdf> [dostęp: 19 II 2013]. Wszystkich tłumaczeń z angielskich wydań książek dokonał autor niniejszego artykułu.

² Zob. R. Sala Rose, *Diccionario critico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona 2003, s. 330; wyd. pol. *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Z. Jakubowska, A. Rurarz (tłum.), Warszawa 2006. Dokładna treść wierzeń Polaires jest jednak nie do końca jasna. Na przykład Joscelyn Goodwin określa owo stowarzyszenie jako łagodne i niegroźne (*gentle and harmless*), uprawdopodobniając tym samym wersję, iż Polarnicy nie byli sektą rasistowską; J. Godwin, *Arktos. The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival*, Kempton 1996, s. 91.

Obecność O. Rahna budziła niepokój władz francuskich, dlatego odmówiły mu przedłużenia wizy, podejrzewając o szpiegostwo na rzecz Niemiec. Po powrocie do ojczyzny, w 1933 roku opublikował swoją pierwszą znaczącą pracę *Kreuzzug gegen den Gral. Die Tragödie des Katharismus* (Krucjata przeciwko Graalowi. Tragedia kataryzmu), która zdobyła czytelników zarówno w Niemczech, jak i w pewnych kręgach europejskich. Mówiąc w skrócie, O. Rahn widział średniowiecznych heretyków katarskich jako właściwych nosicieli lucyferiańskiej „religii Graala”, której ślady miały zachować się w twórczości trubadurów, legendach arturiańskich oraz cyklu graalowym Wolframa von Eschenbacha (ok. 1170–1220). Jak możemy przeczytać u Rosy Sala Rose, jako frankofil i homoseksualista miał problemy w niespokojnym okresie następującym po „nocy długich noży”. W tym czasie domniemany homoseksualizm niektórych członków Oddziałów Szturmowych NSDAP (SA), formacji dowodzonej przez Ernsta Röhma, stał się jednym z pretekstów do wyeliminowania tej grupy z gry politycznej. Otto Rahn wyszedł z opresji bez szwanku dzięki wstawiennictwu Karla Marii Wiliguta, czyli jednego z zaufanych doradców Heinricha Himmlera. Ten pierwszy bowiem znał już wtedy poglądy wyrażone przez O. Rahna w *Kreuzzug gegen den Gral* i najwyraźniej uznał, iż jej autor mógłby być przydatny dla sprawy nazizmu. W konsekwencji O. Rahn objął stanowisko archeologa w departamencie Wiliguta w maju 1935, jak chce Nicholas Goodrick-Clarke, lub jeszcze w roku poprzednim, jak czytamy w przedmowie Christophera Jonesa, tłumacza drugiego jego dzieła *Luzifers Hofgesind. Eine Reise zu Europas guten Geistern*³ (Dwór Lucyfera. Podróż do dobrych duchów Europy). Formalne wstąpienie O. Rahna w szeregi Oddziałów Ochronnych NSDAP (SS) nastąpiło w marcu lub kwietniu 1936 roku⁴.

Jeszcze w tym samym roku wyruszył z polecenia Himmlera na wyprawę, której trasa prowadziła od północnych Włoch przez krainy Renu aż na Islandię. Dziennikowe zapisy z tej podróży stanowią treść jego książki *Luzifers Hofgesind*, opublikowanej w 1937 roku w Lipsku. Pod koniec tegoż roku O. Rahn rozpoczął czteromiesięczną służbę w dywizji SS Totenkopf-Oberbayern, z którą przebywał w obozie koncentracyjnym w Dachau⁵ (być może była to kara za jakąś różnicę zdań z Himmlerem⁶). Po zwolnieniu ze służby poświęcił się pracy badawczej. Wydarzenia następnego roku przyczyniły się do zakończenia zarówno jego związków z SS, jak i samego życia młodego poszukiwacza. Mogły na to mieć wpływ

³ O. Rahn, *Luzifers Hofgesind. Eine Reise zu Europas guten Geistern*, Leipzig 1937, s. viii; wyd. ang. *Lucifer's Court. A Heretic's Journey in Search of the Light Bringers*, Rochester 2008.

⁴ Według Nicholasa Goodricka-Clarke'a był to marzec, natomiast zdaniem Stephena Flowersa i Michaela Moynihana – kwiecień; zob. S. E. Flowers, M. Moynihan, *The Secret King. The Myth and Reality of Nazi Occultism*, Port Townsend 2007, s. 57.

⁵ Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Occult...*, cyt. wyd., s. 266.

⁶ Zob. O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. xiii.

wątki obyczajowe i polityczne oraz generalne rozczarowanie jego dotychczasowych dobroczyńców wynikami prowadzonych przez niego badań.

We wstępie Christophera Jonesa do *Luzifers Hofgesind* znajdujemy nieco informacji o tym, jak doszło do nawiązania współpracy przez Ottona Rahna z urzędem Himmlera i jak zastąpiła ją wkrótce wzajemna nieufność. Jego przyjaciel Paul Alexis Ladame (1909–2000), którego rodzina zresztą miała katarskich przodków i który jako speleolog towarzyszył mu w pirenejskich ekspedycjach (czasem też brał w nich udział wspomniany już historyk i okultysta Antonin Gadal), wspominał, że Otto Rahn w czasie, gdy przebywał akurat w Paryżu, próbując bez powodzenia znaleźć wydawcę francuskiego tłumaczenia *Kreuzzug gegen den Gral*, otrzymał anonimowy telegram z Niemiec, którego nadawca zobowiązywał się do wypłacania Rahnowi tysiąca marek miesięcznie, jeśli ten napisze kolejną część pracy na temat Graala. Niedługo po tym nadeszła pierwsza transza z zaproszeniem na spotkanie z Reichsführerem w Berlinie. Jak wspominał Ladame, gdy jakiś czas później spotkał Rahna w mundurze SS przypadkiem na ulicy, miał on bronić się słowami: „Co miałem zrobić? Odmówić mu?”⁷.

Można powiedzieć, że historia Ottona Rahna stanowi dosyć smutny przykład pechowego politycznego oportunizmu, który ostatecznie doprowadził do jego tragicznej śmierci, gdy okazało się, że nie jest on w stanie spełnić oczekiwań mocodawców. Ten niemiecki historyk snuł także swą własną duchową fantazję o odnowieniu kultury i religii katarskiej mocą Graala w łonie przyszłego organizmu łączącego Francję i Niemcy, toteż faktyczna polityka będącej u władzy partii hitlerowskiej mogła go zniechęcać (tym bardziej że prawdopodobnie w nim również płynęło trochę krwi żydowskiej⁸). Wystarczy porównać jego dwie książki, by zobaczyć, że treści, które można określić jako religijno-rasowe w zasadzie nie występują w *Kreuzzug gegen den Gral*, pojawiają się za to w *Luzifers Hofgesind*, napisanej przez niego w okresie, gdy formalnie już był podwładnym Himmlera. Chociaż rzeczywistość w jego drugiej książce można znaleźć tego rodzaju wątki, to jednak nie wiadomo, na ile są one jego własnym głosem. Jako przykład podajmy zapis z Mediolanu, gdzie Rahn zatrzymuje się w drodze na północ i notuje swoje przemyślenia na temat historii tych ziem. Opisawszy kilka zdarzeń z życia świętego Augustyna (czyli jednej z postaci historycznych nienależących do „dworu Lucyfera”), który przez pewien czas pracował w Mediolanie jako nauczyciel retoryki (autor wcześniej zaznaczył jego semickie pochodzenie po ojcu⁹), Rahn dodaje: „Gdy w 430 roku król Wandalów Geizeryk oblegał Hippo Regius, którego Augustyn był biskupem, ten

⁷ Według niektórych opracowań na temat O. Rahna zdanie to brzmiało jeszcze dosadniej: „Człowiek musi przecież jeść. Co miałem zrobić? Odmówić mu?”; P. Levenda, *Unholy Alliance. A History of Nazi Involvement with the Occult*, New York 2007, s. 213.

⁸ Zob. O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. viii.

⁹ Święty Augustyn jako w części Berber powinien być raczej opisany za pomocą używanego wtedy jeszcze terminu „Semito-Chamita”.

ostatni schodził już z tego świata. W ostatecznym rozrachunku jednak to właśnie umierający biskup i beatyfikowany później Ojciec Kościoła zatriumfował nad teutońskim wojownikiem, bo od tamtych dni każdy papież, kapłan i cesarz świętego Cesarstwa Rzymskiego oraz narodu Niemiec, a ponad nimi wszystkimi Karol Wielki, używali jego największego dzieła, czyli Civitas Dei, jako potężnego młota w połączeniu z Biblią, by wykuć nową Europę. Niemalże im się udało. Pomimo wszystko jest moją nadzieją, że pewnego dnia kontynent europejski będzie wolny od żydowskiej mitologii”¹⁰.

Paul Ladame, widząc kilka lat później ów paragraf, stwierdził, że Otto Rahn nigdy czegoś takiego by nie napisał, i uznał, że jest to jeden z dowodów na to, że naziści zmodyfikowali treść ostatecznej wersji rękopisu książki, kiedy Otto nie mógł już nic w tej sprawie zrobić. Także według Christophera Jonesa zdanie to nie pojawia się w oryginalnym rękopisie, a za jego umieszczenie był odpowiedzialny redaktor książki Rahna – Albrecht von Haller. Cztery lata po śmierci Rahna (choć Ladame uważał, iż jego przyjaciel nie żył już w 1937 roku¹¹) Himmler zamówił specjalne wydanie w liczbie pięciu tysięcy kopii i rzekomo sam nieco pozmieniał pierwotny tekst, jednakże cały ten nakład został zniszczony w czasie bombardowań¹².

Zanim przejdziemy do omówienia ideologicznej treści *Luzifers Hofgesind*, musimy przypomnieć samą legendę Graala i powiedzieć o jej recepcji w kulturze wysokiej Europy i Niemiec. Pierwsza wzmianka na temat kielicha o magicznej mocy pojawia się w ostatnim, niedokończonym utworze Francuza Chrétiena de Troyes (ok. 1135 – ok. 1183) pod tytułem *Perceval z Walii czyli Opowieść o Graalu*. Uważa się, iż motyw magicznego kielicha pochodzi z dawniejszej warstwy legend celtyckich, w których znajdujemy owo naczynie często skojarzone z żywiołami ognia i wody, także z krainą umarłych (Seid) czy śmiercią i odrodzeniem w ogóle, jak w przypadku kotła należącego do herosa Brana, do którego po bitwie wrzucano trupy wojowników, by wrócić im życie. W wersji przedstawionej przez Francuza mowa jest o szczerozłotym naczyniu, użytym do podania komunii staremu królowi, dziadkowi wujecznemu dzielnego rycerza Percewala. Z czasem coraz bardziej legenda Chrétiena de Troyes zaczynała się stapiać z wariantem schrystianizowanym, jaki zaproponował chociażby Robert de Boron (z przełomu XII i XIII wieku), autor książki *Historia Graala czyli Józef z Arymatei*. Tutaj magiczne naczynie zostaje zidentyfikowane jako kielich, z którego Jezus napił się wina w czasie Ostatniej Wieczerzy i – jak mówi apokryficzna legenda – do którego przy ukrzyżowaniu Józef z Arymatei miał zebrać krew z jego boku. Kolejnego przekształcenia motywu dokonał na terenie Niemiec Wolfram von Eschenbach. Dla niego Graal nie był już

¹⁰ O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. 88.

¹¹ Zob. P. Levenda, *Unholy Alliance...*, cyt. wyd., s. 220.

¹² Zob. O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. ix.

wcale naczyniem, ale spadłym z nieba kamieniem o niezwykłych właściwościach. Sądzi się, iż owo przesunięcie koncepcyjne nastąpiło pod wpływem błędnej adaptacji pierwotnego tekstu Chrétiena de Troyes. W jednym z anonimowych wierszy ze zbioru *Rywalizacja pieśniarzy z Wartburga* (1260–1270) główny motyw został poddany jeszcze głębszej zmianie: ów tajemniczy kamień to odłamek z korony Lucyfera, odłupany mieczem Michała Archanioła.

Graal, zwany od pewnego momentu zwyczajowo „świętym”, w czasach nowożytnych zajął ważne miejsce w wielu nurtach europejskiej tradycji okultystycznej, stając się także rekwizytem artystycznym u Ryszarda Wagnera, który w operach *Lohengrin* (1850) i *Parsifal* (1882) spopularyzował symbolikę tego tajemniczego przedmiotu. W dwudziestoleciu międzywojennym sam Juliusz Evola (który zresztą korespondował przez jakiś czas z Ottonem Rahnem, o czym wspomina w eseju *Hitler i tajne stowarzyszenia*¹³) podjął ów temat w *Tajemnicy Graala* z 1937 roku, poczynając od omówienia motywu świętego kielicha u starożytnych Celtów i dochodząc aż do gibelinów. Wcześniej jeszcze, w początkach XX wieku, w Niemczech Jörg Lanz von Liebenfels (1874–1954) opisywał sekret Graala jako aryjsko-chrześcijańską krew i duszę, kraj zaś, który da owemu „kielichowi” schronienie, zrównywał z przyszłym rasowym rajem. Podobnie pisarze neoromantyczni tworzący w latach 1900–1914, tacy jak Erwin Kolbenheyer (1878–1965) i Friedrich Lienhard (1865–1929), którzy później wspierali nazizm, opiewali rycerską czystość i cnotę – wartości potrzebne do dostąpienia spotkania ze świętym kielichem¹⁴.

Rosa Sala Rose wskazuje, iż dwoistość rozumienia Graala – raz jako naczynia z drogocenną krwią, a raz jako klejnotu należącego do Pana Jutrzenki – pociągała za sobą dwie równoległe optyki w obrębie ezoterycznym doktryny nazistowskiej. Otto Rahn, jak już mówiliśmy, opowiadał się za drugą z nich, jednak bardziej rozpowszechnione w wysokich kręgach Trzeciej Rzeszy było postrzeganie kielicha jako symbolu rasy aryjskiej, w której żyłach płynie krew naznaczona boskością, i tę interpretację przyjmował prawdopodobnie sam Adolf Hitler pod wpływem dzieł Ryszarda Wagnera, który to wpływ jest powszechnie znany¹⁵. Ta druga wersja pozwalała nazistom na przywłaszczenie sobie i transformację aspektów chrześcijańskiego kompleksu symbolicznego Eucharystii. Według badaczki sam Adolf Hitler

¹³ Zob. J. Evola, *Hitler e le società segrete*, w: tegoż, *I testi de II Conciliatore*, Milano 1971, s. 30; tłum. ang. *Hitler and Secret Societies*, <http://www.amerika.org/texts/hitler-and-the-secret-societies-julius-evola/> [dostęp: 19 II 2013]. W bibliografii, którą O. Rahn zamieścił na końcu *Luzifers Hofgesind*, znajduje się także niemieckie tłumaczenie *Rivolta contro il mondo moderno*, czyli głównego dzieła J. Evoli.

¹⁴ Zob. R. Sala Rose, *Dizionario...*, cyt. wyd., s. 93–96.

¹⁵ Według Augusta Kubizka, przyjaciela Hitlera z lat młodości spędzonych w Linzu, szczególnie wrażenie miała wywrzeć na nim opera *Rienzi*, oparta na powieści historycznej George'a Bulwera-Lyttona (1803–1873). Była to opowieść o trybunie ludowym Rzymu, Coli di Rienzim (1313–1354), który chciał doprowadzić do zjednoczenia Włoch. Jak wspomina A. Kubizka, jego ówczesny przyjaciel wpadł niemal w trans po obejrzeniu dzieła i wtedy po raz pierwszy wyraził zamiar zostania politykiem, mimo że wcześniej nie przejawiał żywszego zainteresowania tą dziedziną; tamże, s. 211.

nigdy nie zdołał całkowicie uwolnić się od wspomnień katolickiej liturgii i zakorzenionych w niej pojęć Światła, Krwi i Czystości.

Jak wiemy, w dziewiętnastowiecznym nacjonalizmie niemieckim (co nazizm w pewnym stopniu przejął w schedzie po nim), rozwijał się prąd dążący do zachowania niektórych elementów chrześcijaństwa, wypranych jednak z tego, co postrzegano jako niebezpieczne naleciałości judaistyczne oraz przejawy „niewolniczej” moralności. Już Johann Gottlieb Fichte (1862–1814) oznajmiał, że Jezus Chrystus był Germaninem, a wątek ten został podjęty przez jednego z nacjonalistycznych „proroków” tamtego czasu – Paula de Lagardego (1827–1891), dla którego geniusz Jezusa objawiał się właśnie w dążeniu do oderwania się od dziedzictwa judaizmu¹⁶. Również ideowy prekursor nazizmu Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) wiele energii poświęcił na udowadnianie w *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (Podstawy dziewiętnastego wieku), w swoim *opus magnum*, że Jezus nie mógł być Żydem, pochodził raczej z jednej ze społeczności indoeuropejskich, które rzekomo zamieszkiwały wtedy Palestynę. Teoria ta (z Jezusem jako Celtem, Rzymianinem, Grekiem lub Germaninem) stała się z czasem obowiązująca wśród tych nacjonalistów, którzy pragnęli zachować w jakiejś formie wierzenia chrześcijańskie, dostosowane jednak do wyznawanego światopoglądu politycznego.

Interpretacja O. Rahna nie czerpała już z judeochrześcijańskiej gleby religijnej, ale dokonywała inwersji znaczeń, gdzie wszystko to, co historycznie zwalczane przez Kościół w czasie antykatarskich krucjat, zostało uznane za prawdziwie szlachetne i aryjskie, reprezentowane nie przez kielich Jezusa, a przez Graala jako klejnot z korony Lucyfera, czyli dawcy oświecenia i poznania (tak jak rozumiano tę postać pierwotnie), w którego – według badacza – wierzyli też Germanie.

Jeśli chodzi o lokalizację zamczyska Graala, tu również mamy dwie możliwości. Zgodnie ze swoimi katarskimi sympatiami O. Rahn stanowczo opowiadał się za tym, aby to dawną twierdzę albigensów (jak często, dość nieprecyzyjnie, byli nazywani katarowie) w południowofrancuskim Montségur uważać za miejsce, w którym przechowywano kielich. Konkurencyjną lokalizacją było wzgórze Montserrat w Katalonii ze znanym klasztorem Benedyktynów, w którym znajduje się figura Czarnej Madonny. W 1800 roku językoznawca Wilhelm von Humboldt (1767–1835) zwiedzał te okolice, a swoje wrażenia opisał później przyjacielowi Johannowi Wolfgangowi Goethemu (1749–1832). Właśnie dzięki ich relacjom miejsce to zyskało pewną popularność wśród niemieckiej inteligencji, która zaczęła chętnie tam jeździć, by zaznać nieco kojącego odosobnienia. W 1847 roku filolog i filozof Karl Rosenkranz (1805–1879) w komentarzu do dzieł Goethego jako pierwszy sformułował tezę, że wzgórze Montsalvatgé, na którym w opowieści Eschenbacha znajdował się zamek Graala, jest właśnie owym katalońskim Montserrat. Również Wagner (zmieniając

¹⁶ Zob. L. Poliakov, *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, New York 1977, s. 308.

Montsalvatgé na Montsalvat) umieścił wzgórze w Hiszpanii, tak jak uczynił to trzynastowieczny poeta niemiecki Albrecht von Scharfenberg, który w poemacie *Młody Titurel* magiczną twierdzę sytuuje w Salvatierra, na południowym zboczu Pirenejów¹⁷ (R. Sala Rose zaznacza, że Wagnerowskie opery cieszyły się w Katalonii dość dużą popularnością, czego dowodzi przykład katalońskiego nacionalisty Manuela Muntadasa Roviry, który w swoich wykładach z 1910 roku bronił tezy, iż cała legenda graalowa pochodzi właśnie z północno-wschodniej Hiszpanii).

Najwyraźniej również sam Adolf Hitler musiał poddać się tej interpretacji, skoro w styczniu 1942 roku, przeglądając ilustrowany przewodnik po Hiszpanii, wypowiedział podobno takie oto zdanie: „Montserrat! Już samo brzmienie tego słowa sprawia, że ożywa legenda. Ma ona źródło we wrogim starciu Maurów z żywiołem romańsko-germańskim. Czarujący kraj. Łatwo tam sobie wyobrazić zamek świętego Graala”. Z kolei w październiku 1940 roku Heinrich Himmler odwiedził wraz kilkoma dostojnikami SS owo wzgórze z klasztorem, dochodząc aż na szczyt zwany San Jeronimo. Szef SS miał dopytywać podejmującego go ojca Andreu Ripola o dokumenty z biblioteki klasztornej, które dotyczyłyby poematu autorstwa Wolframa von Eschenbacha. Wyraźnie więc widać, że Otto Rahn nie miał w szczegółach tak dużego wpływu na poglądy swojego pracodawcy na temat Graala, jak zapewne by sobie życzył. Stanowczo sprzeciwiał się on sugerowaniu wyboru pirenejskiego Montserrat, wspierany w tym przez swoją protektorkę i członkinię sekty Polaires, hrabinę Miryenne de Pujol-Murat, która uważała się zresztą za potomkinię wyznającej kataryzm Esclarmonde de Foix, córki hrabiego Rogera IV (zm. 1265). W latach trzydziestych, po powrocie z jednej z podróży, podczas której odwiedził rejon Barcelony, O. Rahn oznajmił: „Święty Graal nigdy nie był przechowywany na Montserrat. Przenigdy!”¹⁸.

Z legendą Graala łączy się postać rycerza Percevala, którą musimy pokrótce tu omówić, gdyż miała pewne znaczenie dla nazistowskiej ideologii. W Eschenbachowskiej adaptacji legendy pod tytułem *Parzival* postać ta staje się symbolem oczyszczenia i wywyższenia ducha, co znalazło najpełniejszy artystycznie wyraz kilka wieków później w dziele Ryszarda Wagnera, o nieco zmienionym tytule *Parsifal* (w partyturze zapisano, że jest to „uroczyste misterium sceniczne”), wystawionym po raz pierwszy w 1882 roku na festiwalu w Bayreuth. Niemiecki kompozytor nie považał zbytńio średniowiecznego pierwowzoru, twierdząc, jakoby Eschenbach nie pojął prawdziwego sensu legendy. Różnica polegała na tym, że w dawnej wersji legendy rycerz konsumuje związek małżeński z Kondwiramur, natomiast u Wagnera zachowuje on czystość (podobnie jak w pierwotnym cyklu legend arturiańskich, gdzie odrzucał zaloty dziewcząt-kwiatów i Kundry). W 1877 roku Ryszard Wagner w liście do przyjaciółki Judith Gautier stwierdzał, że imię Parsifal pochodzi od

¹⁷ Zob. R. Sala Rose, *Diccionario...*, cyt. wyd., s. 156.

¹⁸ Tamże, s. 157.

dwóch perskich słów: *farsi* 'czysty' oraz *fal* 'szalony' (w sensie opętania boskim wglądem). Dla niemieckiego kompozytora postać ta stała się swego rodzaju pogańskim mesjaszem, który musi przebyć tułaczkę, zanim ponownie trafi na wzgórze Graala, czyli Montsalvat; gdy zaś spełni się jego ofiara, ukaże się nad nim biały gołąb. Można tu wskazać jeszcze inną analogię chrześcijańską: chrzest, którego Parsifal udziela nawróconej Kundry, oraz motyw świętej włóczni – tej, która miała przebić bok Chrystusa. W operze Wagnera posiada ją mag Klingsor, a używa jej Parsifal do pokonania Amfortasa, strażnika Graala.

Owo estetyczne zbliżenie do ducha chrześcijańskiego, tj. poświęcenie się w zamian za odkupienie innych, za które krytykował niemieckiego kompozytora Fryderyk Nietzsche (mówiąc o „nawrocie do niemieckiego Państwa, niemieckiego Kościoła, niemieckiego Boga”; później także Alfred Rosenberg występował przeciw religijnemu „skażeniu” u kompozytora), bywało jednak odczytywane przez niemieckich nacjonalistów pod innym kątem, mianowicie jako ofiara poniesiona za sprawę narodu. Sam Wagner określił bohatera swojego dzieła mianem „zbawcy oczyszczonego z wszelkich nieczystości aleksandryjsko-judaistyczno-rzymsko-despotycznych”. Mawiał też: „Gobineau twierdzi, że Germanie to ostania karta, jaka została Naturze. A zatem Parsifal to ostatnia karta, jaka została mnie”¹⁹.

Otto Rahn również miał zdanie na temat *Parzivala*, będąc zwolennikiem tezy, że średniowieczny epos to relikwii pieśni i pism religijnych katarów, w którym manifestuje się gnostycki motyw walki światła z ciemnością²⁰. W swoich rozważaniach podążał za teoriami austriackiego iranisty Friedricha von Suhtscheka (1863–1944), który twierdził, jakoby Eschenbach opierał się w swojej pracy na starym tekście manichejskim (a więc „aryjskim”) zatytułowanym *Borzu-Nama*²¹.

Postać Parsifala była czymś ważnym także dla samego przywódcy Trzeciej Rzeszy. Rosa Sala Rose zaznacza, że zachowało się niewiele wypowiedzi Hitlera na temat tej opery w porównaniu z jego opiniami dotyczącymi innych dzieł Wagnera, ale wiadomo, iż oświadczył kiedyś: „Na Parsifalu zbuduję moją religię, bo tylko w stroju bohatera można służyć Bogu”²². Na potrzeby propagandy niekiedy utożsamiano Hitlera z owym wojownikiem (tożsamość tę podobno sam lubił w rozmowach podkreślać), czego dowodzi przykład dość słynnego obrazu

¹⁹ Tamże, s. 186. Joseph Arthur de Gobineau był autorem czterotomowego dzieła *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Esej o nierówności ras ludzkich), wydanego w latach 1853–1855, które stało się w Niemczech dosyć popularne, wpływając na przykład na myśl wspomnianego uprzednio Houstona Stewarta Chamberlaina.

²⁰ „Katolicki Uniwersytet w Louvain opublikował pracę profesora teologii Edmonda Broeckxa (...), gdzie wyczytałem zdanie »sektą posiadała pisma i pieśni«. Legenda graalowa, która przybyła z Prowansji do krajów niemieckich, była właśnie jedną z owych pieśni”; O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. 37.

²¹ *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/borzu-nama-epic-poem-1> [dostęp: 19 II 2013]. Wpływy perskie na twórczość Wolframa von Eschenbacha zostały do pewnego stopnia potwierdzone; zob. R. Sala Rose, *Diccionario...*, cyt. wyd., s. 187.

²² Zob. R. Sala Rose, *Diccionario...*, cyt. wyd., s. 188.

Huberta Lanzigera pod tytułem *Chorąży*, na którym Führer ukazany jest na koniu, ubrany w białą zbroję, z nazistowską flagą w rękach²³. Z kolei w wierszach propagandowych używano czasami szczególnych epitetów, na przykład „Hitler zapatrzony w niemiecki zamek Graala” lub „leczący europejską ranę Amfortasa” [Parsifal leczy ją ową świętą włócznią – *dop. K. W.*]. Istotny był tu przede wszystkim aspekt seksualnej wstrzemięźliwości, dość znaczący element kreowanego wizerunku Adolfa Hitlera (istnienie Ewy Braun utrzymywano w tajemnicy aż do dnia ich wspólnego samobójstwa) – wódz, jak ów rycerz, poświęcał własne seksualne spełnienie na rzecz dobra Niemiec.

Po tym krótkim wprowadzeniu przejdźmy do przybliżenia fragmentów prozy O. Rahna, które mogą nas interesować z religioznawczego punktu widzenia. Otto Rahn przedstawiał się jako zwolennik i kontynuator tradycji heretyków katarskich oraz wróg zarówno chrześcijaństwa (a w szczególności katolicyzmu), jak i judaizmu, uznając je za niszczycieli przejawów aryjskiej duszy, której kataryzm miał być jednym z najwartościowszych wyrazów. Uważał, iż wszystkie ludy indoeuropejskie złączone były nicią wspólnej, gnostyckiej wiary ześrodkowanej na czci dla osoby Lucyfera niosącego światło oświecenia oraz na ezoterycznej symbolice bieguna i kierunku północnego w ogóle, czyli jego domeny w aspekcie Pana Gwiazdy Polarnej. Dla Ottona Rahna pod historycznie zmiennymi morfologiami religii starożytnych Greków, Persów, Germanów i Celtów, a potem też katarów kryła się wciąż ta sama duchowa idea, którą w mitologii klasycznej reprezentowali – jego zdaniem – przede wszystkim bóg Apollo (według tradycyjnego podania udający się każdego roku na daleką północ – do krainy Hyperborejczyków, powracając wiosną i przynosząc ze sobą ponowny tryumf światła i życia), a także Herkules, Perseusz (założyciel królestwa perskiego, jak wierzył O. Rahn) czy Argonauci, poszukujący złotego (a więc słonecznego) runa. W historii z kolei przedstawicielami dworu Lucyfera byli na przykład żeglarz grecki Pyteasz z Massalii, który chełpił się, że jako pierwszy Hellen odbył podróż do Ultima Thule, na najdalszej znanej wtedy północy, czy też Aleksander Wielki, zjednoczyciel Arjów Okcydentu i Orientu pod berłem jednego imperium. W średniowieczu misteryjną wiedzę przechowali katarzy, a po ich zniszczeniu – wędrowni śpiewacy, czyli trubadurzy i minstrele, znani w Niemczech jako *Minnensänger*, sławiący w swoich pieśniach wiosnę i miłość oraz jej bożka Amora. Według O. Rahna nie była to jednak miłość w duchu „bliskowschodniej ekstatyczności”, lecz raczej gnostyczna miłość duchowa, platońskiego rodzaju dążenie do zgłębienia spraw boskich, z Lucyferem ukrytym pod imieniem Apolla, Abellia lub też Pana Lasu jako dawcy owej tajemnej wiedzy.

²³ Jednakże Rosa Sala Rose podaje, iż według konkurencyjnej interpretacji chodziło o skojarzenie Hitlera nie z Percevaliem, lecz z Lohengrinem, jako że w akcie III ten pierwszy pojawia się w czarnej zbroi; zob. tamże.

Badacz przedstawia nam również swoje rozumienie dogmatów katarskich. Píše na przykład, że dla katarów cała natura materialna była przejawem świętej rzeczywistości, a jego wyznawcy „(...) kochali gwiazdy. Wierzyli, iż po śmierci dusza wędrowała od jednej do drugiej, aż nie osiągnęła ubóstwienia. O poranku modlili się do wschodzącego słońca. Wieczorem odwracali twarze z przejściem wobec jego odejścia. Nocą zwracali się do srebrzystego księżyca lub w stronę północy, gdyż północ była dla nich święta²⁴. Południe postrzegali jako legowisko szatana²⁵. Szatan nie jest Lucyferem, bo Lucyfer znaczy »Przynoszący Światło«! Katarzy mieli dla niego inne imię: Lucibel. On nie był diabłem. Najpierw Żydzi, a potem papiści zdegradowali go do tego poziomu. Graal to kamień, który odpadł od jego korony. To sprawia, że kościół katarski był charakteru, jak oni sami podkreślali, lucyferiańsko-chrześcijańskiego”²⁶.

W Rahnowskiej fenomenologii na przykład góra Olimp, kraina bogów nordyckich Asgard (którą z jakiegoś powodu wydaje się on łączyć z dziedziną umarłych pod władzą bogini Hel), góra z zamkiem świętego Graala, płonące wzgórze z wizji Dytryka z Bernu²⁷, Okrągły Stół rycerzy króla Artura oraz „Góra Zgromadzenia w stronach północnych” z *Księgi Izajasza* były w rzeczywistości tym samym miejscem, do którego podróżowały po śmierci dusze aryjskie²⁸. Interpretację historii przez O. Rahna można określić jako rasowo-religijną, gdyż często nie oddziela on tych dwóch czynników; jego zdaniem w dziejach ludów odbija się metafizyka, a w plemionach germańskich szczególnie jest skłonny widzieć nosicieli pochodni Lucyfera.

Otto Rahn przy okazji krytyki idei politycznych Augustyna z Hippony podaje logicznej analizie jego egzegezę *Księgi Rodzaju*, z pomocą której Augustyn uzasadniał brak praw Gotów do podbitego przez nich Rzymu. Niemiecki historyk stwierdza, że Goci nie mogą wywodzić się od Abła, Kaina, Szema ani Seta, lecz są potomkami upadłych aniołów, które stanęły po stronie szatana, podobnie jak byli nimi wcześniej Asyryjczycy, Persowie oraz Grecy²⁹. Równie dobitnie świadczy o rasowej interpretacji dziejów religii fragment zapisany przez niego w Lourdes: „Dwór Lucyfera składa się z tych północnych szczepów (»northern bloodlines«), które wybrały »Górę Zgromadzenia w stronach północy« zamiast góry Synaj czy Syjon na Bliskim Wschodzie (...). Członkowie dworu rozumieli, iż nie trzeba po-

²⁴ W innym miejscu O. Rahn wspomina, że pałac na stosach heretyków, dbano, by ich twarze były zwrócone właśnie na północ.

²⁵ Być może jest to odwołanie do południowej dziedziny o nazwie Muspelheim z mitów nordyckich, ojczysty demona ognia – Surta, który w czasie Ragnaröku podpali świat.

²⁶ O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. 29–30. W tekście są to słowa hrabiny Pujol-Murat, które z aprobatą cytuje autor.

²⁷ Mitycznego herosa germańskiego, który pojawia się na przykład w trzynastowiecznej islandzkiej *Thodricks Saga*.

²⁸ Zob. O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. 124.

²⁹ Tamże, s. 90–92.

średników, by czuć obecność Boga (...). Dworzanie Lucyfera nie potrzebowali brutalności flagellantes czy arabskich derwiszów, którzy gubili się w ekstazie, myśląc, że widzą Boga (...). Lucyferianie nie jęczeli i nie zawodzili w stronę nieba, zamiast tego prosili z mężnym sercem o wejście, bo jako ludzie zrobili, co było w ich mocy, i dlatego warci byli ubóstwienia (»deification«)³⁰.

Głównym przeciwnikiem aryjskich lucyferian, zwalczającym najpierw manicheizm, a potem kataryzm oraz pokrewne mu herezje, okazał się kościół chrześcijański – Jerozolimia i Rzym jako dwugłowa hydra dybiąca na wiernych Lucyferowi. Jeśli chodzi o postać Jezusa, to O. Rahn był skłonny kwestionować jego historyczność, powołując się – jak twierdził – na samych katarów, którzy mieli wierzyć, że Jezus nie miał ciała (O. Rahn cytuje w tym miejscu fragment pewnego dokumentu inkwizycji), oraz na niewymieniony przez niego z tytułu apokryf, w którym Chrystus opisuje samego siebie jako „uwięzionego w gwiazdach”. W tekście Otto Rahn wyciąga więc wniosek, że katarzy wyznawali poglądy podobne do tez filozofa Arthura Drewsa (1865–1935)³¹, iż chrystologia jest niczym innym jak mitem astralnym powstałym z obserwacji ruchu gwiazd i z nadania symbolicznego znaczenia wydarzeniom astronomicznym³².

Nienawiść O. Rahna do judeochrześcijaństwa kulminuje, gdy w czasie wędrówki doświadcza on widzenia. W wizji tej rozmawia ze zjawą katarskiego ryceza, który mu oznajmia: „– (...) Zostaliśmy zniszczeni, bo nie uznawaliśmy Jahwe, Mojżesza ani proroków. Nie modliliśmy się do Jehowy, bo ta istota była Bogiem dla Żydów, a dla nas nie miała znaczenia (...). Kim jest Jehowa, jeśli nie odbiciem duszy B'nai Israel, bezczelnym, nietolerancyjnym, łaknącym władzy i niegodnym? Dusza mojego ludu była innego rodzaju. Naszym Bogiem była światłość i jasność oraz szlachetność (...). My, wnukowie naszych przodków, Greków i Gotów, czuliśmy się wywyższeni, niebędący w stanie oddzielenia od Boga, nie Boga Rzymu, lecz naszego własnego (...). To Mojżesz i jego plemię narzucili nam swoją wiarę, swoje pisma i prawa. To oni są nieczystymi, o duszach niewolników i bękartów. My jesteśmy ludźmi nordyckiej krwi, którzy zwą się katarami, tak jak ci ludzie nordyckiej krwi z Orientu zwali się farsami, czystymi. (...) Farsowie, starożytni Aryjczycy, i my, katarzy, nie zdradziliśmy naszej krwi (...). Jeśli pomyślisz o Parzivalu, powinienes wiedzieć, że to imię jest słowem irańskim. Oznacza ono »czysty kwiat«. A jeśli szukasz Graala, szukasz świętego kamienia – »ghral« farsów (...). Nasze niebo to nie raj Jerozolimy i Rzymu. Nasze niebo mówi tylko do czystych, nie do podłych czy istot mieszanej krwi – ale do Aryjczyków, czcigodnych i wielkich!”³³.

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ Arthur Drews był profesorem filozofii na uniwersytecie w Karlsruhe, autorem pracy *Die Christumythe* z 1909 roku.

³² Zob. O. Rahn, *Luzifers...*, cyt. wyd., s. 38.

³³ Tamże, s. 137.

Przybliżone wyjątki z prozy O. Rahna dają nam pewne pojęcie o jego poglądach religijno-ideologicznych (lub ich właściwego twórcy, ktokolwiek nim był). Autor ten jako jedyny w łonie „głębokiego” nazizmu odwołał się do konkretnego wyznania z historycznego nurtu gnostyckiego, tj. herezji katarskiej, inkorporując ją jako element do długiego łańcucha duchowości „lucyferiańskiej”, właściwej rzekomo ludom aryjskim. Twórczo potraktował przy tym poświadczony w przybliżeniu przez świadectwa faktyczny charakter religii katarów, nie podkreślając chociażby obecnej u nich pogardy dla tego, co materialne, oraz postrzegania ciała jako więzienia duszy³⁴. Otto Rahn zamiast tego przypisywał wyznawcom kataryzmu swoisty panteizm i pogańską z ducha cześć dla zjawisk świata naturalnego, a więc cechy z pewnością bardziej zgodne z filozoficznymi intuicjami właściwymi nazistowskiej wizji rzeczywistości, której przedstawiciele uważali, że działają według odwiecznych praw przyrody i dla której brutalnego porządku żywili podziw.

Oba światopoglądy (tzn. nazizm i kataryzm) kładły nacisk na rozumiane elitarystycznie pojęcie czystości i oba – z różnych przyczyn – były traktowane z niechęcią przez katolicyzm. Wbrew jednak ideologicznym intencjom O. Rahna podobieństwa są tu raczej powierzchowne. Kataryzm bowiem, zgodnie z długą gnostyczną tradycją, uznawał prokreację za zło, co w sposób jaskrawy kontrastuje z eugenicznym natalizmem nazistów. Także stosunek do Natury jako takiej był u nich zgoła inny. Ideologia nazistowska bowiem poruszała się w tym względzie w przestrzeni modelowanej przez dwa paradygmaty. W obrębie tego z nich, który moglibyśmy nazwać prezerwacjonistycznym, dążono do jak najgłębszego powrotu do jej królestwa i podchodzono sceptycznie do technologii, co poskutkowało na przykład poważną debatą pośród ideologów w kwestii, na ile Aryjczyk może mieszkać w mieście, nie ulegając przy tym rasowemu zepsuciu³⁵.

Typowa dla tego paradygmatu była agrarystyczna koncepcja „Blut und Boden” („krwi i ziemi”) Richarda Walthera Darrégo, w którym to obszarze mieściły się też poglądy Heinricha Himmlera. Z kolei paradygmat faustowski (manifestujący się chociażby w sposobie propagandowej prezentacji budowy autostrad) widział Naturę jako domenę, gdzie ma przede wszystkim okazję zrealizować się pęd do twórczego władztwa nad rzeczywistością, do którego dąży ze swojej istoty człowiek aryjski³⁶. W przeciwieństwie do gnostycyzmu nazizm w żadnym swym

³⁴ Zob. np. M. Barber, *The Cathars. Dualistic Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Harlow 2000, s. 86–87; wyd. pol. *Katarzy*, R. Sudół (tłum.), Warszawa 2004.

³⁵ Miasta bywały nazywane „Asphaltungeheuer” (niem., ‘asfaltowe potwory’); środowisko miejskie i urbanizację kojarzono często z wpływem Żydów, widząc tu klasyczny wyraz antytezy kultura – cywilizacja (Kultur – Zivilization), która zakorzeniła się głęboko w niemieckim nacjonalizmie, a tekst z 1932 roku głosił na przykład, że „człowiek Północy nie może egzystować między kamiennymi ścianami, za którymi ciągną się ulice pozbawiające go jakiegokolwiek poczucia dali; krótko – nie może żyć w wielkim mieście”; R. Sala Rose, *Diccionario...*, cyt. wyd., s. 44.

³⁶ Taką tezę filozoficzną stawiał już rewolucyjny konserwatysta Oswald Spengler w swoim dziele *Zmierzch Zachodu*. Co do autostrad, esesman i inżynier Fritz Todt (1891–1942) stwierdzał, iż „są one wyra-

wariancie nie widział więc w świecie materialnym czynnika metafizycznie negatywnego.

Ottona Rahna można określić jako twórcę dość oryginalnego, jeśli chodzi o wkład w elementy teorii ezoterycznych w obrębie narodowego socjalizmu, który jednak nie wywarł tam wpływu znaczniejszego niż epizodyczny, ale prawdopodobnie nie mógłby takiego wyrzucić ze względu na charakterystyczne cechy ideologiczne samego nazizmu.

Krzysztof Wojtasik – OTTO RAHN AND THE SEARCH FOR HOLY GRAIL

The article presents the person of Otto Rahn, an explorer and adherent of the myth of the Holy Grail, and also a collaborator of the SS under the aegis of Heinrich Himmler. Rahn's case illustrates how the culture-creating tendency characteristic of Nazism was able to acquire quasi-religious forms given conducive conditions. The circumstances in which the protagonist established his contacts with Nazi functionaries are described first; then the development of the Grail motive and its reception in a certain milieu of German nationalism are sketched; further I analyze the content of the book *Luzifers Hofgesind. Eine Reise zu Europas guten Geistern* (1937, Leipzig) signed by Rahn, in relation to the synthesis of gnosticism and racism that are discernable there; finally, potentially conflictogenic differences between Nazism and gnosticism are suggested, possibly working against serious attempts at their fusion.

zem przyjemności, jaką człowiek nordycki czerpie z nieograniczonej władzy nad światem, którą daje mu pokonywanie przestrzeni. Długie linie przecinające niemiecki krajobraz zmuszają wzrok, by za nimi podążał (...) Niemcy i Niemki zobaczą w nich symbol szerszego niż w przeszłości horyzontu, (...) najwyższy wyraz niezniszczalnej jedności Rzeszy"; tamże, s. 50–52.

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Mit i alegoria jako środek przekazu treści i idei filozoficznych w dialogach Platona na przykładzie mitu o stworzeniu człowieka w *Timajosie*¹

Poznawcza i komunikacyjna funkcja mitu

Tematem artykułu jest funkcja komunikacyjna mitu i alegorii w dialogach Platona na przykładzie mitu o stworzeniu człowieka z *Timajosa*, a dokładniej – mit i alegoria jako środek przekazu treści i idei filozoficznych oraz jako katalizator określonych przeżyć związanych z przekazywanymi treściami i ideami filozoficznymi. W niniejszych rozważaniach nawiążę do analogicznej funkcji mitu w religii i misteriach greckich, gdyż naturalnym niejako środowiskiem mitu jest religia. To w niej mit się rodzi i żyje w sobie właściwy sposób. Filozofia stanowi wtórny obszar zastosowania mitu. Właściwym instrumentem filozofii jest myśl racjonalna. Mit i alegoria są tu elementem wspomagającym i dopełniającym myśl racjonalną, ale czasem ją przekraczają i sięgają tam, gdzie ona sama nie jest w stanie sięgnąć.

Komunikacyjna funkcja mitu, zarówno w religii, jak i w filozofii platońskiej, realizuje się dwójako: po pierwsze, jako przekaz określonego przesłania, a po drugie, jako katalizator pewnych doznań, przeżyć związanych z owym przesłaniem. W pierwszym przypadku chodzi o przekaz określonych idei. Mit komunikuje pewne treści, które odbiorca winien odczytać i zwykle bez większych trudności odczytuje. Tak mit funkcjonował w religii greckiej. Jego przesłanie było na ogół oczywiste dla Greków, których religia cała jest zanurzona w micie (choć – dodajmy na marginesie – już starożytni zastanawiali się, jak interpretować różne mity, jeśli nie czytać ich dosłownie). Religia Greków stanowi naturalne środowisko mitu, który wyraża wszystko to, co w niej istotne, przede wszystkim odczucie tak czy

¹ Praca powstała w ramach badań statutowych prowadzonych przez autora w ubiegłych latach na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

inaczej pojmowanej świętości. Mit (mit naturalny, ściśle związany z kultem religijnym) jest wyrazem naturalnej wrażliwości najdawniejszych Greków na to, co określa się mianem *sacrum*. Mit jest zapisem tego, co owa naturalna wrażliwość Greków pozwoliła im odczytać i pojąć z tajemnicy świata i tajemnicy człowieka (to, że człowiek sam dla siebie jest największą zagadką i tajemnicą, było oczywiste już dla Greków, podobnie jak to, że tajemnica człowieka i tajemnica świata rozświetlają się w jednym i tym samym doświadczeniu, bo jest to w istocie jedna i ta sama tajemnica). Z drugiej strony odbiorca mitu otrzymywał klucz do rozszyfrowania owej tajemnicy. Wystarczyło się weń wgłębić, by ją rozświecić, jeśli tylko miało się stosowną po temu wrażliwość. Tę ostatnią kwestię trzeba podkreślić: do zrozumienia mitu i jego sensu potrzebna jest stosowna po temu wrażliwość, w przeciwnym razie przekaz pozostanie martwy. Tylko człowiek wrażliwy (na *sacrum* i pozamaterialne aspekty ludzkiej egzystencji) mógł odczytać tajemnicę mitu.

Potrzeba wrażliwości sugeruje, że nie każdy może odczytać przesłanie mitu² i że za tym przesłaniem kryje się coś jeszcze, coś, co być może jest ważniejsze od niego samego. I tu ujawnia się druga funkcja mitu (w tradycyjnej greckiej religii olimpijskiej mało czytelna, ale bardzo czytelna w misteriach greckich, zwłaszcza orfickich i eleuzyńskich³, które stanowiły szczególnie fragment greckiej religijności), a mianowicie funkcja katalityczna. Polegała ona na wzniciu pewnych stanów i przeżyć, w których uczestnik misteriów (gr. *mystes* 'wtajemniczony') doświadczał najgłębszej tajemnicy swojej ludzkiej egzystencji. Wtajemniczenie misteryjne to wtajemniczenie w *sacrum*, w boskość – nie w określoną wiedzę na temat tej boskości, lecz w nią samą⁴. *Mystes* przeżywał (za sprawą właśnie mitu w formie misteryjnego dramatu) wtajemniczenie w boskość, doświadczał tajemnicy boskości ukrytej w jego jestestwie i jestestwie całego świata.

Do podobnych przeżyć może dochodzić w „misteriach”, które proponuje filozofia Platona. Różnica polega jednak na tym, że Platon za pomocą swoich mitów i alegorii dokonuje czegoś odwrotnego niż to, co przydarza się odbiorcom mitów misteryjnych. Nie rozszyfrowuje przesłania mitu i nie wchodzi w stosowne przeży-

² Przypomnijmy słynny mit tebański o Edypie i zagadce – niby prostej, wręcz trywialnej, ale jednak groźnej dla tych, którzy porwali się na nią i jej nie rozwiązali. Rozwiązał ją jedynie Edyp natchniony przez Apollina. Edyp jest archetypem greckiego mędrca.

³ Por. G. Arrighetti, *Orfici. Frammenti*, Torino 1959; U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976; W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, K. Bielawski (tłum.), Bydgoszcz 2001; G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Milano 1977; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, I. Kania (tłum.), Kraków 2004; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1963; A. Krokiewicz, *Studia orfickie; Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000; E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton 1961; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927; C. Schneider, *Die antiken Mysterien in ihrer Einheit und Vielfalt. Wesen und Wirkung der Einweihung*, Hamburg 1979; W. von Uxkull, *Die eleusinischen Mysterien. Eine Rekonstruktion*, Berlin 1927.

⁴ Arystoteles, fragm. 15. Zob. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, J. Wocial (tłum.), Kraków 2007, s. 150.

cia egzystencjalne, a odwrotnie – swoje przeżycia egzystencjalne zapisuje w micie, pozostawiając jego odbiorcy, adeptowi filozofii, odczytanie zawartego w nim filozoficznego przesłania. Czytelnik mitu filozoficznego rozszyfrowuje ów mit, odkrywa jego przesłanie, ale również, jeśli tylko ma stosowną po temu wrażliwość filozoficzną (w tym duchową i moralną), egzystencjalnie wtajemnicza się w rzeczywistość, o której mówi owo przesłanie, doświadczając czy tylko dotykając tajemnicy tej rzeczywistości, z którą obcował filozof i która interesuje jego samego (czytelnika).

Platon często posługuje się mitem, by wyrazić określone treści i idee filozoficzne. Mity platońskie niosą właściwe sobie przesłanie, ale ich komunikacyjna funkcja na tym się nie kończy. Zdolne są wywołać w duszach czytelników określone stany i nastroje, które nie tylko ułatwiają absorpcję wspomnianych treści i idei, lecz w pewien sposób komunikują z absolutną rzeczywistością, do której odnoszą się owe treści i idee. Argumentacja mityczna w dialogach Platona na pozór tylko uzupełnia dyskurs racjonalny, ale w gruncie rzeczy to właśnie ona jest tu nośnikiem tego, co jest istotne w przekazie filozoficznym. Zazwyczaj bowiem ów racjonalny dyskurs okazuje się niewystarczający i nieprzekonujący dla czytelnika (także dla rozmówcy Sokratesa, na przykład w *Gorgiaszu*). Wtedy dopełnia go mit z całym swoim dramatyzmem i z całą swoją siłą oddziaływania. I choć pozornie mit tylko uzupełnia dyskurs racjonalny, to w rzeczywistości wnosi do dyskusji coś, co ją niejako wieńczy i rozwiązuje jej istotny problem, czyli mniej lub bardziej intensywne egzystencjalne doświadczenie tego, o czym mówi dyskurs i co – dodajmy – wyraża w swoim przesłaniu mit. Tak jest w przypadku mitów eschatologicznych, które – umieszczone zwykle w kontekście dyskusji na tematy etyczne (np. w *Gorgiaszu*) – mają rozwiązać problem etyczny i zwykle rozwiązują, wprowadzając odbiorcę w stan, który pozwoli mu doświadczyć czegoś, co go – krótko mówiąc – nawróci, uczyni szlachetnym człowiekiem, mniej lub bardziej odczuwającym i przeżywającym tajemnicę Dobra nadprzyrodzonego. W najprostszej sytuacji (jak w *Gorgiaszu*) tym doświadczeniem jest przeżycie lęku i trwogi przed popadnięciem w konflikt z ostateczną, absolutną sprawiedliwością i przed utratą czegoś, co decyduje o sensie i spełnieniu ludzkiej egzystencji. W innych sytuacjach (jak w *Uczcie* czy *Fajdrosie*) może to być nawet przeżycie mistyczne. Tego typu doznania ustawiają filozofię w jednej linii z greckimi misteriami⁵.

Wtajemniczenia misteryjne wprowadzały wtajemniczanych w stany umożliwiające im doświadczenie *sacrum* i tajemnic ludzkiej natury. Mit misteryjny komunikował ich ze sferą wielkości nadprzyrodzonych, które w inny sposób są właściwie niedostępne. Mogą być wprawdzie mniej lub bardziej racjonalnie czy nieracjonalnie domniemywane, ale w gruncie rzeczy pozostają poza zasięgiem ludzkiego poznania, a przynajmniej takiego poznania, które dawałoby całkowitą pewność,

⁵ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, H. Bednarek (tłum.), Kraków 1997, s. 5–34.

więcej nawet – determinowało do określonego życia. Tego typu, to znaczy pewne i zarazem determinujące życie, poznanie wartości „nadprzyrodzonych” może dać jedynie egzystencjalne doświadczenie, czyli egzystencjalne przeżycie⁶. Takie doświadczenie stanowi istotę wtajemniczeń misteryjnych i to jemu wtajemniczony zawdzięcza całe swoje rozumienie ludzkiej kondycji, zarówno przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Katalizatorem tych przeżyć jest zawsze mit (udramatyzowany i w stosownej oprawie kultowej, z wykorzystaniem obrzędowego instrumentarium wzmacniającego jego ekspresję).

Podobną rolę pełni mit w filozofii platońskiej, oczywiście bez całej tej kultowej oprawy charakterystycznej dla misteryjnych wtajemniczeń i właściwego im obrzędowego instrumentarium. Tak samo jak we wtajemniczeniach misteryjnych, tak i tu, w filozofii (czy raczej we wtajemniczeniach filozoficznych, bo tak właśnie można nazwać filozoficzne doświadczenie świata i człowieka), nie będzie chodzić tylko o racjonalne badanie czy dociekanie tajemnicy rzeczywistości, a wręcz o egzystencjalne przeżywanie tej tajemnicy. W platonizmie jest to szczególnie widoczne. Dowodów na to dostarczają dzieła samego Platona, zwłaszcza takie jak: *Fedon*, *Uczta*, *Fajdros*, *Gorgiasz*, *Państwo* czy *Timajos*.

Znaczenie i przesłanie mitu

Mit zaspokaja w jakimś stopniu głód poznawczy człowieka żadnego wiedzy o otaczającym go świecie, ale przede wszystkim żadnego poczucia sensu swego życia. Wprawdzie wiedza objawiająca się w micie nie jest efektem badań racjonalnych, przeto nie może zaspokoić jego racjonalnych roszczeń co do rozumienia świata, ale zdolna jest zaspokoić jego egzystencjalne pożądanie sensu właśnie dlatego, że odwołuje się nie do rozumności człowieka, a do jego wrażliwości. U podłoża mitu religijnego nie leży racjonalny zamiysł naukowca zgłębiającego tajemnice świata, lecz irracjonalne (bo oparte nie na rozumie, a na wyższych uczuciach) przeczucie istnienia czegoś, co można nazwać nadprzyrodzonością czy absolutem, a także naturalna ludzka wrażliwość na wartości pozazmysłowe. W sukurs temu przeczuciu i tej naturalnej wrażliwości przyszły ludzkie potrzeby i doznania natury religijnej oraz fantazja poetów i filozofów obdarzonych stosowną wrażliwością.

Jak powiedziano, religia grecka, zwłaszcza w swej misteryjnej formie, ale również ta tradycyjna, zwana olimpijską, realizująca się na domowych i państwowych ołtarzach, stanowiła naturalne środowisko mitu i przeżyć, które ten wywoływał czy też tylko katalizował. W podobnej funkcji, jak już zaznaczono, odnajdujemy mit również w filozofii greckiej, nie tylko platońskiej. Karl Albert, wybitny historyk filozofii i znawca greckiej kultury duchowej, powiada nawet, że filozofia

⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, cyt. wyd., s. 150.

grecka rozwinęła się z religii i mitu oraz myślenia mitologicznego⁷. Bez większej przesady można nawet powiedzieć, że filozofia jest jakby naturalnym rozwinięciem myślenia mitycznego. Byli tego świadomi również niektórzy myśliciele greccy. Arystoteles, bezsprzecznie jeden z największych racjonalistów starożytności, w księdze I *Metafizyki* pisze nawet, że „miłośnik mitów (*filomythos*) jest w jakiś sposób także miłośnikiem mądrości (*filosofos*)”⁸.

Naturalnym środowiskiem mitu była przede wszystkim religia. Religia grecka nie miała takiej podstawy, jaką na przykład dla chrześcijaństwa i judaizmu jest *Pismo Święte*, nie przypomina tzw. religii świętych ksiąg. To przecież mit, będący jej integralną częścią, pełnił czasem funkcję „słowa bożego”. Za pośrednictwem mitu przemawiała i w pewien sposób uobecniała się rzeczywistość boska, a więc święta⁹. Mit, pierwotnie ściśle związany z kultem religijnym¹⁰, niejako komunikował ludzi ze świętością, ze światem świętych praw i wartości. Jest to zresztą jedna z jego cech, które stały się zarzewiem myśli filozoficznej, również usiłującej dociec rzeczywistości absolutnych praw i wartości (przede wszystkim w sensie etycznym i ontycznym). Mit objawia „święte i prawdziwe dzieje” świata, ukryte dla oczu niewtajemniczonych, przekazuje bezwarunkowo obowiązującą prawdę o tym, co istnieje¹¹. Jednym słowem, mit odkrywa niewidzialną tajemnicę widzialnej rzeczywistości. Tę samą niewidzialną tajemnicę widzialnej rzeczywistości będą usiłowali rozszyfrować filozofowie, dociekając, co kryje się za widzialną powłoką natury.

Istotne dla oddziaływania mitu religijnego jest to, że w sobie właściwy sposób komunikuje swego odbiorcę ze sferą świętości, z tym, co jest dlań najświętsze. Sam mit, będąc efektem naturalnej ludzkiej wrażliwości (moralnej, duchowej i poznawczej), porusza w osobach, do których jest kierowany, i pobudza ich naturalną wrażliwość. I to jest najważniejsza jego funkcja. Do tej samej naturalnej wrażliwości człowieka będą się odwoływali również filozofowie. Zazwyczaj będą to czynić we właściwy sobie racjonalny sposób, nie rzadko jednak, zwłaszcza wtedy, gdy

⁷ K. Albert, *Griechische Religion und platonische Philosophie*, Hamburg 1980, s. 1–13; tenże, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982, s. 1–15. Por. D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 89–143; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 7–69; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, M. Plezia, H. Bednarek (tłum.), Warszawa 2001, s. 229; B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, A. Onysimow (tłum.), Warszawa 2009, s. 269–290.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, I 982 b.

⁹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, s. 56–57; K. Albert, *Griechische Religion...*, cyt. wyd., s. 3; tenże, *Vom Kult...*, cyt. wyd., s. 4–6; W. F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956, s. 58–68. Zob. też G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1973.

¹⁰ P. Tillich, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1961, s. 106; K. Albert, *Vom Kult...*, cyt. wyd., s. 4–6; tenże, *Griechische Religion...*, cyt. wyd., s. 1.

¹¹ R. Pettazzoni, *Die Wahrheit des Mythos*, w: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, K. Kerényi (red.), Darmstadt 1967, s. 253–257; W. F. Otto, *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962, s. 285.; K. Albert, *Griechische Religion...*, cyt. wyd., s. 3; tenże, *Vom Kult...*, cyt. wyd., s. 4–6.

racjonalne sposoby okażą się zawodne, w sposób nieracjonalny, uciekając się właśnie do mitu, to znaczy do mitycznej formy przekazu drogiej im treści filozoficznych, ale także do przeżyć katalizowanych przez mit, a nakierowanych na rzeczywistość, której wspomniane treści dotyczą. Nie mniej ważne jest także to, że mit, każdy mit naturalny (będący efektem naturalnej wrażliwości na to, co święte, a więc na *sacrum*, z którym usiłuje skomunikować człowieka kult religijny związany z mitem), niesie w sobie określone przesłanie w formie mitologicznej, którą stanowi fabuła mitu. Fabuła jest tu oczywiście tylko nośnikiem przesłania, ale to dzięki jej ekspresji i oddziaływaniu trafia ono do człowieka.

Platon wprawdzie krytykował homeryckie mity teologiczne, które wplątują bogów w przeróżne niemoralne historie, i zwalczał rytualne oczyszczenia¹², które traktował jako zabobon, ale sama idea boskości, a nawet oczyszczenia, była mu bardzo droga, tyle że umiejscawiał ją we właściwej jej sferze duchowej i moralnej. Duchowości misteryjnej poświęcał szczególną uwagę¹³. Wypada w tym miejscu dodać, że Platon nie był pierwszym filozofem, który wychylał Greków na świat wartości absolutnych. Trzeba powiedzieć, że w Grecji w ogóle niewielu było filozofów, którzy nie mieli świadomości istnienia absolutu czy jakiejś strefy świętej we wszechświecie i którzy nie odczuwali, w taki czy inny sposób, „boskości”, porównawszy od pierwszych filozofów jońskich, którzy badając arche wszechrzeczy, zdawali sobie sprawę, że dotyczą (nieokreślonej wprawdzie, ale jednak) boskości¹⁴. Filozofowie jońscy przeprowadzają tu demitologizację umysłowości greckiej pod względem traktowania przez Greków różnych zjawisk przyrodniczych (choć sami nieraz będą sięgać do mitów). Będą odkrywać naturalne mechanizmy przyrody, ale też dociekać metafizycznych pokładów świata fizycznego. Innymi słowy, będą odkrywać struktury metafizyczne rzeczy, w nich składając całkowitą odpowiedzialność za stan tych rzeczy i ich funkcjonowanie. W ten sposób za sprawą filozofów pojawi się metafizyka, czyli nauka o bycie w jego „podfizycznych” pokładach, a także nauka o naturze w aspekcie jej struktury fizycznej, która po wielu wiekach wyodrębni się z filozofii w postaci różnych dyscyplin przyrodniczych. Początek temu dadzą filozofowie z greckiego Miletu w VI wieku przed Chrystusem.

Można powiedzieć, że pojawienie się myśli filozoficznej w Grecji było w dużej mierze wyrazem demitologizacji i zarazem racjonalizacji mitologicznej mentalności Greków, ale nie oznaczało wyrugowania boskości czy poczucia świętości z ich umysłowości. Wprost przeciwnie, boskość zyskała tu trwałe miejsce, awansując do tego, co racjonalne, twórcze i dynamiczne w samej naturze. Stała się immanentnym i jednocześnie racjonalnym prawem natury. Najsilniej tę właściwość akcentował

¹² Platon, *Państwo*, II 364 B–365 A.

¹³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych...*, cyt. wyd., s. 149.

¹⁴ Szerzej na ten temat – zob. tamże.

Heraklit z Efezu. Czasem proces demitologizacji przybierał formę mniej lub bardziej ostrej krytyki mitologii, jak w przypadku Ksenofanesa¹⁵ czy Platona¹⁶, ale znowu nie oznaczało to eliminacji samego mitu i mitologii. Pewne elementy krytykowanej mitologii i sam mit odnajdą się również w filozofii. Świadectwem są dialogi samego Platona, który posługiwał się ekspresyjnym obrazem mitologicznym, zwłaszcza eschatologicznym, aby wyrazić pewne przekonania, głównie natury etycznej (zwłaszcza o odpowiedzialności moralnej człowieka za swoje życie przed ostatecznym trybunałem absolutnego prawa boskiego)¹⁷.

Mit z całą swoją ekspresją i dramaturgią doskonale się nadawał do przekazania określonych treści eschatologicznych i zarazem nauk moralnych, dlatego najczęściej pojawiał się w kontekście etycznym, na przykład w *Gorgiaszu* i *Fedonie*. Sam Platon nazywał swoje mity eschatologiczne przypowieściami¹⁸. Innymi słowy, dawał do zrozumienia, iż tym, co jest w nich ważne, to nie fabuła mitologiczna, a pewne przesłanie (zwykle dość klarowne). Oddziaływanie mitu nie ogranicza się jednak do przekazu takiego czy innego przesłania. Mit swoją ekspresją i dramatyzmem fabuły wpływa na słuchacza (czytelnika), porusza jego duszę, wywołując w niej mniej lub bardziej intensywne doznania związane z przekazywanymi treściami, choćby lęku i trwogi, jak u młodych rozmówców Sokratesa w *Gorgiaszu* w kontekście mitu eschatologicznego, w którym Sokrates przedstawił losy duszy po śmierci. Można powiedzieć, że u Platona mit spełnia tę samą rolę, co w tradycyjnej duchowości greckiej – w sposób ekspresyjny komunikuje człowieka z absolutem, z rzeczywistością prawd absolutnych. Mit przekazuje sobie właściwe prawdy w inny sposób, niż zwykło to czynić rozumowanie naukowe, bezskutecznie do tej rzeczywistości się dobijające. W *Timajosie*, jednym ze swoich ostatnich dzieł, w odniesieniu do jednej z najbardziej podstawowych kwestii filozoficznych, bo dotyczącej istnienia i natury boga, Platon przyznaje, że poznać boga jest trudno, a jeszcze trudniej w rozsądny sposób opowiedzieć o nim innym ludziom¹⁹. Może to uczynić właśnie mit, który tylko sobie właściwą ekspresją i dramatyzmem, wywołując dziwne i niepokojące poruszenie w duszy, przekazuje jej tajemniczą, choć w miarę czytelną „prawdę”, „prawdę nie z tego świata, ale dotyczącą tego świata”.

Przekaz mityczny był elementem mentalności przedfilozoficznej. Jak widać, demitologizacja greckiej mentalności mitologicznej nie do końca się powiodła filozofom, skoro sami tak chętnie korzystają z mitycznego przekazu. Z drugiej jednak

¹⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX 18; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 1993, s. 131–132; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii...*, cyt. wyd., s. 120.

¹⁶ Platon, *Państwo*, II 363 A–E, 377 A–378 E; tenże, *Eutyfron*, 5 E–6 A.

¹⁷ Na temat eschatologicznych mitów Platona zob. H. Podbielski, *Obraz zaświatów w dialogach Platona*, „Roczniki Humanistyczne”, 2006–2007, t. 54–55, z. 3.

¹⁸ Platon, *Gorgiasz*, 523 A; tenże, *Fedon*, 114 D.

¹⁹ Platon, *Timajos*, 28 C.

strony trzeba pamiętać, że twórczość filozofów wyrosła z tej myśli mitologicznej²⁰. Nic więc dziwnego, że tak chętnie do niej wraca, jakby do swojego naturalnego źródła. Można nawet rzec, że filozofia, wypłynawszy z tego źródła, znalazła się w tym samym polu *sacrum*, w którym tkwiła grecka religia, w tym greckie misteria, ale także mitologiczna twórczość poetów greckich, zwłaszcza tragiczków. Mit w religii, przede wszystkim zaś w misteriach, ale również w tragedii greckiej²¹, jest głównym środkiem komunikacji człowieka z tajemniczą rzeczywistością absolutnych, świętych praw, czyli – w odczuciu Greków – z rzeczywistością boską, która choć nadprzyrodzona i transcendentna, to przecież odczuwana jest w jakiś niejasny sposób w przyrodzoności i immanencji. Nie jest więc niczym zaskakującym to, że i filozofowie, wyczerpawszy swoje środki naukowe, sięgnęli po ten „mityczny” środek komunikacji (a przy tym jakże atrakcyjny literacko), gdy mieli przekazać coś równie „świętego”.

Szczególny charakter mają mity związane z greckimi misteriami. Podłożem tych mitów jest zawsze jakaś tajemna rzeczywistość pozaświatowa i nadprzyrodzona, która wymaga wtajemniczeń, a ich celem jest zawsze tak czy inaczej rozumiane zbawienie i szczęście wtajemniczanego, związane nieodłącznie z dotarciem do wspomnianej rzeczywistości. W przypadku mitów platońskich jest to zawsze rzeczywistość metafizyczna. Problem w tym, że tę rzeczywistość nie do końca można poznać naukowo. W świadomości filozofa pozostaje pewien obszar tajemnicy, do której poznanie „naukowe” nie sięga. Dlatego Platon musiał uciec się do innych środków, podobnie zresztą jak wielu filozofów przed nim.

Mit, który tak doskonale wkomponował się nie tylko w misteria, lecz również w dzieła najznakomitszych poetów greckich i filozofów, wydawał się środkiem zupełnie naturalnym²². I rzeczywiście mity Platona znakomicie przekazują treści, które w nie wpisał. Swoją ekspresyjną moc zawdzięczają zapewne głębi ducha samego Platona i jego filozoficznej wrażliwości, ale także swojej ekspresyjnej i dramatycznej formie oraz fabule, w którą zostały przez niego ubrane. Przykładem jest mit z *Uczty*. Kolejne stopnie miłości piękna to kolejne stopnie wtajemniczeń. Wizja „Piękna samego w sobie” oznacza najwyższe wtajemniczenie, które okazuje się zarazem przedsmakiem najwyższego szczęścia²³.

²⁰ Zwraca na to uwagę Karl Albert; tenże, *Griechische Religion...*, cyt. wyd., s. 1–13; tenże, *Vom Kult...*, cyt. wyd., s. 1–15. Por. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994; M. Przełęcki, *Rola mitu w argumentacji Platona*, „Studia Filozoficzne”, 1991, nr 1, s. 3–17.

²¹ I to było szczególnym wyrazem greckiego ducha. Teatr grecki na czas wystawiania w nim tragedii (a pamiętamy, że spektakle odbywały się w czasie regularnych świąt dionizyjskich) stawiał się jakby świątynią, w której działo się coś w rodzaju wtajemniczenia – wtajemniczenia w świat boskich praw i wartości. I to było istotnym elementem tragicznego *katharsis*. *Katharsis* w swej istocie to doświadczenie *sacrum*, w pełnym tego słowa znaczeniu, przeżycie bardzo silne, zdolne wywołać wstrząs moralny.

²² Por. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967, s. 92–93; K. Hildebrandt, *Platon. Logos und Mythos*, Berlin 1959.

²³ Platon, *Uczta*, 209 E–212 B.

Można powiedzieć, że mity Platona nie tylko podają wspomniane treści dotyczące metafizycznej rzeczywistości, lecz nadto jakby komunikują (czytelnika czy słuchacza) z samą tą rzeczywistością, w czym również zdają się przypominać mity misteryjne, które taką właśnie funkcję pełniły w obrzędach wtajemniczeń. Nie można wykluczyć, że właśnie tak było. Przede wszystkim jednak mity te uruchamiają naturalne zdolności duszy i ożywiają jej genetyczny kod poznawczy, który jest niczym innym jak tylko jej przyrodzonym sposobem poznawania tego, co nadprzyrodzone.

Mit o stworzeniu człowieka

W *Timajosie* Platon podał mit o stworzeniu człowieka²⁴. Według tego mitu bóg stworzył dusze ludzkie, a ściślej mówiąc – ich części boskie i nieśmiertelne, którymi są umysły. Stworzył je jako niewiele różne od bogów. Pouczył o naturze świata i prawach przeznaczenia, osadził na gwiazdach jak na rydwanach, każdą na swojej gwiazdzie. W ten sposób dusze poznały plany boga względem siebie. Miały się oto połączyć z ciałami śmiertelnymi i zetrzeć się ze wszystkimi afektami cielesnymi, w pierwszym rzędzie z wrażeniami zmysłowymi, potem z przyjemnością, bólem, strachem i odwagą. Jeśli zdołają je opanować i będą żyć sprawiedliwie, powrócą na swoją gwiazdę. W przeciwnym razie czekają je następne, gorsze wcielenia – aż przezwyciężą wszystkie afekty nabyte wraz z kolejnymi ciałami²⁵.

Obraz stworzenia człowieka ukazany w *Timajosie* jest to przekaz mityczny, który – podobnie jak inne mity w dialogach Platona – niesie ukryte w swojej udratyzowanej fabule ważne przesłanie, pewną „prawdę”, a zarazem (i to jest również ważne) za pomocą swej dramatycznej ekspresji odnosi nas do tej „prawdy”. By być wiernym mentalności platońskiej, należałoby nawet powiedzieć, że wtajemnicza w jakąś prawdę, a co za tym idzie – w duchową rzeczywistość tej prawdy, czyli w duchowy wymiar ludzkiej egzystencji.

Jak już powiedziano, sam Platon nazywał swoje mity przypowieściami²⁶, i tak też wypada je traktować. Mit bez wątpienia pełni również funkcję poznawczą w dialogach i w ogóle w całym filozofowaniu Platona²⁷. Obcuje niejako z tym, czego myśl racjonalna zaledwie dotyka, i to w sposób zupełnie niedostateczny. Nie siląc się na analizę artystycznej formy platońskich mitów, pozwolę sobie tylko

²⁴ Tenże, *Timajos*, 41 B–42 E.

²⁵ Tamże, 41 B–42 B. Por. tenże: *Fedon*, 75 A–77 C, 79 A–81 D, 88 A–B; *Państwo*, X 608 D, 611 A–E; *Protagoras*, 322 A.

²⁶ Por. tenże: *Gorgiasz*, 523 A; *Fajdros*, 252 B.

²⁷ Por. K. Albert, *Vom Kult...*, cyt. wyd., s. 1–15; tenże, *Griechische Religion...*, cyt. wyd., s. 27–38, 96–108; O. Casel, *De philosophorum...*, cyt. wyd., s. 92–93; P. Friedländer, *Platon*, vol. I, Berlin 1964, s. 182–222. Zob. też K. Hildebrandt, *Platon. Logos...*, cyt. wyd.; J. Pieper, *Über platonische Mythen*, München 1965.

zwrócić uwagę na ich niesłychaną ekspresję i dramatyzm. Dotyczy to wszystkich jego mitów. Równie wyraźnie jak w micie z *Timajosa* widać to w micie z *Fajdrosa* o rydwanach dusz ludzkich pędzących za rydwanami bogów²⁸. Jest to chyba najwspanialsza opowieść z wszystkich mitów i alegorii platońskich, w której nadzieja i urok boskości, i związane z nią piękno sprawiedliwości, konfrontują się z grozą moralnego zła tkwiącego w niesprawiedliwym życiu i w poddaniu się władzy cielesnych afektów. Groza moralnego zła i lęk przed popadnięciem w nie oraz przed jego konsekwencjami są to, obok oczyszczającej duszę świadomości Prawdy i Piękna, niewątpliwie elementy dramaturgii misteryjnej. Zapewniają one przesłaniu mitu żywotność i siłę oddziaływania na umysł i serce człowieka. W konfrontacji wielkości duchowych z materialnymi, to znaczy podniosłego Piękna z budzącym grozę złem moralnym, spełnia się najważniejsza „tajemnica” platońskich misteriów, owych „wtajemniczeń kapłańskich”, jak zwykł sam je nazywać²⁹. W niej właśnie krystalizuje się boskość duszy³⁰.

Nie siląc się na głębsze analizy mitycznego przesłania, zaznaczę jedynie jego najważniejsze elementy występujące w obu mitach:

1. Dusza ze swego pochodzenia i bytowej struktury jest boska; niewiele odbiega pod tym względem od niższych bogów.

2. Boskość duszy ma jednak charakter potencjalny; jest jej zadaniem do zrealizowania, a polem wypełnienia tego zadania jest świat materialny, w który została później obleczona.

3. W okresie swojej bezcielesnej preegzystencji dusza poznała metafizyczną prawdę w takim zakresie, jaki jest dla niej niezbędny.

4. Dusza w pewien sposób pamięta tę prawdę, która stanowi jej naturalną wrażliwość moralną.

5. Właściwe duszy „przypominanie sobie” to nic innego jak tylko aktualizacja zakodowanych w niej „informacji”, stanowiących podstawę jej wrażliwości duchowej i moralnej.

6. Swoje powołanie do boskości dusza wypełnia w walce z irracjonalnymi afektami, których źródłem jest zmysłowość, i z własną niesprawiedliwością.

7. Uzyskawszy pełną władzę nad zmysłowością, dusza gotowa jest wrócić, już jako w pełni boska, do świata astralnego, a jej egzystencja w nim będzie polegała na nieustannej kontemplacji prawdy.

Zatem dusza ludzka jest w swej strukturze bytowej podobna do bogów. Jej „boskość” ma jednak charakter potencjalny. Jest niejako jej zadaniem do zrealizowania. Krystalizuje się w walce z cielesnymi afektami; a jak ciężkie są te afekty – starczy powiedzieć, że całą cielesność przyrównał Platon, za orfickimi mitami,

²⁸ Platon, *Fajdros*, 246 B–250 D.

²⁹ Por. tenże: *Fajdros*, 249 C–D, 250 D–E, 253 E; *Gorgiasz*, 493 B; *Fedon*, 69 C.

³⁰ Por. tenże: *Fajdros*, 246 B–E; *Państwo*, VI 500 B–D; X 613 A; *Prawa*, IV 716 B–E.

do grobowca i więzienia duszy³¹. Pomocą w walce z tymi afektami jest jej preegzystencjalna świadomość metafizycznych praw etycznych, udzielona jej jeszcze przed wcieleniem. Zapisana w jakiś sposób w duszy ludzkiej, stanowi coś w rodzaju naturalnej wrażliwości moralnej człowieka, dzięki której jest on w stanie rozstrzygać, co jest dobre, a co złe w sensie moralnym.

Według Platona dusza posiada naturalną wrażliwość moralną. Jej sferą działania jest świat wartości moralnych. W sposób niejako naturalny odsyła do boga jako ostatecznej racji wszelkich wartości i prawd. Naturalna wrażliwość moralna człowieka jest na tyle mocna, że może on wyrokować, co jest moralnie złe, a co moralnie dobre w jego życiu. Jednak siła tej wrażliwości zależy od tego, na ile zwalczył on w sobie wspomniane zmysłowe afekty. Im wyższy jest poziom moralny człowieka, tym większa jest jego wrażliwość moralna.

Mit o metempsychozie

W *Timajosie* człowiek oraz pozostałe, niższe od niego, istoty żyjące na ziemi zostały stworzone po bogach i demonach. Między człowiekiem a pozostałymi stworzeniami ziemskimi istnieje jednak, pomimo wspólnego pochodzenia, ogromna różnica. Uwidacznia się ona już w procesie ich powstawania. W formowaniu człowieka, inaczej niż w przypadku wszystkich niższych od niego stworzeń śmiertelnych, uczestniczył sam bóg najwyższy, a nie tylko niżsi bogowie, których on zrodził. Stworzenie istot śmiertelnych zlecił im bóg stwórca. Sam nie mógł tym się zająć, ponieważ jego dzieła są zawsze boskie i nieśmiertelne, a te miały być w jego zamierzeniu śmiertelne³². Wypożyczywszy z pierwotnej materii stosowne części na określony czas, bogowie stworzyli śmiertelne zwierzęta³³. W odniesieniu do człowieka bóg miał inny plan. Chciał mianowicie, aby rodzaj ludzki był jak najbardziej pokrewny bogom, a więc nieśmiertelny. Dlatego sam stworzył rozumne dusze ludzkie – tyle, ile jest gwiazd, które wybrał na ich pierwotną siedzibę czy raczej jako swego rodzaju rydwany. I na tych właśnie gwiazdach osadził stworzone przez siebie rozumne dusze ludzkie³⁴. Jako jego dzieło są one naturalnie nieśmiertelne. Rozumne dusze znalazły się zaraz po stworzeniu na gwiazdach. Bóg jako prawodawca ogłosił im tam prawa przeznaczenia. Powiedział, co je czeka w świetle tych praw, a tym samym zdjął z siebie wszelką odpowiedzialność za ich przyszły los³⁵.

³¹ Tenże: *Fajdros*, 250 B–C; *Gorgiasz*, 492 E–493 A; *Kratylos*, 400 B–C. Por. tenże, *Fedon*, 66 B–C.

³² Tenże, *Timajos*, 41 C.

³³ Tamże, 41 B–D.

³⁴ Tamże, 41 C–D.

³⁵ Tamże, 41 E–42 E; tenże, *Fedon*, 81 B–82 A.

Wykład Platona z *Timajosa* ma formę mityczną, która ma tu swoje znaczenie. Zwraca uwagę na dość klarowne w tym przypadku przesłanie, które – jeśli tak można powiedzieć – przypomina człowiekowi o jego „nadprzyrodzonych” korzeniach, co zresztą sam Platon wypowie niemal wprost w innym miejscu³⁶. Tym samym mit zwraca uwagę człowiekowi na „nadprzyrodzone” wymiary jego egzystencji, sugerując, że właśnie w nich spełnia się to, co jest istotne w jego życiu.

W swojej mitycznej wypowiedzi Platon akcentuje prawodawczą rolę boga i niezłomność wyznaczonych przezeń praw. Nie ma wątpliwości, że bóg jest twórcą praw, którymi rządzi się natura wszystkich stworzeń. Bóg pozostaje ciągle prawodawcą. Najważniejsze informacje dotyczące tych praw można ująć w następujących punktach:

1. Są to prawa, za którymi stoi najwyższy bóg jako prawodawca.
2. Prawa te wyznaczają modelowy porządek ontyczno-moralny.
3. Ich istnienie nie znosi wolnej woli człowieka.
4. Prawa te funkcjonują w sposób konsekwentny – niezachowanie ich powoduje ściśle określone i nieodwołalne skutki.
5. Decydujący w życiu człowieka jest porządek moralny, tu bowiem rozstrzyga się jego przyszłość w skali wieczności.
6. Przyszłość człowieka złożona została w jego ręce, a więc jest on autonomiczny pod względem duchowym i moralnym, sam decyduje o swoim losie, także w wymiarze ostatecznym.
7. Przeznaczeniem człowieka jest zapanować nad swoimi zmysłowymi i witalnymi strukturami, nad rodzącymi się w nich namiętnościami i emocjonalnymi reakcjami, a w konsekwencji – powrót na gwiazdy; osiągnięcie tego stanu oznacza zarazem zaktualizowanie boskiego wymiaru jego duszy.
8. Niezapanowanie nad zmysłowością i witalnością oznacza dla duszy otwarcie cyklu kolejnych wcieleń.
9. O kolejnych wcieleniach duszy decyduje stan duchowy i moralny człowieka; dusza wciela się w stworzenie, do którego upodobniła się pod względem moralnym³⁷.

W dialogach Platona idea metempsychozy ma prawdopodobnie charakter alegoryczny, jak wszystkie jego mity eschatologiczne. Nie można jednak wykluczyć, że sam filozof wierzył w metempsychozę w jej literalnym kształcie, zwłaszcza że była wyznawana przez orfików i pitagorejczyków, z którymi czuł się po trosze duchowo związany³⁸. Poza tym metempsychoza była w ogóle dość popularną koncepcją. W *Fedonie* Platon zapisał mit eschatologiczny, w którym pojawia się idea nagrody i kary pozagrobowej³⁹. Podobny mit eschatologiczny zawarł

³⁶ Tenże, *Timajos*, 90 A: „(...) jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba” (tłum. P. Siwek).

³⁷ Por. tenże: *Timajos*, 42 B–D; *Fedon*, 81 B–82 B; *Fajdros*, 248 C–249 B.

³⁸ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, cyt. wyd., VIII 4–5, 14.

³⁹ Platon, *Fedon*, 107 C–114 E.

w *Gorgiaszu*, choć w nieco innej fabule⁴⁰. Właśnie w tym ostatnim dialogu Platon nazywa swój mit eschatologiczny przypowieścią: „No to posłuchaj; opowiadają – rzecz bardzo piękną; choć ty ją nazwiesz z pewnością mitem – ja: przypowieścią”⁴¹.

Mity eschatologiczne w jego dialogach pojawiają się zwykle w kontekstach etycznych i najprawdopodobniej taką też mają wymowę. Ich treść i konkluzję najlepiej streszcza Sokrates w tym samym *Gorgiaszu*: „Bo zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich”⁴². To zdanie wyraża z całą pewnością najgłębsze przekonanie Platona. Czy wierzył w metempsychozę – trudno powiedzieć. Biorąc pod uwagę wszystkie jego mity eschatologiczne i konteksty, w których występują, wydaje się to mało prawdopodobne. W *Menonie* Sokrates, wyrażający zapewne poglądy samego Platona, „za bardzo przy tej myśli się nie upiera”⁴³. Najprawdopodobniej wszystkie mity eschatologiczne Platona służą przede wszystkim przekazaniu przesłania o moralnej odpowiedzialności człowieka za swoje życie, a zarazem o sensowności życia opartego na kultywowaniu moralnego piękna i dobra. W tym tkwi owa „istotna prawda”, którą Sokrates przekazuje w micie eschatologicznym⁴⁴.

Można przyjąć, że mity eschatologiczne w dialogach Platona, w tym mity o metempsychozie, mają charakter alegoryczny. Oczywiście nie można wykluczyć, iż Platon traktował teorię metempsychozy literalnie. Zdaje się na to wskazywać jej dość częste występowanie w dialogach, a przede wszystkim umieszczenie jej w *Timajosie*. Z drugiej jednak strony w tym samym utworze znajduje się również mit o Atlantydzie, który najprawdopodobniej ma wymowę alegoryczną. Fakt, że mit rozpoczyna dzieło, zdaje się sugerować, że treści w nim podanych nie należy raczej brać dosłownie, zwłaszcza gdy same są wyrażone w formie mitu. Możliwe więc, że podana tu teoria metempsychozy ma także wymowę alegoryczną. Za takim przypuszczeniem przemawia również to, że teoria metempsychozy w takim wydaniu jak w *Timajosie* zawiera wewnętrzną sprzeczność (co zresztą w mitach nie jest bynajmniej czymś szokującym, więcej nawet – jeszcze bardziej podkreśla, że tym, co jest tu istotne, to jednak nie sama fabuła mitu, lecz jego przesłanie, a może jeszcze coś, na przykład oddziaływanie mitu na świadomość czytelnika). Platon bowiem przyjmuje, że nieśmiertelnym pierwiastkiem w człowieku jest wyłącznie umysł, czyli rozumna część duszy. Dalej zakłada, że ten rozumny pierwiastek mają spośród istot ziemskich tylko ludzie, gdyż zwierzęta posiadają wyłącznie część nierozumną, która umiera wraz z ciałem⁴⁵. Potem jednak w ramach wędrówki tego rozumnego pierwiastka każe mu się wcielać między innymi właśnie w owe ciała

⁴⁰ Tenże, *Gorgiasz*, 523 A–527 B.

⁴¹ Tamże, 523 A. Por. 527 A (tłum. W. Witwicki).

⁴² Tamże, 522 E (tłum. W. Witwicki).

⁴³ Tenże, *Menon*, 86 B (tłum. W. Witwicki).

⁴⁴ Tenże, *Gorgiasz*, 523 A.

⁴⁵ Tenże, *Państwo*, IV 441 B.

zwierzęce. Jest to oczywista niekonsekwencja. Założył wszak wcześniej, że zwierzęta nie mają pierwiastka rozumnego. Nie sposób przypuszczać, by Platon nie zdawał sobie sprawy z tej sprzeczności. Dlatego można sądzić, iż mógł traktować teorię metempsychozy w kategoriach mitycznych, jako dydaktyczno-etyczną alegorię moralnych dziejów duszy ludzkiej. Przesłanie tej alegorii jest dość czytelne. Chodzi o to, by uwrażliwić moralnie człowieka i pokazać mu, jak bardzo nie-ludzkie jest życie poddane władzy złych namiętności i niesprawiedliwości, a zarazem uzmysłwić mu nadprzyrodzone aspekty jego ludzkiej natury.

Platon w *Timajosie* nieśmiertelność przyznaje jedynie rozumnemu pierwiastkowi duszy⁴⁶. W *Prawach* jednak powiada, że „charaktery, usposobienia, pragnienia, rozumowania, słuszne mniemania, zapobieganie myśli, pamięć, istnieć musiały wcześniej niż długość, szerokość i siła ciał, jeżeli dusza istniała wcześniej niż ciało”⁴⁷. Podobnie w *Gorgiaszu*: „Widać na duszy, kiedy się obnaży z ciała; i to, co jej natura dała, i te ślady, jakie na niej zostawiło każde zajęcie człowieka”⁴⁸. Tak oto teoria metempsychozy broni się przed popadnięciem w sprzeczność. Nie zmienia to jednak faktu, że w dziełach Platona podano ją w sposób daleki od logicznej ścisłości.

Niezależnie od tego, że teoria metempsychozy ostatecznie się broni, uprawniona jest jednak – jak się wydaje – jej interpretacja alegoryczna. Można ją bowiem traktować jako obraz nie ontycznych, a moralnych dziejów duszy człowieka, a więc w kategoriach wyłącznie moralnych. Apulejusz z Madaury, znany platonik z II wieku po Chrystusie, który daleki był od wiary w wędrówkę dusz, powiada w swoim traktacie *O Bogu Sokratesa* tak: „A na ziemi my, ludzie, stanowimy najznakomitsze stworzenie żywe. Chociaż większość, z powodu braku starania o prawdziwą naukę, tak bardzo się zdeprawowała we wszelakich grzechach i występkach, i do tego stopnia rozsmakowała się w zbrodni, a straciwszy niemal doszczętnie łagodność przyrodzoną swemu rodzajowi, tak strasznie zdziczała, że może się wydawać, że żadna istota na ziemi nie jest gorsza od człowieka”⁴⁹. A nieco dalej dopełnia ten jakże mało pochlebny dla człowieka obraz: „I tak oto ludzie – kulejący pod względem rozumu, potężni mową, o nieśmiertelnych duszach, śmier-

⁴⁶ Tenże, *Timajos*, 41 B–42 A; 69 C–70 B; 90 A–B.

⁴⁷ Tenże, *Prawa*, 903 D (tłum. M. Maykowska).

⁴⁸ Tenże, *Gorgiasz*, 524 D (tłum. W. Witwicki).

⁴⁹ Apulejusz, *O Bogu Sokratesa*, IV 125–126 (tłum. K. Pawłowski). Por. Platon, *Prawa*, VI 765 E–766 B. Zob. też Seneka, *O gniewie*, III 26, 4. Jest to obraz człowieka bardzo różniący się od tego, który oglądamy we fragmencie traktatu *O Platonie i jego nauce*, gdzie Apulejusz pisze, że spośród wszystkich stworzeń ziemskich opatrność nie wydała nic doskonalszego i świetniejszego od człowieka (ks. I, XII 207). Domyślamy się, że Apulejusz w dziele *O Bogu Sokratesa* mówi jednak o sytuacji moralnej człowieka, a w traktacie *O Platonie i jego nauce* – o jego statusie metafizycznym w porównaniu z innymi bytami. Sytuacja moralna i duchowa jest dla każdego czymś najważniejszym, bo to właśnie w porządku moralnym i duchowym aktualizuje się (lub nie) to, co w człowieku najlepsze – jego duchowe, nieśmiertelne wnętrze zmierzające do stanu boskości. Tu w konsekwencji decyduje się ostatecznie los człowieka.

telnych członkach, o lotnych i niespokojnych umysłach, ciężkich i występnych ciałach, o przeróżnych obyczajach, jednakowych grzechach, zacięci w swej śmiałości, wytrwali w nadziei, próżno pracujący, na marny los wydani, pojedynczo śmiertelni, w całości jako rodzaj wieczni, i znowu zmienni w swym zastępującym ich potomstwie, którym czas umyka, których mądrość spóźniona, śmierć za prędką, życie żałosne – ziemię zamieszkują”⁵⁰. To bardziej odpowiada duchowi średniego platonizmu niż wiara w literalne wędrowanie duszy ludzkiej poprzez różne ciała zwierzęce i niezwierzęce.

Odnosnie do teorii preegzystencji i jej stosunku do teorii metempsychozy trzeba wyraźnie powiedzieć, iż pierwsza nie implikuje logicznie drugiej. Równie zasadnie można mówić o jednokrotnym wcieleniu. Poza tym teoria preegzystencji w dialogach Platona tłumaczy nie tyle historię duszy ludzkiej, ile przede wszystkim anatomię ludzkiego poznania. Preegzystencja duszy oznacza w szczególności naturalną wrażliwość poznawczą człowieka, przyrodzoną mu, a więc jakby preegzystencjalną, bo obecną w nim jeszcze przed osiągnięciem przezeń dojrzałej niejako świadomości. W odniesieniu do historii człowieka czy historii duszy ludzkiej teorię preegzystencji dusz można bez większych przeszkód tłumaczyć alegorycznie. Nie zmienia to oczywiście faktu, że mamy do czynienia z preegzystencją dusz. Gwiazdy są pewną formą boskiej nadprzyrodzoności. Dlatego zapewne wydały się odpowiednim miejscem dla dusz. Samą ideę demiurga pouczającego dusze o prawach można również tłumaczyć alegorycznie, traktując ją jako informację o boskim pochodzeniu praw moralnych, a zarazem jako świadectwo tego, iż dusza musi posiadać w sobie jakąś naturalną świadomość moralną i naturalną wiedzę o swoim powołaniu, czyli swojej moralnej powinności.

W teorii metempsychozy istotne jest uznanie gwiazd za ojczyznę dusz ludzkich, z której one wyszły i do której zmierzają po uwolnieniu się z cyklu inkarnacyjnego. Gwiazdy jako istoty boskie należą w pewnym sensie do nadprzyrodzoności. Wraz z nimi należą do niej dusze ludzkie w swej części rozumnej, stworzonej przez samego boga. Człowiek w tym, co jest istotnym elementem jego natury i co stanowi jakby jego wewnętrzne „ja”, jest dziedzicem nadprzyrodzoności i do niej w gruncie rzeczy należy. Ku niej też całą swoją istotą ciąży. Poprzez moralny wysiłek, polegający na wyzwaniu się od zmysłowych uzależnień, człowiek uwalnia i umacnia w sobie boski pierwiastek swojej duszy, a tym samym wraca do nadprzyrodzoności, najpierw tylko duchowo, a po wyzwoleniu duszy z ciała i całego cyklu reinkarnacji – egzystencjalnie, stając się wtedy pełnoprawnym uczestnikiem tej boskiej nadprzyrodzoności⁵¹.

⁵⁰ Tenże, *O Bogu Sokratesa*, IV 126 (tłum. K. Pawłowski). Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, IX 8. Ludzie są śmiertelni wyłącznie pod względem cielesnym. Dusza ludzka bowiem nie umiera; Apulejusz, *O Bogu Sokratesa*, XV 151.

⁵¹ Platon, *Timajos*, 42 B.

Bardzo ważne w teorii metempsychozy jest również uznanie autonomii moralnej człowieka. Świadomość autonomii moralnej człowieka jest warunkiem jego rozwoju moralnego i podstawą jego odpowiedzialności moralnej.

Kazimierz Pawłowski – MYTH AND ALLEGORY AS A MEANS OF COMMUNICATING PHILOSOPHICAL MESSAGE AND IDEAS IN PLATO'S DIALOGUES: THE MYTH OF HUMAN CREATION IN *TIMAEUS*

The paper deals with myth and allegory in Plato's dialogues regarding their communicative function, or their role in communicating philosophical message and ideas as well as stimulating determined human reactions to the message and ideas that are being communicated. The case examined is the myth of human creation in *Timaeus*. The subject matter is considered with reference to a similar function of myth in Greek religion, and particularly in Greek mysteries, which constitute the natural context of myth.

SEBASTIAN DAMA
Uniwersytet Gdański

Religia jako czynnik tożsamościowy w dobie globalizacji na przykładzie polskiej emigracji w Limerick w Irlandii

Globalizacja i religia – pytania badawcze i hipoteza

Proces globalizacji, jak wskazuje Immanuel Wallerstein, zaznaczył się w kulturze zachodnioeuropejskiej już w XVI wieku, a jego współczesne użycie jest tylko pozorowaniem nowości tej fazy rozwoju gospodarki i społeczeństw w niej partycypujących¹. Dopiero pod koniec ubiegłego stulecia zarysowały się widoczne zmiany w strukturze poszczególnych społeczeństw, co zaczęło budzić zainteresowanie nauki i stało się przedmiotem jej analiz. W konsekwencji powstało wiele definicji tego zjawiska². Jednakże, jak podkreśla Gracjan Cimek, należy zwrócić uwagę na istnienie dwóch, często używanych zamiennie, pojęć: globalizacji i globalizmu³. Poprawne – zdaniem politologa – jest stosowanie terminu „globalizacja” w rozumieniu procesu, który zachodzi w stosunkach międzynarodowych. Ten z kolei ma wpływ na inne poszczególne elementy bytu społecznego, w tym na religię. Przykładem tego wpływu jest ogólnoswiatowy ekumenizm, a wraz z nim pojawienie się nowych „religii”, będących często synkretycznym ujęciem różnych wyznań⁴.

Celem niniejszego artykułu jest próba określenia współczesnej treści religii na przykładzie polskiej emigracji w Limerick w Irlandii po 2004 roku. Pomocne w tym będzie wykorzystanie współczesnej interpretacji pojęcia tożsamości⁵ jako

¹ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tysza (tłum.), Warszawa 2004, s. 235.

² Zob. G. Cimek, *W labiryncie pojęć – globalizacja jako kategoria teoretyczna*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej”, 2011, nr 4 (187), s. 166–173.

³ Tamże, s. 162–165.

⁴ *Religie świata. Encyklopedia*, J. Rawicz i in. (red.), Kraków 2005, s. 243–247.

⁵ Zob. T. Szkudlarek, *Tożsamość*, w: M. Cackowska i in., *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, Gdańsk 2012, s. 303–356; P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Warszawa 2001, s. 77–82.

ideologii, której podstawą stała się globalizacja. Aczkolwiek trzeba podkreślić, że przepływ tak dużej masy ludzi, jaki nastąpił po przyłączeniu państw byłego Układu Warszawskiego do państw Piętnastki, nie byłby możliwy bez politycznego i prawnego wsparcia Unii Europejskiej, będącej w swej istocie wytworem globalizacji⁶. W latach wcześniejszych, jeszcze w XX wieku, tak wielki exodus nie byłby możliwy⁷. W związku z tym rodzą się następujące pytania: Czy tak jak kiedyś religia jest czynnikiem tożsamościowym dla Polaków żyjących poza granicami kraju? Czy dla osób znajdujących się z dala od swojej „totalnej macierzy”⁸ religia jest w stanie zachować i upowszechnić treści nadane jej w pierwotnym środowisku społecznym Polaków? Czy obecnie religia zmienia swoją definicję w porównaniu z poprzednim stuleciem?

W niniejszej pracy weryfikacji poddana zostanie hipoteza, że w środowisku emigranckim w dobie globalizacji religia zmienia swoją tożsamościową właściwość w porównaniu z tą, którą miała w środowisku pierwotnym Polaków mieszkających obecnie w Limerick. Dzięki temu możliwe będzie sprecyzowanie współczesnego pojęcia religii w związku z istnieniem i wpływem globalizacji jako jądra kultury⁹ zachodnioeuropejskiej¹⁰.

Religia w kulturze zachodnioeuropejskiej – przyczyny powstania i definicje

Religia od wieków towarzyszyła człowiekowi jako istotny element cywilizacji łacińskiej i powstała na jej podwalinach kultury zachodnioeuropejskiej¹¹. W związku z tym stworzono kilka etymologicznych znaczeń tego terminu. W starożytności Grecy na jego określenie używali słowa „pobożność” (gr. *εὐσέβεια*)¹², z kolei Żydzi posługiwali się zwrotem „bojaźń boża” (hebr. *יְהוָה יָרֵא*)¹³. Później pojęcie religii przestało wiązać się ze sferą przeżyć wewnętrznych, a zaczęło łączyć się ze sferą *sacrum*, w której istotną rolę odgrywała instytucjonalizacja wiary, dogmatu i związanego z nimi kultu.

⁶ Zob. W. Błasik, *Pomiędzy centrum a peryferiami na progu XXI wieku. Geopolityka i ekonomika Polski i Europy Środkowo-Wschodniej w warunkach integracji europejskiej i globalnej depresji gospodarczej*, Katowice 2013.

⁷ Zob. W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5: *Organizacja i dezorganizacja w Ameryce*, A. Bartkiewicz (tłum.), Warszawa 1976, s. 8.

⁸ A. J. Karpiński, *Totalna macierz*, w: tegoż, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, Gdańsk 2003, s. 252.

⁹ J. Bednarski, *Jądro kultury*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa – Poznań 1987, s. 166–167.

¹⁰ Zob. G. Cimek, *Rosja – państwo imperialne?*, Gdynia 2011, s. 21–27.

¹¹ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996, s. 236–277.

¹² *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, A. Maryniarczyk i in. (red.), Lublin 2007, s. 720 (hasło: *Religia*).

¹³ *Leksykon religii od A do Ż*, G. Denzler i in. (współpr.), B. Kruk i in. (tłum.), Warszawa 1994, s. 307.

Zmiana ta dokonała się w Cesarstwie Rzymskim, gdzie religię rozpatrywano w kategoriach prawno-administracyjnych. Jednakże w owym czasie wyjaśniano to zjawisko na kilka różnych sposobów. A mianowicie, dla Cycerona *religio* znaczyło to samo, co *relegere*, czyli 'zwracanie na coś szczególnej uwagi, oddawanie czci bogom'¹⁴. Laktancjusz *religare* rozumiał jako 'ponowne wiązanie się z bogiem'¹⁵. Z kolei Marsius Sabinus powyższy termin tłumaczył przez *relinquere*, czyli 'odrzuć, pozostawienie z boku, odłączenie'¹⁶. Niezależnie jednak od tego popularne w Imperium Romanum chrześcijaństwo jako jedyne zyskało status religii¹⁷. Aczkolwiek religia, w przeciwieństwie do czasów wcześniejszych, miała dychotomiczną i transcendentną postać oderwanych od siebie *sacrum* i *profanum*. W tym duchu tworzył święty Augustyn, który wyjaśniał *religare*, inaczej niż poprzednicy, jako 'podejmowanie kolejnych wyborów'¹⁸. Na tej podstawie zaproponował swoją wizję czasu, zrywając ze starożytnym panteizmem¹⁹. Z biegiem dziejów ten sposób ujmowania czasoprzestrzeni oraz rozdzielenie materii od ducha upowszechniły się w kulturze zachodnioeuropejskiej. Efektem tego było Kartezjańskie *res exstensa* i *res cogitans*²⁰. Stąd wszystkie późniejsze formy religii zawierały w sobie Durkheimowską dualistyczną koncepcję osoby określanej mianem *homo duplex*²¹.

Na tej podstawie powstało wiele różnych definicji religii i zjawisk z nią związanych, których wyjaśnienie zależało od przyjętej ideologii. Do najważniejszych z nich można zaliczyć koncepcję: a) ewolucjonistyczną (E. B. Tylor), b) fenomenologiczną (G. van der Leeuw), c) egzystencjalną (M. Scheler), d) symboliczno-holistyczną (C. Geertz), e) funkcjonalną (W. K. Wright, J. M. Yinger, É. Durkheim, B. Malinowski), f) psychologiczną (W. James), g) strukturalną (É. H. Gilson, H. Dumery, M. Rusecki, N. Söderblom, K. E. Yandell), h) genetyczną (L. Feuerbach, A. Comte, Z. Freud)²².

Oprócz wyjaśnienia przyczyny zjawiska badanego w niniejszym artykule starano się również odnaleźć jego istotę²³. Za najważniejsze przyczyny należy uznać

¹⁴ Religia. Encyklopedia PWN, T. Gadacz, B. Milerski (red. nauk.), t. 8, Warszawa 2003, s. 394.

¹⁵ Zob. tamże, s. 394. Por. G. Reale, Religia, w: tegoż, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, R. Radice (współpr.), E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 1999, s. 209–211.

¹⁶ *Ilustrowana encyklopedia religii światowych. Kościoły, wyznania, kultury, sekty, nowe ruchy religijne*, Z. Drozdowicz, Z. Stachowski (red. nauk.), Poznań 2002, s. 531.

¹⁷ Religia. Encyklopedia..., cyt. wyd., s. 394.

¹⁸ Tamże, s. 394.

¹⁹ Zob. S. Dama, *Czas jako kategoria zachodnioeuropejskiej filozofii a koncepcja wieczności M. Bierdiajewa. Ich konsekwencje i znaczenie dla współczesnego człowieka*, w: *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), Kraków 2005, s. 215–226.

²⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, M. i K. Ajdukiewiczowie (tłum.), Warszawa 1958, s. 33.

²¹ Por. Religie, Kościoły, wyznania, J. Herman, T. Herrmann (red.), Warszawa 2002, s. 192.

²² Zob. Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia, bogowie i święte księgi, B. Kaczorowski (red.), Warszawa 2006, s. 682–685.

²³ A. J. Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych. Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych, wyrazów obcych i wyrażen powszechnie stosowanych*, Gdańsk 2007, s. 129 (hasło: Istota).

czynniki: a) polityczno-prawne, b) kulturowe, c) psychologiczne, d) socjologiczne, f) filozoficzne.

Ujęcie polityczno-prawne zaproponował Kritiasz²⁴. Jego zdaniem religia jest wynikiem działania prawodawców, którzy stworzyli boga, by ten wpłynął na ich postępowanie i ograniczył wszelkie występki ludzkie, zarówno dobre, jak i złe²⁵. Warunkowało to tym samym ograniczenie stosunków społecznych do funkcjonowania w określonej ideologii, a przez to ściśle łączyło się z konkretną formą społeczno-polityczną i władzą, która sprawowała nad nią pieczę.

Z drugim ujęciem spotykamy się u Ksenofanesa z Kolofonu²⁶. Jego zdaniem to człowiek, na swój obraz i podobieństwo, stworzył religię i bogów. Dlatego grecki filozof głosił tezę o antropomorfizmie bogów. Mawiał: „Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczone nosy i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy”²⁷. W późniejszym czasie Ludwig Feuerbach uzupełnił i rozbudował tezę tego greckiego myśliciela.

Z kolei Zygmunt Freud podkreślił znaczenie czynnika psychologicznego. Dla niego religia miała charakter totemiczny, a jej źródła upatrywał w ludzkich popędach²⁸. Zdaniem tego uczonego były one ukryte w id, które gdy zaspokojone, wzbudzało uczucie resentymentu. Po nim następowało wzmacnianie się tabu totemicznego i uczuć moralnych z nim związanych. Stąd, według tego poglądu, potrzeba *sacrum* miała swoje podstawy w psychice człowieka jako jego cecha przyrodzona.

Przeciwną powyższej, socjologiczną teorię religii zaprezentował Émile Durkheim. Uważał, że religia została stworzona przez człowieka – istotę społeczną. Za jej podstawę uznawał zbiorową duszę ludzką. Religię rozumiał jako „(...) system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk, odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”²⁹. Aczkolwiek każda wspólnota – na co zwracał uwagę Ferdinand Tönnies – ma swoją specyfikę wynikającą z określonej społecznej morfologii. Z tej przyczyny wyróżniał on dwa typy grup społecznych: a) wspólnotę (niem. *Gemeinschaft*), b) społeczeństwo (niem. *Gesellschaft*)³⁰. Jednakże w takiej teoretycznej postaci, w rzeczywistości społecznej, one nie występują. Dlatego wyjaśniał, że nie ma „(...) żadnego stanu

²⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 2000, s. 289–290.

²⁵ Tamże, s. 290.

²⁶ Tamże, s. 131–138.

²⁷ Tamże, s. 131.

²⁸ Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1967, s. 128–129.

²⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, A. Zadrożyńska (tłum.), Warszawa 1990, s. 31.

³⁰ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, M. Łukasiewicz (tłum.), Warszawa 2008, s. 27–199.

kultury czy społeczeństwa, w którym elementy *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* nie byłyby jednocześnie obecne”³¹. W związku z tym należy zwrócić uwagę na to, iż zależnie od określonej grupy społecznej, wyznającej określoną wiarę, istnieją różne typy wspólnot charakterystyczne dla tego społecznego zjawiska³². A zatem, jak wskazywał francuski socjolog, religia ukazuje istotę społeczeństwa i w nim należy szukać jej źródeł³³.

Inaczej tę kwestię ujmowały filozoficzne interpretacje religii. Według Benjamina Constanta źródła tej ostatniej należy szukać w naturze człowieka, ponieważ jest ona jego istotnym elementem. Pisał: „Podobnie jak poszukiwano pochodzenia społeczeństwa i języka, tak też poszukiwano pochodzenia religii. We wszystkich tych poszukiwaniach tkwił ten sam błąd. Za punkt wyjścia przyjmowano założenie, że człowiek istniał był kiedyś bez społeczności, bez języka, bez religii. (...) Społeczność, język, religia to rzeczy z człowiekiem ściśle związane: zmienne są ich formy. Można pytać o przyczynę tych zmian (...). Ale chcieć iść dalej, to już płonny wysiłek, pewny sposób minięcia się z prawdą (...). Człowiek nie dlatego jest religijny, że jest bojaźliwy; jest religijny, bo jest człowiekiem. Nie dlatego żyje w społeczności, że jest słaby; tworzy społeczność dlatego, że towarzyskość leży w jego naturze. Pytać o to, dlaczego jest religijny i dlaczego jest towarzyski, to pytać o przyczynę jego budowy fizycznej i przyczynę tego, co leży u podstaw sposobu jego bytowania”³⁴.

Podobnie uważał Ludwig Feuerbach. Jego zdaniem religia jest istotną częścią życia człowieka, wyrażoną jako potrzeba opisu świata. Pisał, że „(...) religia należy niewątpliwie do istoty człowieka, jest mu wrodzona; ale religia nie w sensie teologii, czy teizmu, nie jako właściwa wiara w boga, lecz tylko taka religia, która nie wyraża nic poza poczuciem skończoności i zależności człowieka od przyrody”³⁵. Takie ujęcie religii, w jej naturalnej postaci, było przejawem ateizmu, czyli negacją istnienia abstrakcyjnej istoty najwyższej. Z tej przyczyny tę ostatnią można ujmować jako antropologię, sposób przedstawiania zinterioryzowanego świata przez daną osobę. „Jeżeli religia jest tylko psychologią lub antropologią, to rozumie się samo przez się, że idiosynkrazja i sympatia również odgrywa w niej rolę. Każde niezwykle i rzucające się w oczy zjawisko przyrody, wszystko, co przykuwa i zaciekawia oko ludzkie w sposób szczególny, niezwykle i zagadkowy, wszystko to ma znaczenie przy powstawaniu religii i może być powodem, a nawet przedmiotem czci religijnej”³⁶.

³¹ R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, London 1967, s. 78.

³² Zob. S. Dama, *Koncepcja filozofii eklezjastycznej M. Bierdiajewa wobec kryzysów w filozofii zachodnio-europejskiej*, „ΣΟΦΙΑ”, 2011, nr 11, s. 78–79.

³³ É. Durkheim, *Elementarne...*, cyt. wyd., s. 400.

³⁴ B. Constant, *O religii*, S. Kruszyńska (tłum.), Warszawa 2007, s. 39.

³⁵ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, E. Skowron, T. Witwicki (tłum.), Warszawa 1981, s. 15.

³⁶ Tamże, s. 55.

Myśl tę skrytykował Karol Marks i przedstawił własną, bardziej rozbudowaną koncepcję. Według niego religia, podobnie jak u Platona, ma postać mniemania *dóksa* (gr. *δόξα*)³⁷. Ta z kolei jest formą poznania zmysłowego skierowanego na rzeczy i przedmioty zmysłowe, określaną przez Platona jako *pistis* (gr. *πίστις*). Tak ujęta wiedza później w kulturze starożytnego Rzymu była nazywana *fides*, czyli 'godny wiary'³⁸. Określenie to przerodziło się następnie w pojęcie religii znane obecnie³⁹. Zdaniem niemieckiego filozofa ta ostatnia nie zasługuje na miano wiedzy *èpisteme* (gr. *ἐπιστήμη*), dlatego trzeba ją odrzucić. Pisał: „Podstawa irreligiarnej krytyki jest taka oto: *człowiek tworzy religię*, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił. Ale *człowiek* – to nie jest istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem. Człowiek – to *świat człowieka*, państwo, społeczeństwo. To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*. Religia jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego spirytualistycznym point d'honneur, jego entuzjazmem, jego sankcją moralną, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu i pocieszeniem. Jest *urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji*, dlatego że *istota ludzka* nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw *owemu światu*, którego duchowym *aromatem* jest religia. Religia jest *opium ludu*”⁴⁰.

Adam Jan Karpiński podkreśla, że religia jest dziedziną kultury⁴¹. Twierdzenie to wskazuje, że człowiek dzięki kulturze staje się taki, jaki jest w danym okresie swojego życia. Znając istotę kultury, można poznać także religię. Jednakże, aby tego dokonać, trzeba przebadać pewien element społecznej rzeczywistości. W tym przypadku będzie to polska emigracja w Limerick w Irlandii, która posłuży jako próba do ukazania współczesnych treści religii, a tym samym kultury, będącej jej elementem.

³⁷ Platon, *Państwo*, W. Witwicki (tłum. i wst.), Kęty 2009, s. 220–221. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: Platon i Arystoteles, E. I. Zieliński (tłum.), Lublin 1996, s. 198–201.

³⁸ *Mały słownik łacińsko-polski*, J. Korfanty (red. nauk.), Warszawa 2001, s. 282.

³⁹ Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 759–761 (hasło: Religia).

⁴⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *O religii*, J. Maliński i in. (tłum.), 1962, s. 28–29.

⁴¹ A. J. Karpiński, *Próba rekonstrukcji przesłanek teoretycznych marksowskiej koncepcji kultury i religii*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej”, 1990, nr 105A, s. 90–102.

Teren badania i dane metryczkowe

Badanie wśród polskiej mniejszości narodowej w Limerick w Irlandii zostało przeprowadzone w okresie od 28 października 2012 do 28 maja 2013 roku. Na wstępie został wykonany pomiar pilotażowy na grupie 20 osób ($n = 20$). Początkowa analiza, po ukończeniu tego etapu poznania, przyczyniła się do poprawy kafeterii ankiety. Następnie powyższą procedurę powtórzono na próbie liczącej 51 respondentów ($n = 51$)⁴².

W wykonanym pomiarze wzięło udział 58,83% kobiet i 41,17% mężczyzn. Wiek respondentów zawierał się w przedziale od 16 do 63 lat. Najwięcej osób było w wieku od 34 do 39 lat – stanowili 30% próby. Kolejne pod względem liczebności były grupy w przedziałach: od 22 do 27 lat (26%) i od 28 do 33 lat (24%). Najliczniejszą grupę tworzyły osoby w wieku produkcyjnym. Reprezentowały one 92% ogółu badanych, z czego blisko 82,33% ankietowanych była w wieku produkcyjnym mobilnym. Pozostałe 17,65% składało się z osób będących w okresie przedprodukcyjnym, w tym 13,73% z nich w wieku produkcyjnym niemobilnym. Przeciętny wiek respondentów wynosił $\bar{x} = 31,5$ roku.

Według przeprowadzonych analiz respondenci wykazywali się następującymi miesięcznymi przychodami i wydatkami. Połowa z nich zarabiała więcej niż $Me = 1300,37$ euro miesięcznie, reszta – mniej niż wskazana kwota. Ponadto połowa z odpowiadających miała wydatki powyżej $Me = 866,93$ euro, a drugie 50% – poniżej wyliczonej sumy. W zestawieniu z roczną średnią kwotą zarobków w Irlandii zajmowali oni dół tutejszej drabiny społecznej, ponieważ w 2012 roku najwyższa średnia płaca wynosiła 50 985 euro, a najniższa – 16 910 euro rocznie. Na podstawie przeprowadzonych badań wyliczono, że średnia roczna płaca ankietowanych wynosiła 15 604,44 euro, czyli nie osiągnęła pułapu najniższej średniej krajowej⁴³.

Większość, tj. 82,35% odpowiadających, udała się na emigrację pierwszy raz w życiu. Po raz kolejny poza granicami kraju znalazło się 17,65% z nich, z czego 33,33% mieszkało wcześniej w Niemczech, a 22,22% w Wielkiej Brytanii. Z kolei równo po 11,11% ankietowanych było wcześniej w Stanach Zjednoczonych, Irlandii, Portugalii i Hiszpanii.

Wśród respondentów znalazło się wielu emigrantów długookresowych – 84,29% próby. Największą grupę, tj. 60,77%, stanowili ci, którzy na Zieloną Wyspę przybyli w latach 2006–2008. Osoby będące poza krajem rok i krócej stanowiły

⁴² Próba ta stanowiła w przybliżeniu, zgodnie z irlandzkim spisem powszechnym z 2011 roku, około 1,98% populacji Limerick; por. J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice 2010, s. 157–158. Uwzględniając jednak ubytek polskiej mniejszości w tym mieście, w kolejnych latach wynosiłaby ona około 3,27% populacji Polaków tam mieszkających.

⁴³ Zob. C. Fátharta, *Average Annual Salary Falls to €40,775*, <http://www.irishexaminer.com/ireland/average-annual-salary-falls-to-40775-213305.html> [dostęp: 9 VI 2014].

15,68% ogółu badanych. Pozostałe 23,52% to rodacy mieszkający na Zielonej Wysepie więcej niż 7 lat.

Jeżeli chodzi o wykształcenie, to większość respondentów miała wykształcenie wyższe (35,29%). Wśród pozostałych ankietowanych było: 19,6% osób z wykształceniem średnim ogólnokształcącym (z maturą), 13,73% ze średnim zawodowym (z maturą) oraz 11,76% z pomaturalnym.

Sytuacja życiowa badanych przedstawiała się w następujący sposób. Zatrudnionych na cały etat było 42,85% respondentów, 18,37% znajdowało się na bezrobociu, 12,24% pracowało na pół etatu, 16,33% było biernych zawodowo, 6,13% prowadziło działalność gospodarczą, a 2,04% pracowało na mniej niż połowa etatu, tyle samo ankietowanych korzystało ze świadczeń pieniężnych w postaci renty.

Życie religijne polskiej emigracji w Limerick po 2004 roku

Do czasu przyłączenia Polski do Unii Europejskiej Polonia w Limerick nie stanowiła znaczącego procentu populacji tego miasta. Sytuacja zmieniła się po 2004 roku. W spisie powszechnym przeprowadzonym w 2006 roku w Limerick odnotowano 1742 osoby z polskim obywatelstwem⁴⁴, co stanowiło 2,91% populacji miasta, czyli $g = 61,3$ os./km². Pięć lat później liczba ta wzrosła do 2572 rodaków⁴⁵, mimo że nastąpił ogólny spadek populacji do 57 108⁴⁶. W owym czasie rodacy stanowili 4,5% ludności tej aglomeracji. Od tego momentu język polski był najczęściej słyszany językiem obcym w Limerick. Posługiwało się nim przeciętnie 4,29% osoby. Rzadziej można było usłyszeć francuski (1,1%) i litewski (0,4%). Innymi językami obcymi posługiwało się zaledwie 6,55%⁴⁷ populacji tego miasta.

Powyższa liczba Polaków zwiększyła zaludnienie do $g = 90,56$ os./km². Wskutek tych zmian Polonia w Limerick zaczęła się organizować. W tym czasie powstawały różne polskie instytucje⁴⁸, zakłady usługowe oraz miejsca użyteczności publicznej, w których posługiwało się językiem polskim. Jedną z nich jest polonijny kościół katolicki w Limerick, który powstał w 2006 roku. Mieści się on w kościele

⁴⁴ Zob. *County Limerick City. Usually Resident Population by Ethnic or Cultural Background*, Central Statistics Office Ireland (dalej: CSO), http://census.cso.ie/sapmap2006results/Results2.aspx?Geog_Type=Counties&Geog_Code=21%20Limerick [dostęp: 18 X 2014].

⁴⁵ Zob. *County Limerick City. Usually Resident Population by Place of Birth and Nationality*, CSO, http://census.cso.ie/sapmap2011/Results.aspx?Geog_Type=CTY&Geog_Code=20&CTY=20 [dostęp: 18 X 2014].

⁴⁶ Zob. *Census 2011 Results. Town and Country. Population, Distribution and Movements*, CSO, Dublin 2012, s. 26–27.

⁴⁷ Zob. *County Limerick City. Speakers of Foreign Languages by Language Spoken*, CSO, http://census.cso.ie/sapmap2011/Results.aspx?Geog_Type=CTY&Geog_Code=20&CTY=20#T2_200 [dostęp: 18 X 2014].

⁴⁸ Ważnymi dla środowiska emigranckiego w Limerick oraz całej Irlandii, ogniskującymi życie polonijne w tym kraju, są polskie szkoły; zob. S. Dama, *Polska szkoła jako środowisko wychowawcze i kulturalne (na przykładzie szkolnych punktów konsultacyjnych w Irlandii)*, „Nowa Szkoła”, 2013, nr 3 (711), s. 29–46.

Świętego Michała przy Denmark Street (rysunek 1). Początkowo organizowano w nim tylko msze święte w języku polskim i doraźną pomoc informacyjną, pozwalającą nowo przybyłym emigrantom z Polski odnaleźć się w tym wyspiarskim mieście. Do dziś pieczę nad tą instytucją pełni trzech duszpasterzy⁴⁹. Niestety w tym czasie nie dokonywano żadnej ewidencji, ani udziału polskiej mniejszości w lokalnej wspólnotie duszpasterskiej, ani liczby udzielonych sakramentów. Dopiero w 2012 roku w spisie powszechnym wykonanym przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego wyliczono około 500 członków tutejszego kościoła polonijnego⁵⁰. Aczkolwiek według prowadzonych wcześniej obserwacji ich liczba w latach 2007–2009 była znacznie większa, co potwierdzić może populacja polskiej mniejszości narodowej w tym mieście⁵¹. Z biegiem czasu zaczęto udzielać poszczególnych sakramentów, oprócz małżeństwa⁵².

Rysunek 1. Kościół Świętego Michała przy Denmark Street w Limerick tuż przed niedzielną mszą świętą w języku polskim



Źródło: materiały autora.

⁴⁹ Zob. *Duszpasterstwo w hrabstwie Limerick*, <http://www.polskilimerick.com.pl/limerick/duszpasterstwo.php> [dostęp: 28 X 2014].

⁵⁰ Według badania przeprowadzonego 21 października 2011 roku przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Wcześniej nie była prowadzona żadna ewidencja wiernych w tym kościele. Dopiero kiedy duszpasterstwo przejął obecny ksiądz, sytuacja zaczęła się pod tym względem zmieniać; zob. *Kartoteka parafialna*, <http://www.parafia.naszlimerick.pl/kartoteka-parafialny/> [dostęp: 12 X 2014].

⁵¹ Wyniki tej tezy, opartej na obserwacji poczynionej przez autora niniejszego artykułu, potwierdzają dane z przytoczonych spisów powszechnych – zob. przypis 44 i 45.

⁵² Pierwszych ślubów w polskim kościele katolickim w Limerick udzielono w 2013 roku; *Polskie duszpasterstwo w Limerick*, <http://www.parafia.naszlimerick.pl/sakramenty/sakrament-chrztu/> [dostęp: 30 IX 2013].

Poza tym celebrowane są wszystkie uroczystości związane z liturgicznymi i państwowymi świętami⁵³. Jak widać, rola polskiego duszpasterza na emigracji nie ogranicza się tylko do zadań kapłana, co dobitnie prezentuje postawa nowego polskiego księdza w tym kościele. Z jego inicjatywy ma powstać Polskie Centrum Kultury „Na wieży” mające skupiać działalność kulturową polskiej mniejszości tego miasta. Również w ramach funkcjonowania tej instytucji organizowane będą różne grupy wyznaniowe: Rada Duszpasterstwa Polonii, Liturgiczna Służba Ołtarza i Dziewczęca Służba Maryjna, Studium Biblijne „Lectio Continua”, Scholka Dziecięca, Grupa Muzyczna, Studium Katechizmu „KKK”, Róże Różańcowe⁵⁴.

Tak zarysowana działalność, szczególnie zintensyfikowana ostatnio przez nowo powołanego księdza, jest odpowiedzią na odpływ wiernych. Przyczynami tego stanu rzeczy był światowy kryzys i załamanie się irlandzkiej gospodarki, w wyniku czego wielu mieszkańców Limerick wyjechało do innych aglomeracji w Irlandii lub poza jej granicami⁵⁵. Innym problemem mającym wpływ na liczebność wiernych była kwestia rozbieżności w stosowaniu prawa kanonicznego przez polskich i irlandzkich duszpasterzy. Ci drudzy uznawani byli za bardziej liberalnych, dlatego część polskich katolików odwróciła się od rodzimego duszpasterstwa i przeszła na stronę wyspiarskiego lub innego kościoła funkcjonującego na Zielonej Wyspie. Z jednej strony był to wyraz niechęci Polaków do „liturgicznego konserwatyzmu” w polskim Kościele, z drugiej zaś – pragnienia neutralizacji i adaptacji⁵⁶. Mimo to w przeprowadzonym badaniu 88,24% respondentów potwierdziło swoją przynależność do polonijnego kościoła katolickiego, 7,84% uznało siebie za niewyznających żadnej religii, a 3,92% zmieniło wyznanie i zostało członkami tutejszego Kościoła anglikańskiego (*Church of Ireland*)⁵⁷. Szczegółowo dane te przedstawia wykres 1.

Wyniki zaprezentowane na wykresie 1 potwierdzają wielką rolę polskiego księdza katolickiego na emigracji, będącego nie tylko duszpasterzem, ale również łącznikiem z polską kulturą, a nawet jej animatorem. Działania podejmowane zarówno przez niego, jak i przez wspólnotę, której jest pasterzem, zostały ocenione przez tutejszą polską mniejszość narodową. Wyniki uzyskane w badaniu przeprowadzonym wśród Polonii w Limerick w Irlandii zaprezentowane zostaną poniżej.

⁵³ Zob. <http://www.parafia.naszlimerick.pl/parafia-w-limerick/> [dostęp: 29 V 2014].

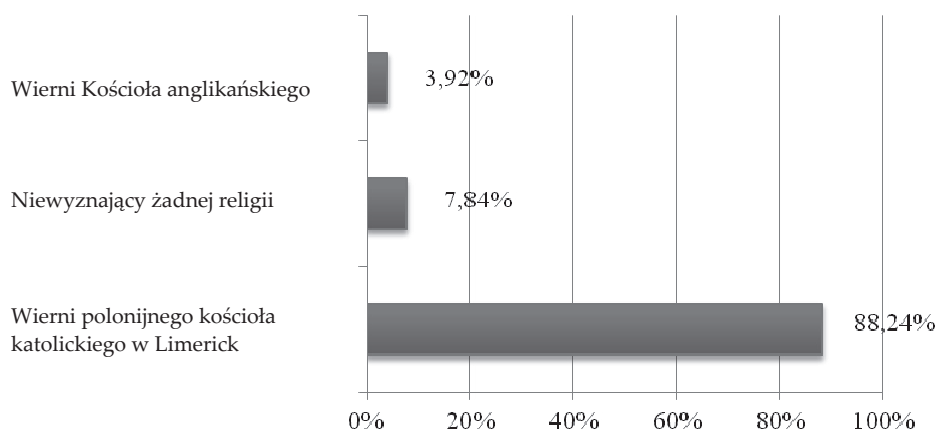
⁵⁴ <http://www.parafia.naszlimerick.pl/grupy/> [dostęp: 14 IX 2014].

⁵⁵ D. Doyle, *Poles flee ailing Irish economy*, <http://www.independent.ie/business/irish/peoples-flee-ailing-irish-economy-26487998.html> [dostęp: 14 IX 2014].

⁵⁶ A. Bandura, *Teorie społecznego uczenia się*, Warszawa 2007, s. 27.

⁵⁷ R. MacCarthy, *Ancient and modern. Short history of the Church of Ireland*, Dublin 1995.

Wykres 1. Preferencje religijne polskiej emigracji w Limerick w Irlandii



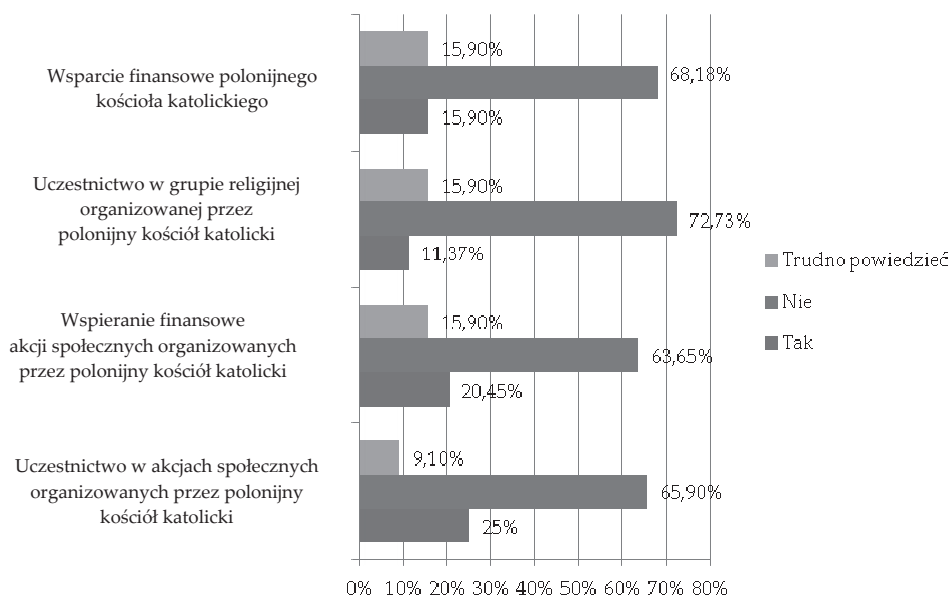
Źródło: badania własne.

Początkowa seria pytań odnosiła się do kwestii uczestnictwa polskich emigrantów w życiu tutejszego polonijnego kościoła katolickiego. Pierwsze pytanie dotyczyło wsparcia finansowego udzielanego przez respondentów temuż kościołowi. Twierdząco odpowiedziało 15,9% ankietowanych. Taki sam procent respondentów nie miał zdania, a większość, czyli 68,18% badanych, zaprzeczyła, jakoby w taki sposób uczestniczyła w życiu tejże instytucji. Następne pytanie dotyczyło aktywności badanych w akcjach społecznych organizowanych przez polskie duszpasterstwo w Limerick. Ten sposób partycypacji w życiu tutejszego kościoła polonijnego zadeklarowało 25% ankietowanych. Jednak aż 65,9% z nich przyznało, że w ogóle nie bierze udziału w tego rodzaju akcjach polonijnej wspólnoty, a 9,10% nie miała na ten temat zdania. Odpowiedzi na kolejne pytania pokazały, że 20,45% ankietowanych nie wspiera finansowo akcji społecznych organizowanych przez tutejszy kościół polonijny. Kolejne 15,9% nie wypowiedziało się w tej sprawie, a 63,65% zaprzeczyło, jakoby w taki sposób współpracowało z powyższą instytucją. Jeśli chodzi zaś o pytania dotyczące uczestnictwa w polonijnych grupach religijnych w okolicach Limerick, to 11,37% respondentów odpowiedziało, że w takowych nie uczestniczy, 15,90% nie wyraziło swojej opinii i aż 72,73% temu zaprzeczyło. Dane te prezentuje wykres 2.

Kolejna grupa pytań dotyczyła wagi, jaką dla ankietowanych ma istnienie polonijnego kościoła katolickiego w Limerick w Irlandii. Według nich działalność tej instytucji w okolicy, w której żyją, okazała się ważna. Zdecydowanie tego zdania było 35,29% badanych, kolejne 29,4% także odpowiedziało pozytywnie, lecz mniej stanowczo. Zdecydowanie przeciwnego zdania było 29,4% respondentów. Nie odnotowano ani jednego głosu na nie. Zdania w tej sprawie nie miało 5,88% ankietowanych. Badanych zapytano również o to, czy otrzymali jakkolwiek

pomoc od polskiego duszpasterstwa na emigracji. Zdecydowanie twierdząco odpowiedziało 35,29% ankietowanych, 17,6% z nich również odniosło się pozytywnie do poruszanej kwestii. Dalsze 23,5% odpowiadających było zdania, że polonijny kościół w Limerick zdecydowanie nie pomógł im w życiu na obczyźnie, a 17,6% uważało, lecz mniej zdecydowanie, że ta instytucja nie wsparła ich w żaden sposób w ich emigranckim życiu. Z kolei 11,7% respondentów nie zajęło żadnego stanowiska w tej sprawie.

Wykres 2. Uczestnictwo polskich emigrantów w życiu polonijnego kościoła katolickiego w Limerick w Irlandii



Źródło: badania własne.

Podobną opinię badani wyrazili na temat pomocy, jaką otrzymali od powyższej instytucji ich bliscy żyjący tak jak oni na obczyźnie w Limerick. Zdecydowanie na tak było 41,17% respondentów, którzy stwierdzili, że polonijny kościół katolicki pomógł ich krewnym i znajomym w ich emigranckim życiu. Pozytywnie, lecz mniej zdecydowanie, wypowiedziało się kolejne 11,7% ankietowanych. Zdecydowanie negatywnie lub negatywnie odpowiedziało po 11,7% badanych. Z kolei 17,6% nie miało zdania na ten temat. Ponadto ankietowani zostali poproszeni o ocenę wpływu działalności polskiego kościoła na emigracji na ich życie wewnętrzne (duchowe). Zdecydowanie wpływ taki odczuwało 41,7% ankietowanych, a kolejne 11,7% badanych odpowiedziało twierdząco, choć mniej stanowczo. W porównaniu z dwoma wcześniejszymi pytaniami tym razem więcej pojawiło się odpowiedzi negatywnych. Aż 23,5% badanych zdecydowanie odrzuciło stwier-

dzenie, że polski kościół w Limerick pomógł im w ich życiu duchowym na obczyźnie. Podobnie uważało 17,6% z nich, lecz byli oni mniej zdecydowani w swoich sądach. Z kolei 5,88% odpowiadających nie wyraziła zdania na ten temat.

W przypadku pytania dotyczącego pomocy powyższej instytucji w życiu religijnym bliskich osób ankietowanych odnotowano inne odpowiedzi. Otóż zdecydowanie pozytywnie odpowiedziało 35,2% respondentów. Pozytywnie, acz mniej zdecydowanie, w tej sprawie wypowiedziało się 11,7% ankietowanych. Jednak 23,5% było zdecydowanie zdania przeciwnego, 11,6% wypowiedziało się również negatywnie, choć mniej stanowczo, a 23,5% nie zajęło żadnego stanowiska w tej kwestii.

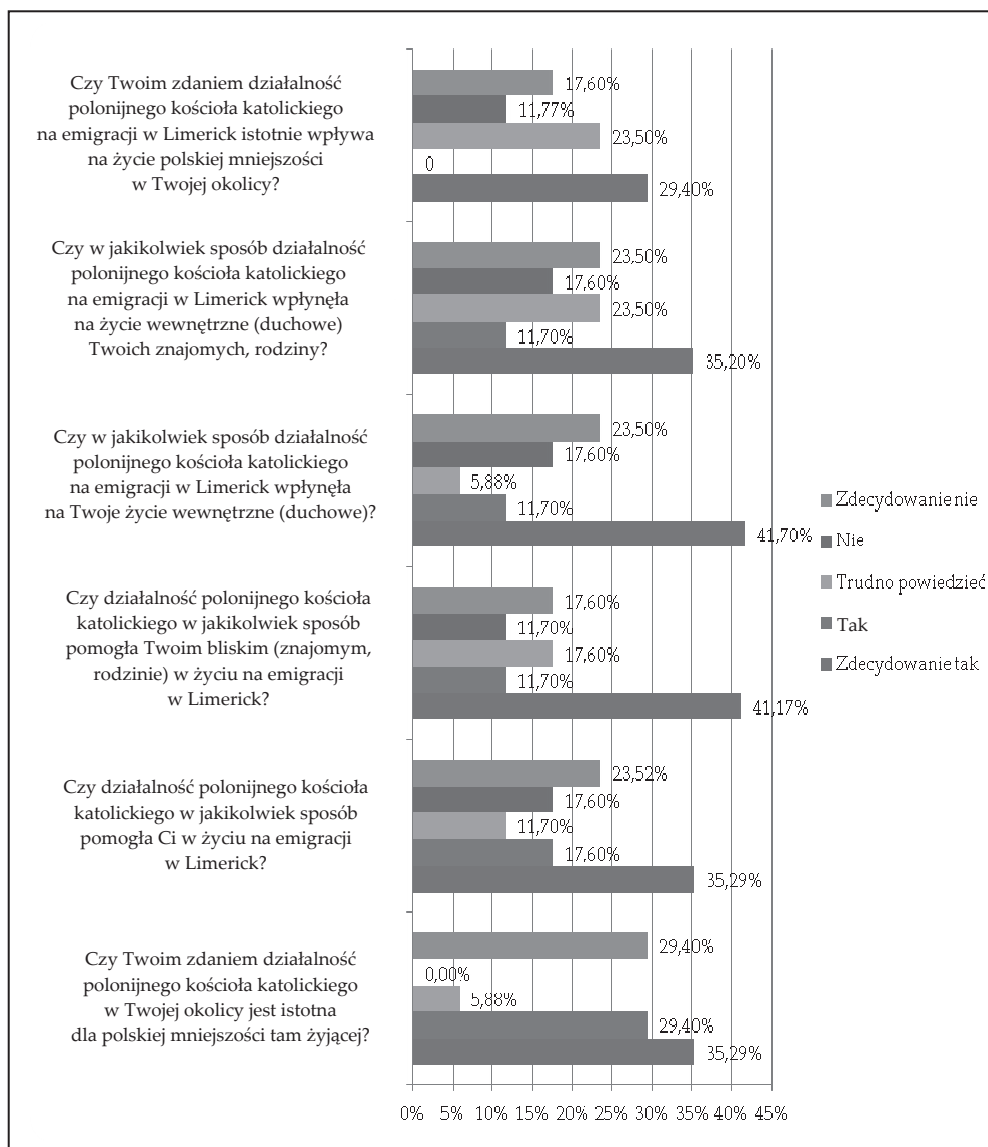
Ponadto respondenci wyrazili swoją opinię na temat istotności wpływu polonijnego kościoła w Limerick na życie polskiej mniejszości tam mieszkającej. Zdecydowanie tak odpowiedziało 35,29% badanych, a 29,40% miało mniej pozytywne zdanie. Natomiast stanowczo negatywnie oceniło tę instytucję 29,4% ankietowanych. Nie odnotowano żadnej negatywnej odpowiedzi, a 5,88% nie zajęło stanowiska w tej sprawie. Szczegółowo powyższe wyniki przedstawia wykres 3.

Z zaprezentowanych odpowiedzi wyłania się obraz polonijnego kościoła katolickiego w Limerick, który jako instytucja jest pozytywnie odbierany przez tamtejszą Polonię. Jego rola jako powiernika polskiej kultury, w której wiara katolicka stanowi zasadniczy element, jest dla badanych bardzo istotna. Nie najlepiej jednak oceniają działalność tej wspólnoty w zakresie pomocy w życiu duchowym swoich wiernych. Mniej niż połowa badanych nie czuje wystarczającego wsparcia w tej sferze, zarówno w odniesieniu do siebie, jak i do swojej rodziny czy znajomych. Lepiej zapisała się w pamięci ankietowanych działalność tej instytucji odnośnie do pomocy, jakiej udzieliła polskim emigrantom w tym irlandzkim mieście, zarówno samym odpowiadającym, jak i ich rodzinom i bliskim.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że 11,76% polskich wiernych kościoła polonijnego w Limerick odwróciło się od rodzimej tradycji, z czego 3,92% postanowiło zasymilować się do tutejszej kultury poprzez religię. Ponadto z powyższych danych można wysnuć wniosek, że dla Polaków mieszkających w Limerick ważniejsza od dogmatu była społeczna rola religii i instytucji ją reprezentującej. Tak uważało 64,69% ankietowanych. Rezultat ten uzasadniałby tezę É. Durkheima oraz pozytywnie odpowiadał na pierwsze pytanie badawcze o to, czy religia tak jak kiedyś jest czynnikiem tożsamościowym dla Polaków. Wynik przeprowadzonych analiz wskazuje, że odpowiedź nie jest jednoznaczna. Środowisko emigracyjne ze swej istoty pozbawione jest społecznej kontroli, jaką miało w swoim środowisku pierwotnym. To z kolei rodzi potrzebę przynależności do nowej grupy społecznej. Globalizacja jako zjawisko makrospołeczne niweluje konieczność tożsamości z pobudek etnicznych ze względu na swój światowy i ponadnarodowy charakter. Stąd religia odślania swój totemiczny charakter (É. Durkheim), co potwierdziły odpowiedzi 88% badanych. Są one wyrazem potrzeby tożsamości w ramach określonego dogmatu, czyli potrzeby tożsamości w ogóle. Wynika z tego, że

zanika potrzeba tożsamości na poziomie etnicznym. Dlatego ta, na co wskazują odpowiedzi na drugie pytanie badawcze, upowszechnia się z dala od „totalnej macierzy”, tracąc niektóre ze swoich treści, między innymi tę związaną z przekonaniem, że katolicyzm to polskość, co dla części badanych nie było czymś obcym (29,4%).

Wykres 3. Ważność funkcjonowania polonijnego kościoła katolickiego wśród polskiej mniejszości w Limerick w Irlandii.



Źródło: badania własne.

W związku z powyższym sformułowane na początku artykułu tezy dotyczące źródeł pochodzenia religii można uznać za monokazualne, ponieważ jak pokazuje przeprowadzona analiza, dla każdej osoby i grupy religia może być wyrazem określonego światopoglądu i zaspokajać pewien rodzaj potrzeb z nim związanych. Ponadto każda z tych potrzeb jest również realizacją określonej, ukształtowanej przez wychowanie, formy tożsamości. Dlatego religia w środowisku polskich emigrantów nie przyczynia się tylko do utożsamiania z określoną nacją i kulturą, ale jest polem do eksterioryzacji innych wartości, norm i postaw, na których opierało się wychowanie.

A zatem, udzielając odpowiedzi na ostatnie pytanie badawcze, należy stwierdzić, że religia zmieniła swoją treść w porównaniu z tym, jak tłumaczono ją w poprzednim stuleciu. Ma to związek z tym, że religia nie tylko określa relacje pomiędzy *sacrum* a *profanum*, nie tylko jest systemem określonych wierzeń, ale także elementem tożsamościowym spajającym poszczególne grupy i osoby w ramach globalnej świadomości, pozwalającym realizować określone potrzeby filozoficzne, polityczne i społeczne w ramach danego dogmatu. Dlatego można powiedzieć, że religia to nie tylko system wierzeń związanych z określonym kultem, doktryną, organizacją wspólnoty ludzi wierzących, postawą religijną i wiarą; nie tylko sposób definiowania relacji człowieka do *sacrum*, ale także zjawisko o charakterze integracyjnym. Jej funkcja w tej mierze ujawniła się w momencie braku świadomości etnicznego pochodzenia i posiadania totemicznej świadomości. Dlatego religia jest czynnikiem asymilującym jednostki uznające ten sam dogmat oraz polaryzującym z resztą danego społeczeństwa, która nie akceptuje treści związanych z daną religią wyznawaną przez określoną grupę.

W związku z tym należy stwierdzić, że hipoteza postawiona na początku tego artykułu została zweryfikowana, ponieważ globalizacja ze swej istoty osłabiła tożsamościową zdolność religii w ramach tej samej nacji, a wzmocniła ją w ramach dogmatu. Oprócz tego przyczyniła się do integracji w obrębie danej wiary oraz ideologii bytu społecznego, którym w tym wypadku jest internacjonalizacja świadomości wynikająca z procesu globalizacji.

Sebastian Dama – RELIGION AS AN IDENTITY FACTOR IN THE AGE OF GLOBALIZATION
ON THE EXAMPLE OF POLISH EMIGRATION IN LIMERICK IN IRELAND

Religion as a part of social life is known in the Western culture for centuries. A various definitions of religion, at that time, had given many reasons for its creation. Nowadays, in the era of globalization, this cultural element reveals its previously unknown character. In Europe, it could be observed after 2004, on the example of Polish emigration in Limerick in Ireland. For the latter, it represented not only communication with the deity, institution and directing with it people, but was also kind of identify factor, which help to keep Poles living there

an European identity and be a socialization element favoring the integration of indigenous peoples living there and some part of other immigrants belongings to the same religion.

AGNIESZKA ZDUNIAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Nowa duchowość jako współczesna forma mistyki w koncepcji Huberta Knoblauch

Na początku XX wieku Ernst Troeltsch, analizując na podstawie badań historycznych różne formy religijnego uspołecznienia i organizacji, sformułował klasyczną już dziś typologię grup chrześcijańskich. W nawiązaniu do koncepcji Maxa Webera wyróżnił oprócz Kościołów i sekt również trzecią kategorię, którą stanowiły grupy o charakterze mistycznym. Ich struktura miała odzwierciedlać tendencje do subiektywizacji życia i religijnej indywidualizacji. Charakterystyczną cechą takich grup było to, iż dogmaty i ściśle określone formy rytualne nie odgrywały w nich zasadniczej roli. Za znacznie ważniejszą uznawano osobistą religijność, na którą składały się treści zawarte w nauczaniu i kulcie, bezpośrednio przyswojone przez jednostkę i włączone w jej strukturę osobowości. Tak rozumiana religia miała silny rys indywidualistyczny, który wyrażał się w przybieranych przez nią charakterystycznych formach społecznych. Były to płynne struktury, oparte bardziej na osobistym zaangażowaniu uczestników niż na silnej i stabilnej organizacji¹.

Do założeń Ernsta Troeltscha nawiązuje koncepcja przemian religijności w warunkach nowoczesnego społeczeństwa sformułowana przez współczesnego niemieckiego socjologa Huberta Knoblauch. W niniejszym tekście pragnę przedstawić najważniejsze założenia tej koncepcji, w tym przede wszystkim cechy charakterystyczne nowej duchowości oraz funkcje, które może ona pełnić w warunkach nowoczesnego społeczeństwa, a także przyjrzeć się aparatowi pojęciowemu zastosowanemu przez badacza do opisu i interpretacji współczesnych zjawisk religijnych.

¹ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 1965, s. 967.

„Religia popularna” czy „nowa duchowość”?

Zmiany zachodzące w strukturach nowoczesnego społeczeństwa znajdują swoje odzwierciedlenie w sferze religii. Nie ulega wątpliwości, że zmienia się miejsce religii w strukturze społecznej, jej znaczenie dla jednostek, a także jej zewnętrzne formy wyrazu. Nie ma więc w zasadzie mowy o kontynuacji; problemem jest jedynie to, czy zmiany te prowadzą raczej do utraty znaczenia religii (teza o sekularyzacji), czy do jej odrodzenia (teza o rewitalizacji). Niemiecki badacz skłania się raczej ku drugiej tezie, jednakże określenie go jako zwolennika tezy o resakralizacji byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Jego zdaniem bowiem nie może być mowy o odrodzeniu religii w jej dawniejszej postaci. Zmiany, jakie zaszły i nadal zachodzą w sferze religii, kształtują jej nową formę.

Zasadnicze aspekty współczesnego „pola” religijnego stanowią zjawiska, które H. Knoblauch określa mianem „religii popularnej” (niem. *populäre Religion*) oraz „popularnej duchowości”. Te dwa pojęcia, w rozumieniu autora w dużej mierze pokrywające się, wymagają bliższego wyjaśnienia i doprecyzowania ze względu na odmienne konotacje, jakie mają w jego pracach oraz w polskiej socjologii religii. Duchowość rozumie autor, podobnie jak E. Troeltsch, przede wszystkim jako formę religijności o charakterze indywidualnym, „doświadczeniowym”, zdystansowaną zarówno wobec ustalonych dogmatów, jak i tradycyjnych organizacji religijnych. Ta właśnie postawa dystansu wobec form instytucjonalnych odróżnia ją od religijności popularnej, która bez problemu odnajduje się również (choć nie tylko) w specyficznie kościelnych formach komunikacji. Pojęcie religijności popularnej ma być więc nieco szersze, zawierać w sobie zarówno zjawiska z dziedziny alternatywnej duchowości, jak i religijność instytucjonalną. Jest ona „nową formą religii, wyróżniającą się poprzez swoją popularność, czyli posiadającą cechy charakterystyczne dla kultury popularnej”². Popularność nie oznacza więc w tym kontekście społecznej „widzialności” religii ani jej rozpowszechnienia, ani też stopnia społecznej akceptacji, lecz wyłącznie jej związek z kulturą popularną.

Jednakże użycie sformułowania „religia popularna”, co jest dosłownym przełożeniem użytego przez autora wyrażenia, może powodować dezorientację. W polskiej socjologii religii nie funkcjonuje wprawdzie termin „religia popularna”, istnieje natomiast pojęcie religijności popularnej jako synonimu religijności ludowej. Co ciekawe, podobny problem występuje w niemieckim obszarze językowym, w którym istnieje bardzo zbliżone określenie (*populäre Religion*), oznaczające właśnie religijność ludową. Hubert Knoblauch ma świadomość ryzyka utożsamiania ze sobą tych dwóch terminów i zwraca uwagę na to, iż religia popularna różni się

² H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009, s. 193.

od religijności ludowej, podobnie jak kultura popularna od kultury ludowej³. Aby uniknąć mylnego rozumienia sformułowania „religia popularna”, polski socjolog Janusz Mariański proponuje używać na określenie zjawisk będących jej desygna-tem terminu „nowa duchowość”⁴. Wydaje się to o tyle słuszne, że w polskim ob-szarze językowym pojęcie duchowości nie ma w sposób konieczny charakteru alternatywnego czy wręcz konfrontacyjnego wobec religijności kościelnej, ale ozna-cza też zjawiska będące jej rozwinięciem czy też pogłębieniem (jak np. duchowość franciszkańska). Dlatego też w dalszej części moich rozważań będę posługiwać się tym właśnie terminem, który obejmuje szerokie spektrum zjawisk: od tradycyjnej religii instytucjonalnej w nowej formie, zmodyfikowanej przez kulturę popularną, aż po najróżniejsze formy alternatywnej duchowości spod znaku New Age, czerpiącej z zasobów innych religii lub nawet niezwiązanej z jakąkolwiek religią. Tym, co łączy te wszystkie zjawiska, jest ich odniesienie do transcendencji. Ponieważ pojęcie transcendencji odgrywa istotną rolę również w koncepcji H. Knoblaucha, należy poświęcić mu nieco uwagi.

Transcendencja a religia

Zjawiska charakteryzujące współczesną religijność wykraczają poza sferę religii w takim stopniu, że pojawia się potrzeba odwołania się do terminu o zasię-gu szerszym niż konwencjonalne pojęcie religii, oznaczające na ogół określone społeczno-historyczne formy, w jakich przejawia się *sacrum*. W miejsce tego poję-cia niemiecki badacz postuluje używanie pojęcia transcendencji zaczerpniętego od Thomasa Luckmanna i Petera L. Bergera. Transcendencja obejmuje zjawiska spo-łeczne stanowiące szczególną formę doświadczenia. Słowo „forma” jest tutaj klu-czowe, chodzi bowiem o pewien rodzaj doświadczenia, a nie o jego treść. Stąd też pojęcie transcendencji nie ma charakteru binarnego, wyrażającego się w przeciw-stawianiu transcendencji temu, co immanentne, co stanowi sferę *profanum*. Trans-cendencja nie jest stanem, lecz procesem; procesem o tyle istotnym, że pozwala człowiekowi na przekraczanie (łac. *transcendere*) swojej biologicznej natury, na stawanie się czymś więcej niż tylko organizmem sterowanym przez naturalne instynkty⁵.

Nie każda jednak forma transcendencji może być podstawą doświadczeń o charakterze religijnym. Thomas Luckmann wyróżnia trzy rodzaje (stopnie) trans-cendencji: małe, średnie i tzw. wielkie. Pierwsze odnoszą się do przewycięzania

³ Tamże, s. 198, 200.

⁴ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 199 i nast.

⁵ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, L. Bluszcz (tłum.), Kraków 2006, s. 86.

ograniczeń czasowo-przestrzennych, drugie zaś do udziału w doświadczeniach innych ludzi, których świadomość jest nam dostępna jedynie pośrednio, a więc poprzez komunikację. Ostatni rodzaj transcendencji jest szczególnie interesujący w kontekście naszych rozważań, ponieważ właśnie on stanowi sferę, w której mogą powstawać doświadczenia religijne. Chodzi tu o „inny rodzaj doświadczenia, który wynika z załamania się rutyny życia codziennego. Rozciąga się od bezradności wobec wydarzeń świata natury aż po śmierć i zwykle towarzyszy mu trwoga lub ekstaza, albo też mieszanina obu stanów. Doświadczenia tego rodzaju są rozumiane z zasady jako bezpośrednie manifestacje rzeczywistości sfery świętej. Stąd zarówno ostateczne znaczenie życia codziennego i znaczenie nadzwyczajnych doświadczeń są umieszczone w tej »innej« i »świętej« dziedzinie rzeczywistości”⁶. Pojęcie transcendencji obejmuje więc szerszą gamę zjawisk niż te, które można by określić jako religijne czy choćby religioidalne. Mimo to może ono stanowić użyteczne narzędzie badania współczesnych form religijności, ponieważ pozwala uniknąć niebezpieczeństwa etnocentryzmu.

Na skutki nieuświadomionego przyjęcia perspektywy etnocentrycznej (czy jakiegokolwiek innej formy centryzmu) zwraca uwagę Joachim Matthes, który stwierdza, że wielu badaczy próbuje w sposób bezrefleksyjny zastosować pojęcie religii powstałe pod wpływem kultury zachodniej do badania wszystkich innych zjawisk religijnych (nadając cechy uniwersalności kategoriom o zdecydowanie chrześcijańskich konotacjach), takich jak specyficzne formy pobożności czy „religijne” sposoby myślenia i odczuwania. Tego rodzaju próby dopasowania obserwacji do schematów myślowych ukształtowanych pod wpływem tradycyjnych wyobrażeń dotyczących religii sprawiają, iż uwaga badacza koncentruje się głównie na tych zjawiskach, które do tego wzorca pasują. Natomiast w przypadku zjawisk, które nie mieszczą się w tak zdefiniowanych ramach, powstają wątpliwości, czy mogą być one uznawane za religijne. W ten sposób niejako z góry klasyfikuje się pewne zjawiska jako religijne bądź odmawia się im tego miana⁷. Takie ograniczenie perspektywy badawczej uniemożliwia analizę innych form religijności obecnych w społeczeństwie, ale które nie są powiązane z organizacją kościelną. To, co z perspektywy wyznawcy jednej religii wydaje się doświadczeniem religijnym, z innego punktu widzenia może zasługiwać co najwyżej na miano doświadczenia o charakterze estetycznym czy emocjonalnym. Również zjawiska paranormalne czy ezoteryczne z perspektywy eurocentrycznej nie mogłyby być zaliczone do spektrum zjawisk religijnych⁸.

⁶ Tamże, s. 96–97.

⁷ J. Matthes, *Auf der Suche nach dem „Religiösen“*, w: tegoż, *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, R. Schloz (red.), Würzburg 2005, s. 212.

⁸ H. Knoblauch, *Die Soziologie der religiösen Erfahrung*, w: *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, F. Ricken (red.), Stuttgart 2004, s. 70; tenże, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfah-*

Odwołanie się do pojęcia transcendencji, a nie religii, pozwala uniknąć zawężenia tej drugiej do wyobrażeń monoteistycznych i stosowania teologicznych kryteriów oceniania tego, co jest, a co nie jest religią. A zatem H. Knoblauch jest zwolennikiem szerokiego pojęcia religii, co uzasadnia tym, że „wprawdzie pociąga ono za sobą problem ustanowienia granicy oddzielającej [ją] od innych zjawisk, jednakże dzięki swojemu antropologicznemu uzasadnieniu umożliwia przynajmniej ukazanie zjawisk religijnych w całej ich rozciągłości (...), co odpowiadałoby wyobrażeniom ludzi żyjących współcześnie, które nie ograniczają się bynajmniej do historii idei społeczeństw Zachodu”⁹.

Cechy nowej duchowości

Formy, symbole i treści, w których przejawia się nowa duchowość, pochodzą z dwóch zasadniczych źródeł: religii instytucjonalnej i kultury popularnej. Docho- dzi między nimi do swoistej interferencji. Obydwa obszary znaczeń wzajemnie się przenikają: treści, które niegdyś były zarezerwowane wyłącznie dla sfery religii, dzisiaj stają się składnikiem kultury popularnej, a formy wyrazu i tematy obecne dotychczas w kulturze popularnej, coraz częściej są akceptowane przez instytucje religijne. W ten sposób zaciera się granica między *sacrum* a *profanum*. *Sacrum*, uwalniając się z ciasnych ram instytucjonalnych, staje się składnikiem kultury popularnej i daje o sobie znać niekiedy w zupełnie nieoczekiwanych miejscach i formach. Z kolei instytucjonalna sfera religii, pozbawiona monopolu na reprezentowanie tego, co duchowe, traci wpływ na społeczeństwo, ale nie jest to wcale równoznaczne z utratą znaczenia religii, którą niegdyś reprezentowała. Zdaniem H. Knoblaucha jest wręcz przeciwnie: „Podczas gdy współczesne teorie kultury nieomal jednomyślnie traktują religię jako wymiar, który może być pominięty, chciałbym sformułować tezę, że religijność jest znaczącą cechą współczesnej kultury: religia nie zanika, lecz w miarę utraty znaczenia religii instytucjonalnej cała kultura staje się bardziej religijna”¹⁰.

Istotą współczesnych przekształceń zachodzących w sferze religii jest więc odejście od jej tradycyjnego modelu, opartego na antynomii „tego” i „tamtego” świata czy też doczesności i wieczności. Echo takiej właśnie koncepcji pobrzmiewa również w teorii dyferencjacji nowoczesnego społeczeństwa, w której jest mowa o wykształceniu się względnie autonomicznego religijnego systemu funkcyj-

zung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, „Berliner Journal für Soziologie”, 2002, Jg. 12, H. 3, s. 300.

⁹ Tenze, *Für einen weiten Religionsbegriff*, w: *Streitfall „Religion”. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, E. Feil (red.), Münster 2000, s. 76.

¹⁰ Tenze, *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*, w: *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptiongesellschaft*, A. Brosziewski, T. S. Eberle, Ch. Maeder (red.), Konstanz 2001, s. 154.

nalnego, zaznaczającego granice oddzielające go od środowiska właśnie poprzez rozróżnienie (kod) „transcendencja – immanencja”. Nowa duchowość, która łączy w sobie religię instytucjonalną uosabiającą niegdyś sferę *sacrum* oraz kulturę popularną reprezentującą sferę *profanum*, znosi granice systemowe, łącząc to, co wydawało się niekompatybilne z samej swej natury.

Ważną cechą ponowoczesnej duchowości, zdaniem H. Knoblauch, jest jej prywatyzacja, która jednakże nie jest tożsama z indywidualizacją. Podobnie jak Niklas Luhmann, rozumie ją raczej jako prywatyzację decyzji religijnych, które mogą być podejmowane zgodnie z preferencjami jednostki, jej stylem życia i osobowością¹¹. Nie chodzi tutaj tylko o religijny synkretyzm, lecz również o możliwość korzystania z różnych systemów religijnych i światopoglądowych w zależności od sytuacji i aktualnych potrzeb. Religia zyskuje więc wymiar coraz bardziej subiektywny¹². Instytucje religijne pełnią wprawdzie nadal funkcje symbolicznych reprezentantów sfery religijnej, ale wywierają coraz mniejszy wpływ na wartości i postawy przyjmowane przez wyznawców. Jest to spowodowane z jednej strony tym, że tematy przez nie poruszane w coraz mniejszym stopniu mają związek z indywidualnymi oczekiwaniami i sytuacją życiową odbiorców, z drugiej zaś tym, że na rynku ofert światopoglądowych pojawia się coraz więcej instytucji konkurencyjnych wobec religii kościelnej, proponujących własne modele i systemy „ostatecznych znaczeń”. Stają się one coraz popularniejsze, ponieważ tradycyjne formy religii nie nadążają za zmianami społecznymi i nie są w stanie dostarczyć skutecznych rozwiązań problemów człowieka żyjącego w społeczeństwie post-industrialnym.

Jednym z takich problemów jest kwestia kształtowania tożsamości. W warunkach dyferencjacji współczesnego społeczeństwa, w którym poszczególne systemy funkcjonalne kierują wobec jednostek różniące się od siebie i w żaden sposób ze sobą nieskoordynowane oczekiwania, osoby te funkcjonują jedynie jako wykonawcy pewnych działań wynikających z logiki poszczególnych subsystemów, a nie jako ludzie o określonej tożsamości osobistej i społecznej. Zintegrowanie wymogów poszczególnych subsystemów, w których z konieczności się partycypuje, przychodzi z coraz większym trudem, brakuje bowiem nadrzędnych struktur znaczeń, które byłyby w stanie nadać sens całości podejmowanych działań, a nie tylko ich poszczególnym aspektom. Z tą sytuacją jednostka na ogół musi zmierzyć się sama.

Jak trafnie podsumowuje to T. Luckmann, „produkcja osobistej tożsamości zostaje powierzona małym, prywatnym przedsiębiorstwom, czyli ludzkim jed-

¹¹ Tenże, *Privatreigion/Privatisierung*, w: Metzler-Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien, Ch. Aufarth (red.), t. 3: *Paganismus – Zombie*, Stuttgart 2000, s. 63.

¹² Tenże, *Spiritualität und die Subjektivierung der Religion*, w: *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, W. Gräb, L. Charbonnier (red.), Berlin 2008, s. 55.

nostkom”¹³. Są one zmuszone do nieustannego podejmowania decyzji dotyczących wszystkich sfer życia społecznego, w których uczestniczą. Sytuacja ta odnosi się również do sfery religii, w której tracą na znaczeniu normy wynikające z tradycji i instytucjonalne regulacje, a zasadniczymi kryteriami wyboru są indywidualne preferencje i zainteresowania oraz subiektywna hierarchia wartości. W taki sposób powstaje wysoce zindywidualizowana forma religijności, w której autonomiczna jednostka staje się sama dla siebie ostateczną instancją, decydującą zarówno o zakresie, jak i formie zaangażowania w dziedzinę szeroko pojętej duchowości. Łączy się z tym określona wizja jednostki: w odróżnieniu od tradycyjnie rozumianej religii nowa duchowość podkreśla nie tyle słabość człowieka i jego omyłność, co raczej akcentuje jego potencjał, wskazuje na możliwości samorozwoju i zachęca do przekraczania własnych ograniczeń¹⁴.

Subiektywizacja duchowości wyraża się również w podkreślaniu znaczenia osobistego doświadczenia transcendencji. W ramach tradycyjnej religijności instytucjonalnej doświadczenie religijne mogło być udziałem jedynie nielicznych. Szczególnych przeżyć doświadczały wyłącznie jednostki wybrane: mistycy, szamani, prorocy, a więc osoby, których szczególne zdolności, wiedza czy stopień doskonałości moralnej pozwalały zaliczyć je do grona „religijnych wirtuozów”¹⁵. Szczególnie w katolicyzmie można zauważyć wyraźny podział na religijnych ekspertów i pozostałych wiernych, wyrażający się w pojęciu charyzmatu urzędu. Osoby duchowne pełnią rolę profesjonalnych ekspertów od spraw religii, oprócz nich bezpośredni kontakt z transcendencją zarezerwowany jest tylko dla szczególnie wybitnych jednostek (świętych, mistyków). Nie dotyczy to jednakże religijności ludowej, dopuszczającej prywatne objawienia, cuda i inne bezpośrednie manifestacje rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nową duchowość cechuje z kolei swoista „demokratyzacja charyzmy”. Zakłada ona, że doświadczenie transcendencji może stać się udziałem każdego. Widać to wyraźnie na przykładzie wiedzy ezoterycznej, która w swoim pierwotnym założeniu miała być wiedzą tajemną, ekskluzywną, dostępną jedynie nielicznemu gronu wtajemniczonych. Tymczasem w społeczeństwie nowoczesnym ezoteryka w postaci różnych gatunków New Age jest dostępna każdemu, nie tylko ze względu na powszechność publikacji o tym charakterze, ale również ze względu na to, że wiele jej treści przenika do społecznej świadomości, stając się składnikiem wiedzy potocznej¹⁶.

¹³ T. Luckmann, *Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem*, w: tegoż, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1983, s. 138.

¹⁴ H. Knoblauch, *Religion, Identität und Transzendenz*, w: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, F. Jaeger, B. Liebsch (red.), t. 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, s. 360–361.

¹⁵ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, w: tegoż, *Szkice z socjologii religii*, J. Prokopiuk, H. Wandowski (tłum.), Warszawa 1983, s. 242.

¹⁶ H. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, 1989, Jg. 41, H. 3, s. 505 i nast. Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 120.

Zdolność do nadzwyczajnych przeżyć i doświadczeń zdaje się rozpowszechniać w społeczeństwie, czego dowodem są liczne badania prowadzone od lat 70. XX wieku w krajach Europy Zachodniej oraz Stanach Zjednoczonych. Ich wyniki pokazują, że około 60% ankietowanych Europejczyków i ponad 70% mieszkańców Stanów Zjednoczonych przyznaje, iż doświadczyło w swoim życiu niecodziennych zjawisk, takich jak zmienione stany świadomości, doświadczenie przebywania poza ciałem, kontakt ze zmarłymi lub duchami itp. Kolejne badania dowodzą, że odsetek respondentów relacjonujących takie przeżycia sukcesywnie wzrasta, podobnie zresztą jak odsetek osób, które mają za sobą doświadczenia religijne w bardziej tradycyjnym znaczeniu tego słowa (z 20% w 1970 roku do 50% w 1987 roku). Doświadczenia transcendencji nie są bynajmniej domeną chrześcijan – wśród tych, którzy o nich wspominali, znaleźli się również wyznawcy islamu, religii wschodnich oraz osoby nienależące do żadnej wspólnoty religijnej¹⁷.

Z demokratycznym charakterem nowej duchowości łączy się szczególnie stosunek do wiedzy religijnej, który można określić jako antyintelektualizm. Ponieważ przeżycie natury duchowej nie wymaga żadnego wtajemniczenia ani szczególnych umiejętności, stąd też usystematyzowana wiedza religijna reprezentowana przez religijnych ekspertów, chociażby teologów, nie odgrywa takiej roli jak w instytucjonalnych formach religii. Nie oznacza to oczywiście, że wiedza ekspercka w dziedzinie religii czy szerzej pojętej duchowości jest całkowicie ignorowana, jednakże uwzględnia się ją na ogół tylko wówczas, gdy jest przekazywana nie za pomocą hermetycznego języka specjalistycznego, lecz w sposób zrozumiały z punktu widzenia odbiorców kultury popularnej¹⁸. Takie podejście spotyka się oczywiście z oporem ze strony przedstawicieli instytucjonalnych form religii, którzy nie chcą tak łatwo zrezygnować z monopolu na kształtowanie form komunikacji religijnej. Włączanie w nurt kultury popularnej tematów, które niegdyś były wyłączną domeną religii, spotyka się więc często z zarzutami bagatelizacji czy też trywializacji.

Doświadczenie transcendencji obejmuje bardzo szeroki zakres zjawisk: od przeżyć, które tradycyjna religia instytucjonalna zalicza do kategorii przeżyć religijnych, jak na przykład prorocтва czy wizje mistyczne, aż do różnego rodzaju zmienionych stanów świadomości, które nie stanowią przeżyć religijnych w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia, ale stanowią przeżycia „nadzwyczajne”, wykraczające poza doświadczenia życia codziennego. Źródłem takich przeżyć mogą być na przykład sny, niektóre techniki psychologiczne, medycyna alternatywna, medytacja, praktyki okultystyczne czy środki farmakologiczne i używki zmieniające świadomość.

¹⁷ H. Knoblauch, *Ekstatische Kultur...*, cyt. wyd., s. 158–159.

¹⁸ Tenże, *Religion und Soziologie*, w: *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, B. Weyel, W. Gräb (red.), Göttingen 2006, s. 294.

Hubert Knoblauch formułuje tezę, że współczesna kultura społeczeństw Zachodu zasługuje na miano ekstatycznej, ponieważ dowartościowuje wszelkie techniki, dzięki którym można osiągnąć ekstazę, na przykład praktyki seksualne, narkotyki, taniec czy muzykę. „Najróżniejsze rodzaje ekstazy (...) stanowią centralną formę doświadczenia w naszej kulturze”¹⁹. Praktyki takie upowszechniają się do tego stopnia, że nie można już ich traktować jako zjawiska marginalnego, zostały bowiem włączone w nurt kultury popularnej, obejmującej wszystkie środowiska i kategorie wiekowe. Poszukiwanie niezwykłych, niecodziennych przeżyć wykracza poza sferę religijną, a nawet poza szerszą pojętą sferę transcendencji, stając się niejednokrotnie celem samym w sobie. Również w tradycyjnie rozumianej sferze religii taka orientacja doświadczeniowa znajduje swoje odzwierciedlenie, czego dowodem jest chociażby trwający od kilku dziesięcioleci intensywny rozwój chrześcijańskich ruchów charyzmatycznych.

To, czy dane przeżycie zostanie określone jako doświadczenie transcendencji, zależy nie tyle od jego formy i treści, co od jego kulturowej interpretacji. Na przykład skok na bungee w kulturze Zachodu będzie najprawdopodobniej interpretowany jako próba odwagi, przełamywanie własnych ograniczeń czy też ekstremalna forma rozrywki, ale nie wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że pierwotną wersją tego sportu był zwyczaj pochodzący z wysp południowego Pacyfiku, gdzie tego rodzaju skoki miały charakter rytualny, były bowiem sposobem nawiązania kontaktu ze światem nadprzyrodzonym, a jednocześnie tzw. rytuałem przejścia²⁰. Interpretacja i symbolika kulturowa wpływają na treść „nadzwyczajnych” doznań. „Chrześcijanie doświadczają najwyraźniej czegoś innego niż ezoterycy, a ci z kolei różnią się od buddystów. Nietrudno się zorientować, że za tymi różnicami kryją się systemy symboliczne, będące przedmiotem komunikacji w różnych religiach i światopoglądach”²¹. Doświadczenia transcendencji są kształtowane zarówno poprzez językowe schematy klasyfikacyjne, jak również poprzez ikonografię i wyobrażenia religijne charakterystyczne dla określonej kultury.

Nowe formy duchowości są ściśle związane ze sferą emocjonalną. Doświadczenie transcendencji wywołuje szeroki wachlarz pozytywnych emocji, które manifestują się w taki sposób, jakiego próżno by szukać w tradycyjnych formach religijności instytucjonalnej. Oklaski, radosne okrzyki, głośne skandowanie haseł, taniec, padanie sobie w ramiona i inne wyrazy zbiorowego entuzjazmu kojarzyły się dotychczas raczej z popularną kulturą świecką niż ze zgromadzeniami o charakterze religijnym. Obecnie jednak właśnie takie formy wyrażania uczuć i doświadczeń religijnych stają się coraz powszechniej akceptowane i doceniane. Tradycyjna religijność o charakterze introwertycznym, akcentująca szczególnie

¹⁹ Tenże, *Ekstatische Kultur...*, cyt. wyd., s. 153.

²⁰ Tenże, *Die Soziologie...*, cyt. wyd., s. 72.

²¹ Tenże, *Populäre Religion...*, cyt. wyd., s. 148.

intelektualny wymiar wiary, jest stopniowo zastępowana przez duchowość ekstrawertyczną, żywiołową, budzącą i wzmacniającą pozytywne emocje.

Charakterystyczną cechą nowej duchowości jest również nieprzywiązywanie większej wagi do ustalonych struktur organizacyjnych i jasno sformułowanych dogmatów. Wszystkie nowe ruchy religijne, bez względu na swój zasięg i popularność, charakteryzuje niewielki stopień organizacji. Mają one najczęściej postać luźnych sieci powiązań, których wzajemna łączność i koordynacja następuje poprzez komunikację medialną oraz spotkania i imprezy, najczęściej o charakterze masowym (tzw. eventy). Nawiązując do znanej typologii Rodneya Starka i Charlesa Y. Glocka, w której wskazano pięć zasadniczych wymiarów religijności, można stwierdzić, że w różnych formach nowej duchowości na pierwszy plan wysuwa się wymiar osobistego doświadczenia religijnego, a pozostałe wymiary – intelektualny, rytualny czy ideologiczny – nie odgrywają już tak wielkiej roli²².

Nowa duchowość a struktura nowoczesnego społeczeństwa

Popularność nowej duchowości związana jest w dużej mierze z jej cechą, którą H. Knoblauch określa jako „całościowość”. Stanowi ona przeciwwagę dla pogłębiającego się procesu dyferencjacji nowoczesnego społeczeństwa, w którym poszczególne sfery funkcjonalne – polityka, gospodarka, religia, nauka, rodzina i inne – ulegają postępującej autonomizacji, stając się odrębnymi systemami komunikacyjnymi. W każdym z nich obowiązują inne reguły i wzorce postępowania. Takie przekształcenia struktury społecznej nie pozostają bez wpływu na sytuację jednostki, która musi żyć jednocześnie w wielu systemach referencyjnych, odgrywając równocześnie różne role. Segmentacja sfer życia wywołuje tęsknotę za postrzeganiem i rozumieniem świata jako całości, za punktami odniesienia i wzorcami satysfakcjonującego życia, które wykraczałyby poza granice poszczególnych sfer funkcjonalnych.

Wyrazem dyferencjacji rzeczywistości społecznej jest między innymi wiele powstających konkurencyjnych racjonalności i związanych z nimi odrębnych systemów specjalistycznej wiedzy, odnoszącej się do poszczególnych sfer życia. Nie istnieje już jedna prawda o świecie, którą można by ogarnąć rozumem, a świat społeczny jawi się jako nieprzejrzysty, ponieważ nikt nie jest w stanie przyswoić sobie specjalistycznej wiedzy ze wszystkich dziedzin, w których na co dzień uczestniczy. Karl Gabriel zwraca uwagę na to, iż taka sytuacja wywołuje we współczesnym człowieku takie samo poczucie zagrożenia, jakie u ludzi żyjących w społeczeństwach przednowoczesnych wzbudzała wiara w tajemnicze siły magiczne

²² R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, B. Kruppiak (tłum.), w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowski (wyb. i wprowadz.), Kraków 1998, s. 184–185.

wpływające na ludzkie życie²³. Dlatego też w sferze prywatności jednostka musi odwoływać się do indywidualnych wzorów interpretacji świata, które odpowiadałyby jej subiektywnym potrzebom i doświadczeniom, a jednocześnie umożliwiałyby postrzeganie jej indywidualnej biografii oraz rzeczywistości, w której żyje, jako koherentnej i sensownej całości.

Ważną funkcją nowej duchowości w takich warunkach okazuje się więc przezwyciężanie segmentacji życia i nadawanie biografii jednostki sensu natury ogólnej, nieograniczonego jedynie do takiej czy innej sfery instytucjonalnej. Zarówno w tradycyjnych formach religii, jak i w różnych formach wiedzy ezoterycznej widoczne jest dążenie do zaoferowania wiedzy i zasad postępowania nieodnoszących się tylko do wydzielonej sfery religijnej, ale oddziałujących na całe życie jednostki. Nowa duchowość ma przeciwstawiać się specjalizacji poszczególnych obszarów funkcjonalnych, co widać na przykładzie nie tylko religii chrześcijańskiej, ale także wiedzy ezoterycznej, która sprzeciwia się oddzielaniu od siebie sfer religii, psychologii i medycyny, wychodząc z założenia o jedności ciała i ducha. Traktują one człowieka jako całość, a nie tylko jako wykonawcę określonych ról w poszczególnych sferach społecznej rzeczywistości. A zatem duchowość ma być formą doświadczenia i działania, do której człowiek odwoływać się będzie we wszystkich sferach swojego życia.

Takie całościowe wzorce, dostępne dla wszystkich i niewymagające wiedzy eksperckiej, podsuwane przez różne nurty nowej duchowości, stanowią modele postrzegania i interpretacji rzeczywistości, w których przenikają się wpływy wiedzy naukowej, psychologicznej i medycznej, światopoglądów i ideologii politycznych. „Rozwiązań problemów odnoszących się do sensu życia poszukuje się więc poza Kościołami wyspecjalizowanymi w sferze religijnej, prawdy poza nauką, zdrowia poza medycyną. »Naukowe instytuty« zupełnie otwarcie zajmują się problematyką sensu życia, medyczne odwołują się do świata duchowego, technika apeluje do magicznej wrażliwości, polityka poszukuje »wymiaru duchowego«, a management dąży do kosmicznej harmonii”²⁴. W ten sposób zacierają się granice między poszczególnymi instytucjonalnymi systemami wiedzy i następuje ich częściowa reintegracja, przynajmniej z punktu widzenia jednostki, która może rozwiązywać swoje życiowe problemy zgodnie z własnymi preferencjami, a niekoniecznie z zasadami, które zostały jej narzucone przez instytucje kontrolujące poszczególne dziedziny życia społecznego. Reintegracja kultury jest – zdaniem H. Knoblauch – ważną funkcją nowej duchowości: „Wzajemną relację między religią a społeczeństwem można by sprowadzić do formuły: strukturalna dyferencjacja – kulturowa de-dyferencjacja. Z jednej bowiem strony zinstytucjonalizowana religia zachowuje swoje stałe miejsce wśród innych sfer instytucjonalnych (...),

²³ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, s. 157.

²⁴ H. Knoblauch, *Das unsichtbare...*, cyt. wyd., s. 521.

z drugiej zaś strony jej część najbardziej żywotna – obecnie i jeszcze przez długi czas – rozwija się w ramach zjawiska, które określić można mianem nowej duchowości”²⁵.

Uwagi końcowe

Koncepcja nowej duchowości Huberta Knoblaucha wpisuje się w nurt współczesnych tendencji w socjologii religii, skłaniających do postrzegania religii nie jako zjawiska zanikającego w dzisiejszych społeczeństwach (jak widzieli ją zwolennicy linearnej tezy sekularyzacji), ale jako zjawisko, które odradza się w innej formie, bardziej dostosowanej do obecnych oczekiwań i potrzeb ludzi. Jego teoria kładzie jednak kilka ważnych akcentów. Mogą one – jak się wydaje – istotnie przyczynić się do rozszerzenia socjologicznej dyskusji nad religią oraz jej sytuacją we współczesnym świecie o kilka aspektów, którym należałoby poświęcić więcej uwagi. Takie elementy, jak nieco paradoksalnie brzmiąca teza o wzroście stopnia „religijności” kultury w miarę utraty znaczenia religijnej sfery instytucjonalnej, pojęcie demokratyzacji charyzmy oraz teza o równoległości procesów funkcjonalnej dyferencjacji i kulturowej „de-dyferencjacji”, zachodzącej pod wpływem impulsów ze sfery szeroko pojętej duchowości, stanowią istotny wkład autora do socjologicznej dyskusji nad religią.

Kontrowersyjne jest z pewnością przyjęcie przez niego Luckmannowskiego rozszerzonego pojęcia religii jako punktu wyjścia badań nad zjawiskami religijnymi. Z jednej strony wprawdzie pozwala ono uniknąć redukcjonowania zjawisk religijnych do instytucjonalnych form religijności oraz koncentrowania uwagi wyłącznie na zjawiskach uznawanych za religijne we własnym kręgu kulturowym, z drugiej jednak strony pojęcie religii czy też duchowości zostaje tu rozszerzone tak bardzo, że staje się zupełnie nieokreślone. Akcentowanie znaczenia nadzwyczajnych („transcendujących”) doświadczeń jako swoistego wskaźnika religijnego charakteru danego zjawiska sprawia, że do kategorii tej zaliczyć można – przynajmniej z subiektywnego punktu widzenia – niemal wszystkie zjawiska społeczne. Takie założenie może jednak również zawężać zakres zjawisk religijnych, budząc wątpliwości co do religijnego charakteru form społecznych tradycyjnie uważanych za religijne; czy na przykład uczestnictwo w kościelnej liturgii – o ile nie dostarcza jednostce niezwykłych doznań i przeżyć – może być według tego kryterium uznane za doświadczenie religijne? Wydaje się, że przyjęcie takiego wskaźnika „religijności” lub „niereligijności” zjawisk jest zabiegiem ryzykownym, przenosi bowiem pojęcie religii czy też duchowości w sferę skrajnego subiektywizmu, utrudniając tym samym jego badanie i opis w kategoriach intersubiektywnych.

²⁵ H. Knoblauch, *Religion und...*, cyt. wyd., s. 295.

Na uwagę zasługuje natomiast koncepcja zacierania się granic *sacrum* i *profanum*, interesująca również z antropologicznego punktu widzenia. To właśnie antropologia od czasów Émile'a Durkheima dostrzegała w podziale na te dwie sfery charakterystyczną cechę kultur niemal wszystkich społeczeństw, z wyjątkiem kultur magicznych, które nie odróżniały odmiennych kategorii działań, przypisując działaniom rytualnym i magicznym taki sam status jak zwykłym, codziennym działaniom o charakterze technicznym. Przyjmowano jednak, że we wszystkich kulturach typu religijnego, od starożytności aż po współczesność, pojawiło się, w takiej czy innej formie, rozróżnienie *sacrum* i *profanum*, świata doczesnego i nadprzyrodzonego, stanowiących zupełnie odrębne obszary, między którymi zachodzi wprawdzie komunikacja, jednakże nie ma między nimi żadnych punktów stykowych. Obserwacje i wnioski niemieckiego socjologa prowadzą do tezy, że we współczesnym społeczeństwie sfery *sacrum* i *profanum* ponownie zlewają się ze sobą, stając się w niektórych przypadkach niemożliwymi do odróżnienia, podobnie jak było to w pierwotnych kulturach magicznych. Czyżby więc historia zataczała koło?

Agnieszka Zduniak – NEW SPIRITUALITY AS A MODERN FORM OF MYSTICISM AS THEORIZED BY HUBERT KNOBLAUCH

The article centres on the theory of changes in the religious realm in a modern society, as presented by the German sociologist Hubert Knoblauch. The key to those changes is the increased importance of phenomena which can be described as „popular religion” and popular spirituality. The new spirituality combines within itself the forms and symbols coming from two distinct sources: the institutionalized religion and popular culture. Contents once reserved for religion alone, are now part of popular culture, at the same time forms of expression and themes present hitherto only in popular culture are being accepted by religious institutions. The author's key contribution to the sociological discussion on religion is a paradoxically sounding theory of the rise of the „religiousness” of culture while the institutionalized forms of religion are in decline, as well as a thesis about the parallel processes of functional differentiation and cultural de-differentiation occurring as a consequence of broadly understood spirituality. The author presents the most significant assumptions of Knoblauch's theory, as well as analysing the system of terms used to describe and interpret modern religious phenomena.

JAN BOCIAN

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Werbistów w Pieniężnie

Recepcja perykopy o prymacie Piotrowym w doktrynie rzymskokatolickiej

Prezentacja problemu

Teologowie katoliccy, odwołując się do perykopy Mt 16,16-19, uzasadniają prymat Piotra i prawowitych jego następców (papieży) w całym Kościele. Błędem byłoby jednak twierdzenie, że ów ewangeliczny fragment zawiera wyłącznie naukę o prymacie Piotrowym i wynikającym z niego prymacie papieskim. W historii Kościoła był on interpretowany różnorodnie i dawał podstawy do wyprowadzenia wielu nauk doktrynalnych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób Kościół katolicki¹ omawiał prawdy wiary zawarte w Mt 16,16-19. Przedstawienia historii interpretacji wspomnianej perykopy dokonuję na przykładzie dokumentów kościelnych – głównie dokumentów soborów powszechnych i ewentualnie innych, również istotnych tekstów, zawierających doktrynalne wypowiedzi Kościoła.

Okres poprzedzający Sobór Watykański I

Pierwsze tysiąclecie

Święty Leon I Wielki (pontyfikat 29 IX 440–10 XI 461) kieruje do patriarchy Konstantynopola Flawiana list, w którym omawia sprawę Eutychesa. W swym

¹ W wielu opracowaniach określenie „Kościół katolicki” jest błędnie utożsamiane z pojęciem Kościoła rzymskokatolickiego. Obrządek rzymski (= Kościół rzymskokatolicki) to tylko część Kościoła katolickiego, który obejmuje wiele obrządków. Katolikami są ci, którzy uznają realny prymat papieski. Piszac zatem o Kościele katolickim, mam na myśli tę wspólnotę wyznaniową, której wierni uznają papieża za swego zwierzchnika – namiestnika Chrystusowego na ziemi. Wszelkie inne wspólnoty wyznaniowe, nawet jeśli występuje w ich nazwie przymiotnik „katolicki”, nie należą do Kościoła katolickiego. Tak więc nie są katolickimi np. Kościoły zrzeszone w Unii Utrechckiej – tzw. Kościoły starokatolickie.

piśmie przedstawia Jezusa jako Mistrza kształtującego w wierze swych apostołów. Stwierdza, iż skierowane do nich pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna człowieka?” prowokuje odpowiedź Piotra, w której zostaje wyznana wiara w dwie natury Jezusa. Słowa apostoła: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” zawierają naukę zarówno o bóstwie Zbawiciela (Syn Boga żywego), jak i o jego człowieczeństwie. Człowieczeństwo Jezusa zakłada tytuł „Chrystus”, czyli ‘Pomazaniec’. Bóg bowiem nie może być pomazańcem; to człowiek, otrzymując namaszczenie od Stwórcy, uzyskuje tę godność².

List Leona I Wielkiego do Flawiana zostaje włączony do akt IV soboru powszechnego, zwanego Soborem Chalcedońskim (zwołany w 451 roku). Tak też, około połowy pierwszego milenium, ewangeliczna perykopa Mt 16,16-19 zostaje wykorzystana jako biblijny argument dla potwierdzenia nauki o dwóch naturach w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Prymat Piotrowy wspomniany zostaje tutaj niejako mimochodem, ubocznie. Leon I podkreśla, iż apostołowie, odpowiadając na pytanie zadane przez Jezusa, referują jedynie poglądy obcych. Z kolei Szymon, dzięki Bożemu natchnieniu, czyni wyznanie będące fundamentem wiary wszystkich ludzi. Z tej to przyczyny słusznie zostaje nazwany błogosławionym i otrzymuje nowe imię „Piotr”, które pierwotnie oznaczało skałę, a u apostoła staje się oznaką niewzruszonej stałości mocy, którą Szymon-Piotr otrzymał³. Również definicja wiary Soboru Chalcedońskiego w podobny sposób czyni aluzję do tekstu opisującego wydarzenie pod Cezareą Filipową⁴.

Święty Hormizdas, papież (20 VII 514–6 VIII 523), w 517 roku zwolennikom patriarchy Konstantynopola Akacjusza, którzy nie chcieli przyjąć nauki Soboru Chalcedońskiego, przedstawia do podpisu wyznanie wiary, ponownie powołując się na tekst Mt 16,18. Choć kontekst historyczny tego dokumentu (przypomnienie konieczności przyjęcia nauki IV soboru powszechnego) sugerowałby podobną do soborowej interpretację omawianej perykopy ewangelicznej, u Hormizdasa możemy zaobserwować wyraźne przeniesienie akcentu. Wspomniany werset Mt 16,18 przedstawiony zostaje nie tylko jako określenie prawdziwej wiary (dotyczącej dwóch natur Chrystusa), ale również, a nawet przede wszystkim, jako potwierdzenie, iż wiara ta jest strzeżona w Stolicy Apostolskiej: „Pierwszym warunkiem zbawienia jest przestrzeganie zasady prawdziwej wiary i nieodstępowanie żadną miarą od zarządzeń Ojców. A ponieważ nie można pominąć postanowienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, który mówi: »Ty jesteś Opoką i na tej opoce zbuduję mój Kościół« [Mt 16,18] i słowa te znajdują potwierdzenie w faktach, gdyż wiara katolicka zawsze była zachowywana nieskalana na Stolicy Apostolskiej; przeto nie chcąc odłączyć się od tej wiary i nadziei oraz idąc za rozporządzeniami Ojców, potępiamy

² List papieża Leona do Flawiana, 5, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Kraków 2005, s. 207 – dalej: DSP 1.

³ Tamże.

⁴ *Definicja wiary Soboru Chalcedońskiego*, 10, w: DSP 1, s. 221.

wszystkie herezje (...)”⁵. W powyższej wypowiedzi papież Hormizdas odwołuje się do rozważanego przez nas tekstu jako do argumentu potwierdzającego Piotrowy prymat w wierze, i to realizujący się nie tylko w osobie Piotra Apostoła, ale również w jego następach – biskupach Rzymu.

Drugi synod w Orange w 529 roku, ukazując wiarę jako owoc łaski Bożej, w swoim kanonie VIII stwierdza, że błędne jest przekonanie, iż niektórzy bez objawienia Bożego mogą osiąść tajemnicę zbawienia wiecznego. Pogląd taki jest sprzeczny między innymi ze słowami, które Jezus pod Cezareą Filipową skierował do Piotra Apostoła: „Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony, bo nie objawiły ci tego ciało i krew, ale Ojciec Mój, który jest w niebie”⁶. Zatem tajemnice wiary człowiek zdolny jest poznać tylko dzięki objawieniu Bożemu, a nie przez swą ludzką naturę i czysto ludzki wysiłek. Również w tej interpretacji omawianego tekstu Ojcowie Synodu nie koncentrują się na prymacie Piotra czy papieża, ale raczej interesują się naturą wiary.

Sobór Konstantynopoliński II, czyli V sobór powszechny, w 553 roku potępił błędy Teodora z Mopsuestii, Teodoretę z Cyru oraz Ibasę z Edessy⁷. Posługując się stwierdzeniami zaczerpniętymi z *Biblii*, Ojcowie Soboru określają mianem bram piekielnych, które nie zdołają przemóc Kościoła, „siejące śmierć języki heretyków”⁸. Ponownie więc perykopa Mt 16,16-19 nie jest omawiana w aspekcie prymatu Piotrowego czy papieskiego, lecz trwałości i poprawności wiary katolickiej.

Sobór Konstantynopoliński IV (zwołany w latach 869–870), czyli VIII sobór powszechny, poświęcony kwestiom związanym ze schizmą patriarchy Focjusza, wyraźnie akcentuje prymat biskupów Rzymu nad całym Kościołem. W swym kanonie IX zakazuje spełniania funkcji nauczycielskich tym, którzy popadli w błąd herezji. Osoby, które nie chcą się podporządkować owym nakazom, sobór wiąże karami kościelnymi, twierdząc jednocześnie, iż odmowa przyjęcia kanonów soboru jest jawnym sprzeciwieniem się słowom Jezusa: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” [Mt 16,19]⁹. Wprawdzie kanon nie stwierdza wyraźnie, iż Ojcowie Soboru mają tutaj na myśli konieczność podporządkowania się papieżowi jako następcy Piotra Apostoła w jego prymacie, ale powoływanie się na tekst Mt 16,19, a nie na analogiczny fragment Mt 18,18, który władzę „związywania i rozwiązywania”

⁵ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger, A. Schönmetzer (oprac.), wyd. 34, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1976, s. 363n [171] – dalej: DzSch. Przekład za *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (oprac.), wyd. 3, II 7, Poznań 1989 – dalej: BF.

⁶ DzSch 378 [181]. Zob. BF VII 23.

⁷ DSP 1, s. 261.

⁸ *Wyrok przeciwko „Trzem rozdziałom”*, 51, w: DSP 1, s. 281.

⁹ *Kanon IX Soboru Konstantynopolińskiego IV*, 2, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Kraków 2005, s. 71 – dalej: DSP 2.

przynaję kolegium apostołskiemu, każe przypuszczać, iż kanon IX dotyczy prymatu Piotrowego (i wynikającego z niego prymatu papieża, a nie całości episkopatu).

Okres drugiego tysiąclecia, do XVI wieku

Pierwsza połowa drugiego tysiąclecia jest okresem uzyskania i utrzymywania przez Kościół katolicki szczególnych wpływów w ówczesnym świecie. Papieże zyskują znaczne prerogatywy również w zakresie władzy świeckiej¹⁰. Pod koniec tego okresu pozycja Kościoła ulega jednak osłabieniu. Fakty te niewątpliwie mogły mieć wpływ na zainteresowanie się poszczególnymi tematami teologicznymi, wśród których znalazł się również – zawsze łączony z prymatem papieskim – prymat Piotrowy¹¹.

Rozwijająca się w okresie średniowiecza praktyka odpustów jest kolejną dziedziną działalności duchowej biskupów Rzymu, którą teologowie katoliccy motywują, odwołując się do prymatu Piotrowego. Sobór Laterański IV (zwołany w 1215 roku), czyli XII sobór powszechny, zauważa pewne nadużycia w udzielaniu odpustów przez delegowanych do tego hierarchów Kościoła. Z tej też przyczyny stwierdza, że „nierozważne i nadmierne odpusty, których nie wstydzą się udzielać niektórzy zwierzchnicy kościołów, jest lekceważeniem tzw. władzy kluczy Kościoła oraz osłabieniem pokutnego zadośćuczynienia”¹². Sobór nakazuje wszystkim prałatom podporządkować się zwyczajom przyjętym przez papieża, który – w przeciwieństwie do innych przełożonych kościelnych – posiada pełnię władzy, a jednak zachowuje uzasadnione ograniczenia¹³.

Jak więc widać, ewangeliczna perykopa Mt 16,16-19 w okresie średniowiecza interpretowana jest nie tylko jako biblijna podstawa nauki o jurysdykcyjnym prymacie papieskim, ale również staje się motywacją praktyki właściwie pojmowanych odpustów. Ten bowiem, komu dano władzę wiązania i rozwiązywania oraz władzę kluczy, ma prawo udzielać łaski odpustu, czyli zwolnienia z doczesnych następstw grzechów odpuszczonych już co do winy. W tej dziedzinie na uwagę zasługuje również to, że „władza kluczy” w 62 konstytucji Soboru Laterańskiego IV interpretowana jest jako władza Kościoła, a nie tylko papieża. Prymat Piotrowy również jest

¹⁰ Zob. np. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, wyd. 4, Opole 1959, s. 354–518; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2: *Średniowiecze*, Warszawa 1987, s. 113–328; M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2: 600-1500, R. Turzyński (tłum.), Warszawa 1988, s. 129–309.

¹¹ Co do istoty w teologii katolickiej łączność prymatu Piotrowego z papieskim jest oczywistością. Skoro Piotr Apostoł był pierwszym papieżem (nie chodzi tutaj o posiadanie tytułu papieża, lecz o spełnianie najwyższego pasterskiego urzędu w widzialnych strukturach Kościoła), to jego prymat był prymatem papieskim, a prymat papieski jest prymatem Piotrowym.

¹² *Konstytucje Soboru Laterańskiego IV*, 62, 6, w: DSP 2, s. 307.

¹³ Tamże.

władzą Kościoła, realizowaną jednakże w posługiwaniu jego najwyższego pasterza. A zatem urzędu Piotrowego (papieskiego) nie można oddzielić od tajemnicy eklezjalnej. Toteż, choć papież posiada pełnię władzy i osobiście sprawuje prymat Piotrowy, może to czynić jedynie w Kościele i dzięki Kościołowi, którego widzialnych struktur jest głową. Dlatego interpretacja prymatu Piotrowego w Kościele katolickim nigdy nie była zaprzeczeniem eklezjalności wspólnoty wierzących ani też soborowości Kościoła. Jedynie zwracała uwagę na szczególny urząd Piotrowy (papieski) jako urząd najwyższego pasterza całości Kościoła, namiestnika Chrystusowego na ziemi.

Przywileje Piotrowe mają charakter charyzmatu, to znaczy, że udziela się ich jednostce posługującej wspólnocie. Również w tym fakcie ukazany jest wspólnotowy wymiar Kościoła. Jakkolwiek Piotr (i jego prawowici następcy) otrzymuje od Boga szczególny zakres władzy, to otrzymuje go po to, aby służyć innym. Stąd też ów Piotrowy prymat nigdy nie jest interpretowany jako dowód szczególnej świętości osobistej najwyższych pasterzy całej wspólnoty wierzących, a ich ewentualna niegodność nie jest skrywana¹⁴.

Konflikt papiestwa z cesarzem Fryderykiem II staje się tłem historycznym pozwalającym zaobserwować dalszy rozwój rozumienia ewangelicznego logionu o prymacie Piotrowym. Papież Innocenty IV (25 VI 1243–7 XII 1254) w ogłoszonej na Soborze Lionskim I, czyli XIII soborze powszechnym, bulli *Ad apostolicae dignitatis*, dokonując detronizacji cesarza, wyraźnie odwołuje się do rozważanej przez nas perykopy.

Cesarz Fryderyk II pragnął podporządkować sobie Kościół, pozostawiając papieżowi władzę w zakresie wyłącznie duchowym. Aby osiągnąć swój zamiar, uwięził wielu dostojników Kościoła, wiernych papieżowi. Omawiając te sprawy, Innocenty IV stwierdza we wspomnianej bulli, że cesarz „siłą chciał wydrzeć Kościołowi przywilej, który Jezus Chrystus Pan przekazał świętemu Piotrowi, a w nim jego następcom, mianowicie: »Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie«, na którym opiera się autorytet i władza Kościoła rzymskiego. Pisał, że nie obawia się wyroków wspomnianego Grzegorza [papieża Grzegorza IX – *dop. J. B.*]; że ma w pogardzie nie tylko władzę kluczy Kościoła i w żaden sposób nie będzie przestrzegał ekskomuniki, w którą popadł, lecz osobiście oraz przez swoich urzędników zmusi także innych, aby nie przestrzegali jej ani innych wyroków ekskomuniki czy interdyktu, które sam całkowicie lekceważy”¹⁵.

Innocenty IV wyraźnie stwierdza, że w wygłoszonej przez Jezusa pod Cezareą Filipową wypowiedzi przywileje udzielone zostają całemu Kościołowi, choć realizują się w posłudze Piotra Apostoła oraz wszystkich jego następców. Wskazuje na fakt, iż władza kluczy zostaje wprawdzie dana konkretnemu pasterzowi, ale

¹⁴ Konstytucje Soboru Laterańskiego IV, 71, 25, w: DSP 2, s. 325.

¹⁵ Innocenty IV, *Ad apostolicae dignitatis* – bulla złożenia z tronu cesarza Fryderyka II, 11, w: DSP 2, s. 339.

w zjednoczeniu z całością Kościoła. Cesarz bowiem pragnął odebrać Kościołowi (!) przywilej, który przekazany został świętemu Piotrowi, a w nim – jego następcom. Tym samym stwierdzono, iż przywilej udzielony Piotrowi ma sens jedynie w kontekście eklezjalnym i nie może być realizowany bez uwzględnienia wspólnoty Kościoła. Skoro zaś przywilej złożony w rękach Piotra, jako najwyższego pasterza wspólnoty wiernych, jest przywilejem Kościoła, przez Piotra jedynie realizowanym, tym samym logiczny wydaje się wniosek, że należy to czynić w posłudze następców Piotra Apostoła tak długo, jak długo trwa Kościół.

Ponadto z kontekstu całej bulli wynika, że władzy kluczy udziela się Piotrowi i jego prawowitym następcom po to, aby „czujnie, czynnie i przemyślnie troszczyli się o wszystkich chrześcijan, przenikliwym wzrokiem spoglądali na zasługi każdego i starannie szacowali je na szali rozważy, stosownie popierali tych, których wnikliwe badanie okaże sprawiedliwymi, winnych zaś należycie karali, ważąc zasługę i nagrodę zawsze jednakową miarą i odpłacając każdemu według jakości czynu wielkością kary lub łaski”¹⁶. Tak władza kluczy przyznana Piotrowi Apostołowi pojmowana jest już nie tylko jako władza wyłącznie duchowa i wewnętrzna, ale również jako władza umożliwiająca egzekwowanie swych przywilejów, aby zadbać o dobro i moralność w świecie. Tym samym prymat Piotrowy rozciąga się nie tylko na hierarchów Kościoła, ale – w należnym zakresie – również na władców świeckich, którzy swoje rządy mają obowiązek sprawować według zasad moralności i prawa Bożego, czego strażnikiem jest Kościół, a w sposób szczególny – jego najwyższy pasterz. Dlatego też pasterz, obdarzony przywilejem prymatu Piotrowego, władny jest, w celu zaprowadzenia sprawiedliwości w świecie, domagać się od władców świeckich należytego postępowania, a nieposłusznych – pozbawiać godności¹⁷. Tym samym interpretacja tekstu Mt 16,16-19 idzie w kierunku uznania władzy duchowej jako zwierzchniej wobec władzy świeckiej i przyznania następcom świętego Piotra Apostoła udziału we władzy doczesnej nad światem.

Władza „związkiwania i rozwiązywania” (Mt 16,19), w tym w zakresie władzy doczesnej, może być sprawowana również w celu zapewnienia pomocy materialnej i obrony przed wszelkimi zagrożeniami (m.in. militarnymi), dotyczącymi tak całości, jak i poszczególnych części Kościoła. Stąd, powołując się na tę właśnie władzę, Sobór Lionński I nawołuje do wsparcia i obrony chrześcijan na Wschodzie i w Ziemi Świętej¹⁸.

W podobnym duchu do władzy związkiwania i rozwiązywania odwołuje się Sobór Lionński II, tj. XIV sobór powszechny, zwołany w 1274 roku, za pontyfikatu Grzegorza X (1 IX 1271–10 I 1276). Pojmowanie prymatu Piotrowego rozciąga nie tylko na dziedzinę duchową, ale też doczesną – społeczną, polityczną i militarną¹⁹.

¹⁶ *Ad apostolicae dignitatis*, 1, cyt. wyd., s. 333.

¹⁷ Tamże, 27, w: DSP 2, s. 347–349.

¹⁸ Sobór Lionński I, *Konstytucje*, II/2,6; II/5,25, w: DSP 2, s. 379, 391–393.

¹⁹ Sobór Lionński II, *Konstytucje*, I/1c,2 (25), w: DSP 2, s. 409–411.

Na XVII soborze powszechnym (obrad w Bazylei, Ferrarze, Florencji i Rzymie w latach 1431–1445), którego główną troską jest przywrócenie jedności z Kościołami wschodnimi, do głosu dochodzą zwolennicy idei koncyliaryzmu. Ich propozycje nie zostają jednak przyjęte. Niestety, również unie podpisane z poszczególnymi wspólnotami wschodnimi (Grecy, Ormianie, Koptowie, Syryjczycy, Chaldejczycy i Maronici) nie przynoszą jednoznacznych i trwałych rezultatów.

Na drugiej sesji XVII soboru powszechnego w Ferrarze w 1438 roku odwołuje się do interesującego nas tekstu biblijnego. Pozostawiając w mocy dotychczasowe interpretacje perykopy Mt 16,16-19, Ojcowie Soboru zwracają szczególną uwagę na pojęcie skały jako fundamentu Kościoła, którego nie zdołają przemóc bramy piekielne (Mt 16,18). Piotr (i jego następcy), czyli Skała, jest pasterzem szczególnie odpowiedzialnym za jedność wszystkich wierzących. Siłą rzeczy rozpad wspólnoty pierwotnego Kościoła postrzegany jest jako szczególnie atak sił demonicznych. Toteż jedynie w jedności ze Skałą (Piotrem) może istnieć prawdziwa wspólnota Kościoła Chrystusowego na ziemi. Prymat Piotrowy dostrzegany jest tutaj jako zasada jedności Kościoła²⁰.

Podobną interpretację prymatu Piotrowego zawiera ogłoszona w 1439 roku na szóstej sesji soboru (pierwszej we Florencji) bulla *Laetentur caeli* dotycząca unii z Grekami. W punkcie 17 dokumentu, wskazując na papieża jako następcę świętego Piotra Apostoła i rzeczywistego namiestnika Chrystusa na ziemi, uznaje się nie tylko jego prymat za zasadę jedności Kościoła, ale także przypisuje się mu pełnię władzy pasterzowania, rządzenia i kierowania Kościołem powszechnym²¹, co jest konsekwencją wynikającą z urzędu najwyższego pasterza wspólnoty wierzących.

Tenże XVII sobór powszechny na swej dziewiątej sesji w 1440 roku wydaje *Monitorium Soboru Florenckiego przeciw Feliksowi V antypapieżowi*. Odwołując się do udzielonej przez Zbawiciela „biskupowi Rzymu w osobie św. Piotra” władzy kluczy, wiązania i rozwiązywania (Mt 16,19), zwraca uwagę na to, że prymat Piotrowy jest przywilejem danym najwyższemu pasterzowi wspólnoty wierzących również w tym celu, by powstrzymywał i należycie karał schodzących z drogi prawości²², a poprzez przywołanie tekstów 1 Kor 5,5 oraz 1 Tm 1,20 (wspomnienie wczesnochrześcijańskiej ekskomuniki) przyznaje sprawującemu prymat Piotrowy władzę stosowania ekskomuniki jako kary służącej nawróceniu – ocaleniu ducha i oduczeniu się bluźnienia²³. Prymat Piotrowy jest rozumiany tutaj jako skuteczne narzędzie walki przeciwko rozkładowi widzialnych struktur Kościoła.

Z kolei na dwunastej sesji (pierwszej rzymskiej) soboru w 1443 roku w bulli przeniesienia Soboru Florenckiego do Rzymu Eugeniusz IV wyraźnie stwierdza, że

²⁰ *Ad laudem omnipotentis Dei*, 1–3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Kraków 2005, s. 428–431 – dalej: DSP 3.

²¹ *Bulla Laetentur caeli*, 17, w: DSP 3, s. 475.

²² *Monitorium Soboru Florenckiego przeciw Feliksowi V antypapieżowi*, 5, w: DSP 3, s. 545.

²³ Tamże.

następcom Piotra Apostoła przysługuje władza duchowa i doczesna, „albowiem Kościół rzymski ustanowił wszystkie patriarchaty, stolice metropolitalne i katedry biskupie, a także wszystkie godności kościelne każdego stopnia; jego zaś założył On sam i wyniósł na skałę jeszcze rodzącej się wiary, On był tym, który powierzył Piotrowi, noszącemu klucze życia wiecznego, uprawnienia władzy zarówno duchowej, jak i doczesnej”²⁴. Zawarta w tym dokumencie wykładnia „władzy kluczy i urzędu skały” pozostaje w zgodności z interpretacjami wcześniejszymi. Istnieje jednak problem z określeniem uprawnień doczesnej władzy papieża. Należałoby je pojmować jako przynależne Piotrowi i jego następcom prerogatywy umożliwiające im egzekwowanie wierności zasadom moralnym w świecie, których Kościół jest strażnikiem.

Na trzynastej sesji soboru w 1444 roku ogłoszono zawarcie unii z Syryjczykami. W bulli *Multa et admirabilia* papież Eugeniusz IV, czyniąc aluzję do Mt 16,18, przedstawia prymat Piotrowy jako narzędzie pozwalające na trwanie w jednej prawdzie wiary²⁵. Toteż jedność w wierze z Piotrem i jego następcami jest warunkiem trwania na łonie Kościoła.

W cieniu reformacji i soboru w Trydencie

Zwołany przez papieża Juliusza II (31 X/1 XI 1503–21 II 1513), niejako w przededniu reformacji, i kontynuowany za pontyfikatu Leona X (11 III 1513–1 XII 1521) Sobór Laterański V, czyli XVIII sobór powszechny (obradował w latach 1512–1517), podjął dzieło reformy Kościoła. Wszystkie jego dokumenty mają formę bulli sygnowanej imieniem urzędującego papieża²⁶. Na jedenastej sesji w 1516 roku przyjęto bullę *Pastor aeternus gregem suum*. W swej preambule wyraźnie odwołuje się do interesującego nas tekstu Mt 16,16–19. Bulla, jako dokument dotyczący zniesienia tzw. sankcji pragmatycznej²⁷, ma charakter antykoncylarystyczny i podkreśla konieczność podporządkowania się władzy papieskiej. Motywując prymat papieża, naucza: „»Wiekuiasty pasterz« nie opuści »swej trzody« »aż do skończenia świata« [Mt 28,20], ponieważ – jak świadczy Apostoł – tak umiłował posłuszeństwo, że dla ekspiacji za grzech nieposłuszeństwa pierwszego rodzica »uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci« [Flp 2,8]. Mając odejść »z tego świata do Ojca« [J 13,1], na trwałości opoki ustanowił Piotra i jego następców swoimi wikariuszami [zob. J 21,15–17 wraz z Mt 16,18–19], którym bycie posłusznym – według

²⁴ Eugeniusz IV, *Bulla przeniesienia Soboru Florenckiego do Rzymu*, 7c, w: DSP 3, s. 625.

²⁵ Eugeniusz IV, *Bulla Multa et admirabilia*, 2, w: DSP 3, s. 631.

²⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (oprac.), Kraków 2005, s. 21 – dalej: DSP 4.

²⁷ Jest to dekret Karola VII, króla Francji, z 1438 roku, który dał podstawy rozwinęcia tzw. wolności Kościoła gallykańskiego. Dokument, głosząc wyższość soboru nad papieżem, miał charakter dekretu koncylarystycznego.

świadczenia Księgi Królewskiej [zob. Pwt 17,12 wraz z 2 Krl 17,14n] – jest tak konieczne, że kto nie jest, ponosi śmierć”²⁸.

Tak sformułowana preambuła przypomina nauki wcześniejszego dokumentu papieskiego, a mianowicie bulli *Unam sanctam* z 1302 roku, ogłoszonej przez Bonifacego VIII (24 XII 1294–11 X 1303). Papież nie powołuje się w niej na perykopę o prymacie Piotrowym (Mt 16,16-19), ale nawiązując do innych tekstów biblijnych, głosi naukę o konieczności posłuszeństwa biskupowi Rzymu²⁹.

We wspomnianym dokumencie Soboru Laterańskiego V (tj. omawianej bulli *Pastor aeternus gregem suum*) na uwagę zasługuje to, że perykopę o prymacie Piotrowym komentuje się również w kontekście innych tekstów biblijnych. Wykazanie zgodności nauki o prymacie Piotra i jego następców poprzez wzmocnienie argumentacji wielością tekstów biblijnych ukazuje tę doktrynę Kościoła katolickiego w pełniejszym świetle.

Na podstawie przedstawionych w niniejszym artykule faktów możemy zauważyć, że zawsze wtedy, gdy perykopę Mt 16,16-19 omawiano w aspekcie rozważania prymatu Piotrowego, łączono go z prymatem papieskim, a właściwie nie tyle łączono, ile wręcz utożsamiano. To, co odnoszono do Piotra Apostoła, w tym samym zakresie dotyczyło każdego papieża jako jego następcy. Jedność czy też tożsamość prymatu Piotrowego i papieskiego zdawała się oczywistością.

Problem pojmowania prymatu Piotra Apostoła jako rzeczywistości całkowicie oddzielnej od rzeczywistości prymatu biskupa Rzymu i zupełnie z nim niezwiązanej pojawia się dopiero po wystąpieniu Marcina Lutra. Leon X w ogłoszonej w 1520 roku bulli *Exsurge Domine* potępia jako nieortodoksyjne między innymi następujące jego twierdzenia: „Biskup Rzymski, następca Piotra, nie jest zastępcą Chrystusa ustanowionym w osobie Piotra nad wszystkimi kościołami całego świata”³⁰; „Słowa Chrystusa do Piotra: »cokolwiek zwiążesz na ziemi...« [Mt 16,19] odnoszą się wyłącznie do tego, co osobiście związał sam Piotr”³¹. Twierdzenia te nigdy jednak nie zostały uznane za zgodne z nauką biblijną, a natychmiast odrzucone należy przyjąć za sprzeczne z doktryną wyznawaną przez Kościół katolicki.

Jakkolwiek katolicyzm przywiązywał ogromną wagę do władzy wiązania i rozwiązywania oraz władzy kluczy, nigdy nie interpretował ich w sposób magiczny. Zwłaszcza w tym, co dotyczy władzy duchowej, sakramentalnej – choć domagał się uznania prerogatyw wynikających z przyjęcia święceń przez hierarchów Kościoła – nigdy nie zaprzeczał konieczności istnienia odpowiedniej dyspozycji wewnętrznej u osób korzystających z posługi duszpasterskiej. Dlatego we wspomnianej bulli *Exsurge Domine* Leon X odrzuca również inne twierdzenie M. Lutra, którego treść zaprzecza konieczności współdziałania człowieka z ofiarowaną mu

²⁸ Leon X, *Bulla Pastor aeternus gregem suum*, 1, w: DSP 4, s. 145 (BF VII 458, BF VII 464).

²⁹ Bonifacy VIII, *Bulla Unam sanctam*, w: BF II 13–14.

³⁰ BF II 26.

³¹ BF II 27.

przez Boga łaską, a w którym niemiecki teolog powołuje się na interesujący nas tekst Mt 16,19: „Żadną miarą nie ufaj, że otrzymasz rozgrzeszenie z powodu twego żalu, lecz z powodu słów Chrystusa: »Cokolwiek rozwiążesz itd....«. Dlatego jeśli otrzymałeś rozgrzeszenie kapłana, ufaj i wierz stanowczo, że jesteś prawdziwie rozgrzeszony, jakkolwiek by się przedstawiała sprawa żalu”³².

Jak widać, katolicka interpretacja logionu Mt 16,19 łączy władzę wiązania i rozwiązywania nie tylko z urzędem Piotrowym, ale również z władzą sprawowania sakramentów, zwłaszcza sakramentu pojednania³³. Do jego ważności domaga się jednak nie tylko posiadania władzy święceń (i misji kanonicznej) od szafarza, ale też należytych predyspozycji od penitenta.

Sobór Trydencki, czyli XIX sobór powszechny, ogłaszając w 1546 roku dekret o symbolu wiary katolickiej, również odwołuje się do logionu Mt 16,18. Słów ewangelicznych nie odnosi jednak do Piotra, jego prymatu czy też prymatu papieskiego. „Pewnym i jedynym fundamentem, którego »bramy piekielne nie przemogą«, nazywa wyznanie wiary streszczone w nicejsko-konstantynopolitańskim symbolu wiary (z dodatkiem „Filioque”). Tym samym zwraca szczególną uwagę na pojmowanie wiary jako fundamentu Kościoła i jedności wszystkich wierzących.

W dokumentach opracowanych po dziesiątej sesji Soboru Trydenckiego teologowie rozważają między innymi problem odpustów. Prawo ich ustanawiania wyprowadzają z interesującego nas tekstu. To właśnie władza wiązania i rozwiązywania udzielona przez Jezusa Piotrowi pozwala papieżowi i innym hierarchom Kościoła uczestniczącym we władzy kluczy uwalniać wiernych od kary doczesnej, która pozostaje po odpuszczeniu winy i kary wiecznej³⁴. W swojej interpretacji Ojcowie Soboru trzymają się wiernie wcześniejszej nauki papieskiej dotyczącej istoty odpustów³⁵. Tak więc wypowiedź Jezusa spod Cezarei Filipowej w katolickiej interpretacji tekstu jest również perykopą biblijną ułatwiającą wyjaśnienie przyczyny i istoty odpustów.

Sobór Watykański I

Jednym z głównych tematów omawianych na Soborze Watykańskim I, czyli XX soborze powszechnym, był prymat apostołski i nieomylny charakter nauczania *ex cathedra*. Rozpatrzeniu tej doktryny poświęcona została konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*. Szczególnie rozdziały I (*O ustanowieniu prymatu apostołskiego w [osobie] Piotra*), II (*O ciągłości prymatu św. Piotra w bisku-*

³² BF VII 448.

³³ *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, 5a, 8i, w: DSP 4, s. 491, 501.

³⁴ *De indulgentiis*, 1–3, w: DSP 4, s. 415.

³⁵ Klemens VI, *Bulla Unigenitus Dei Filius*, BF VII 490–492; zob. też BF VII 503.

pach Rzymu) oraz IV (O nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu) wielokrotnie i jednoznacznie powołują się na tekst perykopy Mt 16,16-19³⁶. W interpretacji Ojców Soboru władza kluczy oraz wiązania i rozwiązywania w sposób wyjątkowy uwydatnia prymat Piotrowy nad całym Kościołem. Fakt zaś przyznania Piotrowi roli skały – fundamentu wspólnoty wierzących, fundamentu na tyle silnego, że bramy piekła nie będą w stanie przemóc Kościoła Chrystusowego, zawiera w sobie wskazanie na doktrynę o szczególnym nauczaniu biskupa Rzymu³⁷. Piekło działa poprzez kłamstwo, stąd też niemożliwość przemożenia Kościoła musi wyrażać się między innymi w gwarancji prawdy – bezbłędnego nauczania tego, który został ustanowiony najwyższym pasterzem wspólnoty wierzących. Jakkolwiek nie każda wypowiedź papieża cieszy się przywilejem nieomylności, a tylko te szczególne, spełniające warunki nauczania *ex cathedra*³⁸, to jednak przywilej nieomylności jest logiczną konsekwencją realnego prymatu biskupa Rzymu nad całością Kościoła, który przecież ze swej istoty ma trwać w prawdzie, strzec jej i przekazywać ją całemu ludowi.

Sobór Watykański II

Sobór Watykański II, czyli XXI sobór powszechny, sprawę prymatu Piotrowego porusza w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* z 1964 roku. Temat prymatu omawia się jednak w nieco odmienny sposób. Uwydatniona zostaje rola kolegium biskupiego jako kontynuacji kolegium apostoelskiego. Podkreślona jest jednak istotna cecha wspólnoty biskupów. Ma ona władzę autorytatywnego nauczania jedynie pod tym warunkiem, że trwa w jedności i podporządkowaniu się głowie kolegium – papieżowi, następcy Piotra Apostoła. Kładzie się nacisk na to, iż władza wiązania i rozwiązywania została dana wszystkim apostołom (Mt 18,18), jeśli tylko trwają w jedności z głową swojej wspólnoty. Albowiem tylko Piotra wyznaczył Pan na opokę i klucznika Kościoła, toteż jego władza nie może być ograniczona żadną władzą ludzką, choć będąc głową – a zatem i członkiem – kolegium biskupiego, władzę swą może sprawować wraz ze swoimi braćmi³⁹.

Jak widać, rozumienie tekstu Mt 16,16-19 się nie zmieniło. Jednak w wyrażniejszy aniżeli przedtem sposób omówiono na Soborze Watykańskim II istotę władzy kolegium biskupiego, będącego spadkobiercą kolegium apostoelskiego.

³⁶ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”*, I, 6; II, 12; IV, 26, 34, w: DSP 4, s. 915, 917, 923, 925. Zob. też BF II, 46–61.

³⁷ Tamże.

³⁸ Dokładne omówienie przywileju nieomylnego nauczania papieskiego i jego warunków wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Zainteresowanych odsyłam do mej wcześniejszej publikacji: *Biblijne podstawy doktryny o nieomylności papieża. Próba przybliżenia stanowisk katolicyzmu i prawosławia*, Pieniężno 2000.

³⁹ Sobór Watykański II, *Lumen Gentium*, 22.

Obecność idei prymatu w wybranych dokumentach po Soborze Watykańskim II

W ostatnim półwieczu, to znaczy w latach po zamknięciu Soboru Watykańskiego II (po 1965 roku), wydano dwa szczególnie istotne dokumenty zawierające niejako ogólny ogląd nauki Kościoła katolickiego. Tymi podstawowymi dokumentami są *Kodeks prawa kanonicznego* (1983) oraz *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992).

Promulgowany przez Jana Pawła II *Kodeks prawa kanonicznego* w sposób bezpośredni odwołuje się do prymatu Piotrowego i władzy apostołskiej w dwóch swych kanonach rozpoczynających część II księgi II. Część ta⁴⁰ omawia hierarchiczny ustrój Kościoła. Niejako jej preambułą jest stwierdzenie: „Jak z ustanowienia Pańskiego święty Piotr i pozostali Apostołowie stanowią jedno kolegium, w podobny sposób złączeni między sobą Biskup Rzymski, następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów”⁴¹. Widać tutaj wyraźnie, iż prymat Piotrowy staje się w sformułowaniach prawnych biblijną przesłanką uzasadniającą rolę hierarchii kościelnej. Na początku jednak podkreślona zostaje rola całego kolegium biskupiego.

Kolejny kanon zwraca już jednak uwagę na rolę głowy kolegium biskupiego. Papież jako następca Piotra – pierwszego z apostołów – przejmuje jego prerogatywy. Tym samym staje się zastępcą Chrystusa i pasterzem całego Kościoła na ziemi. Urząd ten udzielony został Piotrowi przez samego Chrystusa i zawsze ma być przekazywany jego prawowitym następcom⁴². Biblijna nauka o prymacie Piotrowym jest uzasadnieniem najwyższej, pełnej, bezpośredniej, powszechnej i zwyczajnej władzy w Kościele, którą papież zawsze może wykonywać w nieskrępowany sposób⁴³. Dalsze kanony kodeksu (332–572) precyzują pod względem prawnym zadania hierarchii Kościoła.

Problemowi prymatu Piotrowego nieco więcej uwagi poświęca *Katechizm Kościoła katolickiego*. Interesująca nas perykopa interpretowana jest jednakże już nie tylko w aspekcie kościelnej hierarchii i urzędu papieskiego. Wspomina się ją również przy omawianiu innych kwestii dotyczących doktryny katolickiej.

Wyznana przez Piotra wiara w mesjańską godność i bóstwo Jezusa nie pochodziła z poznania czysto ludzkiego, gdyż objawiona została nie przez „ciało i krew”, ale przez „Ojca, który jest w niebie” (Mt 16,17). Fakt ten pozwala określić jeden z istotnych przymiotów wiary, a mianowicie, iż jest ona łaską⁴⁴ oraz skałą, na której opiera się Kościół, fundamentem, na którym został on zbudowany⁴⁵.

⁴⁰ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 330–572 – dalej: KPK.

⁴¹ KPK, kan. 330.

⁴² KPK, kan. 331.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, kan. 153 – dalej: KKK.

⁴⁵ KKK, kan. 424.

Wyznanie Piotrowe ukazuje nie tylko istotne cechy wiary, ale daje możliwość głębszego poznania natury posłannictwa Jezusowego. Chrystus jest Mesjaszem-Zbawicielem. Jest Osobą, w której zjednoczone zostają natury: boska i ludzka. A zatem, jak to zresztą stwierdzono już wcześniej, perykopa ta zawiera naukę chrystologiczną i jako taka postrzegana jest w Kościele⁴⁶.

Nie zostaje jednak zaniechana interpretacja perykopy Mt 16,16-19 jako tekstu zawierającego naukę o władzy apostołów⁴⁷ i szczególnym prymacie Piotra-Skały⁴⁸. Omawiając władzę kluczy, która wyraźnie powierzona zostaje samemu Piotrowi, interpretuje ją jako władzę zarządzania Domem Bożym, którym jest Kościół; a łącząc ją z powierzoną apostołom, pod zwierzchnictwem Piotra, władzą związywania i rozwiązywania, przybliża jej naturę jako: odpuszczanie grzechów, ogłaszanie orzeczeń doktrynalnych i podejmowanie decyzji dyscyplinarnych we wspólnocie wierzących⁴⁹. Odwołując się też do rozważanej przez nas perykopy, innych tekstów biblijnych, a także dokumentów Kościoła (głównie Soboru Watykańskiego II), *Katechizm Kościoła katolickiego* przedstawia ogólnie strukturę kolegium biskupiego oraz sposób zarządzania Kościołem powszechnym i poszczególnymi jego częściami⁵⁰.

W związku z podejmowaniem decyzji dyscyplinarnych we wspólnocie wierzących *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraźnie daje do zrozumienia, że zarówno papież, jak i poszczególni członkowie kolegium biskupiego, pozostający z nim w jedności, mogą stosować pewne sankcje wobec powierzonych sobie wiernych, między innymi wyłączenie ze wspólnoty wiernych (ekskomunika). Władza wiązania i rozwiązywania powierzona Piotrowi i apostołom, papieżowi i biskupom – daje moc wykluczania z komunii z Kościołem i Bogiem przestępców oraz ponownego przywracania do jedności tych, którzy się nawrócili. Pojednanie z Kościołem jest bowiem pojednaniem z Bogiem⁵¹.

Jak więc widać, *Katechizm Kościoła katolickiego* w kwestii interpretacji omawianego przez nas tekstu biblijnego pozostaje wierny wcześniejszym orzeczeniom Kościoła. Przedstawia je co najwyżej w nowym świetle, dostosowując do współczesnych nam czasów sposób przekazu prawd wiary, ale nie zmieniając ich istoty.

Zakończenie

Podsumowując rozważany przez nas problem, warto podkreślić, że perykopa Mt 16,16-19 często jest interpretowana w teologii katolickiej. Jakkolwiek jej wymo-

⁴⁶ KKK, kan. 440–445.

⁴⁷ KKK, kan. 551–552.

⁴⁸ KKK, kan. 553.

⁴⁹ KKK, kan. 551–553.

⁵⁰ KKK, kan. 880–887.

⁵¹ KKK, kan. 1443–1445.

wa z natury rzeczy wiąże się z tematem prymatu Piotrowego (prymatu papieskiego), to jednak zawarte w niej pouczenia odnoszą się również do innych elementów doktryny Kościoła katolickiego. Poszukując w Bożym objawieniu odpowiedzi na pytania nurtujące wspólnotę wiernych w danym okresie, hierarchowie Kościoła i inni teologowie powoływali się na rozważany w niniejszym artykule tekst ewangeliczny. Odnajdywali w nim bowiem uzasadnienie wielu prawd wiary. Wśród nich rozważano, powołując się na wspomniany tekst, między innymi problemy chrystologiczne (dwie natury w Chrystusie) i eklezjologiczne (struktura, władza w Kościele). W odniesieniu między innymi do tego logionu omawiano naturę wiary i odpustów. Ograniczenie znaczenia Mt 16,16-19 wyłącznie do prymatu papieskiego byłoby zubożeniem treści tego fragmentu. Jednakże błędem byłoby również stwierdzenie, iż wspomniana perykopa w swej treści nie daje podstaw nauce o prymacie Biskupa Rzymu i wynikających z tego prerogatywach (w tym najwyższej, pełnej, bezpośredniej i powszechnej zwyczajnej władzy w Kościele wraz z przywilejem nauczania *ex cathedra*).

Jan Bocian – THE RECEPTION OF PERICOPE OF THE PRIMACY OF ST. PETER IN THE DOCTRINE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH

This article presents the history of interpretation of the evangelical pericope of Matthew 16:16-19 in the theology of the Roman Catholic Church. This pericope, also known as the pericope of the primacy of St. Peter, despite of the facts in the doctrinal remarks of the Church, wasn't just a fundamental text on the doctrine of primacy of the Pope. The social context of the particular era had a significant influence on the way biblical texts were interpreted. Therefore also the text of Matthew 16:16-19 was being interpreted within the Zeitgeist of the era and the theologians were trying to find an answer to the questions related to the doctrine of faith and those important to the people of that time. Presenting this problem the article shows the main interpretative tendencies of the mentioned biblical approach, dividing the history of the Church into: the first Millennium, the time from 10th to 16th Century, time of Reformation and the Trident Council, time of the first Vatican Council, time of the second Vatican Council, and the time after. This issue is being discussed on the basis of selected official documents of the Church, which include its doctrinal teachings. The main used sources were the papers of the General Councils, selected Papal texts, the current Codex of Canonical Law, and the Catholic catechism. On their basis the interpretations of Matthew 16:16-19 are being presented, in which the mentioned pericope is being used as a explanatory text towards the christological problems occurring in the history of the Church, problems related to the nature of faith, authority within the Church itself, teachings on sacraments or indulgence.

ANNA PECK

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Orthodox Christian research on Tibetan Buddhism: a case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii

Introduction: development of research on Buddhism

The nineteenth-century development of conceptualizing world religions as a cultural and political phenomenon, as well as the advent of religious studies as a scholarly discipline, introduced Buddhism to Western academic debates. American scholar Tomoko Masuzawa examined the process of Buddhism's elevation to the status of a world religion, pointing out that neither its Western, mostly European, observers, nor its native Asian practitioners „had thought of these divergent rites and widely scattered institutions as constituting a single religion”¹.

The development of research had brought about a growing understanding of the diversities within Buddhism. One of its branches, Tibetan Buddhism, was perceived as mysterious and romanticized, and became especially interesting for scholars, Christian missionaries from the Orthodox and Catholic Churches, and a variety of Protestant denominations, as well as for educated amateurs.

Western encounters with Tibetan Buddhism in India, China, Mongolia, and the Transbaikal region of Siberia in the Russian Empire generated questions about the nature and uniqueness of this tradition. British, French, and Russian researchers of the nineteenth-century frequently juxtaposed „the true original Buddhism” of the ancient time, based on teaching of historical Buddha Siddhartha Gautama and much later-developed its corrupt form of Tibetan Buddhism, called also Lamaism².

In the Russian Empire, the fact that there were native Buddhist communities within Russia's own borders became especially important for the development of research. Tibetan Buddhism became an area of interest for both Russian Imperial

¹ T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005, pp. 121–122, 144.

² D. S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago 1998, 275 pp.

scholars from St. Petersburg and Kazan and the Orthodox missionaries working in Eastern Siberia. As a consequence, as Vera Tolz pointed out: „This encounter between actors from the imperial centre and the empire's peripheries exercised a significant influence on the type of scholarly knowledge that was produced”³. Buddhist studies became a part of the existing academic discipline of oriental studies at the prestigious St. Petersburg University and Kazan University. Alternately, Russian Orthodox missionaries also collected information, published their own studies, and offered lectures on Buddhism in seminaries and Spiritual Academies.

Pozdnev's criticism of the Orthodox missionaries-scholars of Tibetan Buddhism

One of the leading Russian scholars of that time, Aleksei Matveevich Pozdnev (1851–1920), in the foreword to his major work *Mongolia and the Mongols*, expressed his appreciation for ecclesiastical attempts to offer courses for future missionaries in Orthodox academies and seminaries⁴. However, he criticized both inadequacies in curricula and the levels of qualifications of professors and instructors of these courses.

Pozdnev disapproved of the lack of independent research in the case of ecclesiastical instructors, pointing out sarcastically that their knowledge was based mainly on the already-published works of English and French scholars. In consequence, Pozdnev argued, future missionaries were acquiring second-hand and biased knowledge that was overly concentrated on the origins of Buddhist traditions and disconnected from the realities of contemporary Buddhism of the Gelugpa lineage.

Pozdnev wrote: „Missions have existed for many years in this country as well as special courses for missionaries in our academies and seminaries, but the professors and instructors of these courses, in place of independent investigation of the subject that they have been called upon to teach, have preferred to content themselves with translations of the works of English and French scholars; such is the course given by Professor V.V. Mirotvortsev of the Kazan Ecclesiastical Academy and set forth by him in the *Pravoslavnyi Sobesednik* for 1871, similarly, the »Notes on the Doctrine of Buddhism« delivered by Father Podgorbunskii, a teacher at the Irkutsk Seminary, in 1892, and so on. These lectures might, of course, be

³ V. Tolz, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford 2011, p. 171

⁴ T. V. Ermakova, *Buddiiskii Mir*, p. 94: „Several years later, in 1911 Pozdnev expressing his appreciation for ecclesiastical courses reminded again that theoretical lectures on origins of Buddhism and based on British research could not prepare properly Russian missionaries facing Lamaism”.

have been interesting to their audience, but they cannot acquaint them by any means with the real state of affairs that we encounter in the religion of the Mongols and our native peoples"⁵.

The above-mentioned ecclesiastical scholars targeted by Pozdneev had achieved a modest recognition on the local, „provincial“ level. Having passed away several years before this criticism was written and published, Vasilii Vasilievich Mirotvortsev (1838–1891), could not defend himself against these remarks. Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii however had to face this criticism.

Podgorbunskii, a provincial scholar from Irkutsk?

Father Podgorbunskii (1862–1913), a priest and missionary, was a native Siberian, born in the Nerchinsk area of the Transbaikalia. He was educated at the Nerchinsk Seminary and continued his education at the prominent Kazan Spiritual Academy. After returning to Eastern Siberia, he worked as a lecturer at the Irkutsk Spiritual Seminary. In Irkutsk, Podgorbunskii became a member of the city's intellectual elite, and is mentioned several times in the *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.* (Chronicle of the city of Irkutsk from the 1881–1901), a chronicle meticulously prepared by Nit Stepanovich Romanov that provides a detailed account of intellectual and cultural life in the capital of Eastern Siberia during the end of the nineteenth century⁶. Several times, the *Letopis* mentions Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii and his participation in cultural and scholarly events in Irkutsk, presenting him as a significant figure in Irkutsk and a committed scholar who was heavily involved in local society.

The *Letopis* notes that on December 19, 1888, at the auditorium of the Geographical Society's Museum, Podgorbunskii delivered a public lecture on Buddhism. Then a lecturer teaching courses on Buddhism and Shamanism at the Irkutsk Spiritual Seminary, Podgorbunskii effectively presented his research on Tibetan Buddhism⁷. His lecture was only a part of a larger event, as, according to the *Letopis*, a few days later on December 28, 1888, Podgorbunskii, together with

⁵ A. M. Pozdneev, *Foreword*, in: *Mongolia and the Mongols*, p. xxxiv.

⁶ L. K. Martynova, *Svedenia Letopisei Goroda Irkutsk Ob Istorii Irkutskoi Eparkhii*, in: *Vtorye Romanovskie Chtenia. Materialy Nauchnoi Konferentsii 8-9 Oktiabria 1998*, ed. by A. V. Dulov, Irkutsk 2000, p. 66–70. The author of the *Letopis goroda Irkutsk* Nit Stepanovich Romanov collected information about people contributing to Irkutsk's greatness. According to Martynova, the *letopis* has been perceived and estimated by historians as a valuable source of information about the Irkutsk eparchy, varied activities of the bishops and clergymen, including their scholarly interests, cultural and social actions. It presented often forgotten everyday routine, minor struggle and success of the hierarchs and priests; it included information about their personality traits, interests, and their virtues and vices.

⁷ N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.*, Irkutsk 1993, p. 189.

Grigorii Nikolaevich Potanin, participated in the opening ceremony of an exhibition at the Irkutsk Museum that displayed a comprehensive and unique collection of Tibetan Buddhist religious objects. Podgorbunskii appeared there as the mastermind of the exhibition, encouraging several prominent Siberian citizens to donate to the collection.

A significant part of the collection was assembled by Potanin himself. He had purchased and received several objects as gifts during his trips through the Russian Transbaikalia and during a trip to the Mongolian city of Urga⁸ in the summer of 1887. Podgorbunskii convinced a Russian merchant named Aleksei Dmitrevich Startsev, who had traveled to China as a consultant and negotiator, to donate a „beautiful collection of dokshits”, images of Tibetan Buddhist deities, „defenders of the faith” with characteristically terrifying – from a perspective of Western aesthetics – features⁹.

Podgorbunskii also persuaded the leader of the Russian Buddhists, „the Enlightened Khambo-Lama of Gusinozerskii Datsan” Dampil Gomboevich Gomboev, to loan several „very interesting and precious liturgical objects” to the exhibition, which allowed them to present an altar in the Gelug-pa tradition, and colorful silk thangka (tanka) paintings presenting „deities of the Buddhist pantheon”¹⁰.

As the organizers and managers of the exhibition, Potanin and Podgorbunskii, decided to include other materials as well: an ethnographical collection from the Transbaikalian datsans, and photographs taken primarily in the major monastery, the Gusinozersk Datsan, that presented Tibetan Buddhist rituals and dances. This unique presentation also included photographs of ritualistic dances that had been taken in the monasteries and temples of Lhasa, Gumbum in north-eastern Tibet, where access was very limited. Majority of presented photographs was taken in Mongolian monasteries of Urga. The accuracy of the collection was verified in consultation with the most famous Transbaikalian lama, Agvan Dorzhiev, who held the highest possible Buddhist degrees¹¹.

In their roles as both organizers and hosts of the exhibition, Potanin and Podgorbunskii guided the visitors, providing information about the objects and ceremonies that were on display. Romanov added in the *Letopis* that the exhibition was to be open to the public until the beginning in January of the following year, 1889.

⁸ The capital city of Mongolia, Ulan Bator.

⁹ N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.*, op. cit., p. 190. Mongolian term „dokshit” refers to the Tibetan Buddhist images of deities.

¹⁰ Ibidem, p. 190.

¹¹ K. L. Malakshyanov, Y. V. Kuzmin, Innokentii Podgorbunsky: *Priest and Scholar*, „Mongolia Survey: a publication of the Mongolia Society”, Fall 1995, no. 2, p. 38; importance of Dorzhiev in: S. P. Angaeva, *Buddizm v Buriatii i Agvan Dorzhiev*, Ulan-Ude 1999; J. Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tzar*, Dorset – Rockport, Mass. 1993; E. D. Dagbaev, *Politicheskoi-filosofskaiia kontsepsiia Agvana Dorzhieva*, in: *Buddijskaia kultura: istoria, istochnikovedenie, iazykoznavstvo i iskusstvo*, Treti Dorzhevskie chtenia: materialy konferencii, Ulan-Ude, Ivolginskij dacan, Alhanaj, 8–10 iulia 2008 g., p. 6–15.

In addition, a part of the initial exhibition became a permanent part of the Irkutsk museum, and was significantly enlarged during the following years.

Podgorbunskii and Potanin also prepared and published a catalog of the objects presented during the exhibition and a catalog of a permanent Buddhist collection that was then in development. The permanent collection was unveiled two years later, in 1891, to the Crown Prince Grand Duke Nicholas Aleksandrovich (who later became Tsar Nicholas II) during his visit to Irkutsk. Father Podgorbunskii guided this special guest through the museum, explaining the religious functions and meaning of the objects.¹²

Oblastnichestvo and Buddhism

The far Eastern and Siberian voyage of the Crown Prince Grand Duke Nicholas Aleksandrovich, the future Tsar Nicholas II, broadened but could not change the elite perception of the world from within Saint Petersburg, comparable perhaps to the *Bostonian idea of the world*. This criticism could not, however, diminish the Siberian sense of pride, which was rooted in a common background and set of achievements that were manifested in the push for Siberian regionalism, known as *oblastnichestvo*. Sympathizers of this movement largely came from the Siberian intelligentsia, and they participated in scientific explorations of the region, conducted scholarly research, created collections of geographical and ethnographic artifacts, and supported the development of cultural and educational institutions, such as museums.

Podgorbunskii's connections with *oblastnichestvo* were not limited to his co-operation with Grigorii Nikolaevich Potanin, the well-known proponent of this Siberian movement. His pride for local history, involvement in the cultural and intellectual life of Irkutsk society, and an authentic appreciation for their own achievements, such as the successfully prepared exhibition of Buddhist artifacts, all built Podgorbunskii's self-confidence in this local community. The creation of significant museum collections was not merely an isolated example of sharing the traditions of local patriotism. Support for the leaders of Siberian regionalism was also expressed in public celebrations of anniversaries and requiem masses for the deceased.

Several years after the exhibition, on February 27, 1896, Irkutsk's intellectual elites gathered at such an event. The reason for their assembly was to celebrate the twentieth anniversary of the death of a local celebrity, Afanasii Prokopevich

¹² „Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti“, 1891, no. 31; *Katalog muzeia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva* (Museum catalog of the Eastern Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society), Irkutsk 1888.

Shchapov, who was widely perceived as having initiated the *oblastnichestvo* movement. A person of comprehensive interest – he was a journalist, writer, historian, and ethnographer – Shchapov was born near Irkutsk to a father who worked as a country diak (sexton) and a Buriat woman. After receiving his education in Kazan and pursuing an academic career both there and in St. Petersburg, he returned to Irkutsk. Shchapov not only organized the Siberian Department of the Russian Geographical Society, but also initiated a Siberian patriotic movement in the 1860s. The followers of this ideology, including Grigorii Nikolaevich Potanin and Nikolai Mikhailovich Yadrintsev, supported the development of regional libraries and museums, development of the original Siberian scientific research, development of local education, and the advancement of Siberian intellectual communities.

The solemn requiem of 1896, commemorating the fruitful life of Afanasii Prokopevich Shchapov, was conducted by his colleagues, the scholars Father Afanasii Vinogradov and Father Innokentii A. Podgorbunskii. The ceremony, which took place in the splendid Tikhvinskii church, included the intellectual and social elite of Irkutsk. According to the local press and the *Letopis*, around a hundred people, including Shchapov's family members, friends, colleagues, and supporters, participated in the service.

Father Innokentii A. Podgorbunskii played a special role in the service by delivering the eulogy, in which he reminded the crowd of Shchapov's impressive biography, enumerated the merits and major achievements during his life both in St. Petersburg and in Irkutsk, and praised his character and sacrifices. Podgorbunskii emphasized Shchapov's contributions to the development of scholarly disciplines in Siberia¹³.

A similar event, in both form and purpose, took place on May 7, 1904. This time it was a commemoration of the anniversary of the death of Nikolai Mikhailovich Yadrintsev, at the request of the editors of the journal „Vostochnoe obozrenie”. Yadrintsev, an archeologist and explorer, was a major figure in the Siberian separatist movement, and the author of a renowned book: *Siberia as a Colony*, which was first published in 1891. He died at the age of 52. On the tenth anniversary of his passing, a solemn memorial service was held in the central Kazan Cathedral in Irkutsk, with the religious service preceded by a lecture by Podgorbunskii that glorified the deceased and his contributions to the development of Siberian culture and its status¹⁴.

Podgorbunskii's involvement in the *oblastnichestvo* movement was closely related to his professional obligations as a priest, missionary and college-level lecturer, and had to be balanced with his broader intellectual interests. His lectures on

¹³ N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.*, op. cit., p. 345–346; see: A. S. Madzharov, *The Museum of Aphanasy Prokopievich Shchapov in Irkutsk*, „News of Irkutsk State University”, Series „History”, 2012, no. 2.2, pp. 162–165.

¹⁴ N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1902-1924 gg.*, Irkutsk 1994, p. 37.

Buddhism were addressed to the Siberian public, but primarily to the Orthodox Christian missionaries in training. Pragmatically, his publications also targeted very specific subsets of readers: seminary students, working missionaries, and a more general audience. His essays and studies were published mostly by the Eastern-Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society in Irkutsk and in the ecclesiastical journal „Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti“¹⁵.

Orthodox Christian missionary's interest in Siberian religions

Podgorbunskii's publications from the last two decades of the nineteenth century mainly discussed the different cultural and social aspects of Christianity, Tibetan Buddhism, and Shamanism in Eastern Siberia. Polemic missionary texts and independent studies of Siberian religious phenomena were among the variety of topics covered in works such as *Idei buriat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoi zhizni* (Buriat-Shamanist ideas about the soul, death, the other world and the afterlife); *Vyshšie blaga i puti k nim po ucheniu buddizma i khristianstva* (Higher benefits and the paths to achieving them according to the teachings of Buddhism and Christianity), as well as *Materialy dlia kharakteristiki lamaiskoi astrologii* (Materials on the characteristics of Lamaist astrology), *Shamanisticheskie verivania mongolov i buriat* (Shamanistic beliefs of Mongols and Buriats), and *Iz mifologii mongolov i buriat-shamanistov* (From the mythology of Mongols and Buriat-Shamanists)¹⁶.

In August 1901, Father Innokentii Podgorbunskii made a public announcement about the completion of his major work, a Russian-Mongolian-Buriat dictionary, along with the proud declaration that the dictionary would be published in Irkutsk. However, a large 340-page dictionary had to wait until 1909, when it was finally published by the typography of P. I. Makushin and V. M. Posokhin. The purpose of this enterprise was to create a dictionary of a „living colloquial Buriat language“ that included variations of the tribal and regional dialects. Gonbochzhab Tsebekovich Tsybikov, a Russian scholar of Buriat origins and former student of Pozdneev, expressed his great appreciation for the idea and results

¹⁵ From 1901 to 1904 Podgorbunskii was the chief editor of this local ecclesiastical journal.

¹⁶ I. A. Podgorbunskii, *Idei buriat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoi zhizni*, Irkutsk 1890; *Vyshšie blagai puti k nim po ucheniu buddizma i khristianstva*, Irkutsk 1890. „Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti“, 1891, no. 13–15. *Materialy dlia kharakteristiki lamaiskoi astrologii* (Materials on characteristics of Lamaist astrology), Изв. ВСОПТО. Publication of the Eastern-Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society, 1892, T. 23, № 2 vol. 3, no. 2.

of this work¹⁷. The dictionary was praised for its usefulness for years after it was initially published¹⁸.

Simultaneous to his endeavors on the dictionary, Podgorbunskii continued his research on religious, ethnographic and cultural phenomena. In 1902, his studies on Buriats that had initially been published as articles in the „Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti” were published as a 62-page book¹⁹. Several years later, on January 12, 1909, local newspapers announced that Podgorbunskii had published a new version of the catalog of the Buddhist Collection in the Irkutsk museum reflecting its development during the preceding years²⁰. In 1909, Father Podgorbunskii was nominated as the chair of a clerical conference in the Irkutsk eparchy for his achievements. According to his biographers, „the main purpose of his work was to prove the advantage of Christianity over other religions. He believed that only Christianity shows the way to the true state of grace and gives purpose and meaning to life”²¹.

The major work on Buddhism: *Buddizm, ego istoria i osnovnye polozhenia ego uchenia*

In 1900–1901, Podgorbunskii published his major work on Buddhism. The title of the two-volume treatise was: *Buddizm, ego istoria i osnovnye polozhenia ego uchenia* (Buddhism, its history and main thesis of its teachings)²². Ironically, the works of both Pozdneev and Podgorbunskii were published by the Eastern Siberian division of the Imperial Russian Geographical Society, located in St. Petersburg. However, the concepts and structure of both publications differed significantly.

Podgorbunskii offered an interpretation of Buddhism as a world religion that was more widely accepted within Western circles, thus treating Tibetan Buddhism as a branch included within the same tradition, while Pozdneev argued that the

¹⁷ I. A. Podgorbunskii, *Russko-mongolo-buriatskii slovar*, Irkutsk 1909; N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.*, op. cit., p. 462–463; K. L. Malakshyanov, Y. V. Kuzmin, *Innokentii...*, op. cit., p. 39.

¹⁸ P. Smolik, *Wśród wyznawców Burchan-Buddhy: szkice z życia, opowieści i legendy Mongoło-Burjatów: z pięćdziesięciu ilustracjami*, Kraków 1925, p. 7. Smolik, a physician from Krakow and an Austrian war prisoner during World War I, spent several years in the Transbaikalia.

¹⁹ I. A. Podgorbunskii, *Buriaty: istoricheskii ocherk*, Irkutsk 1902.

²⁰ Idem, *Katalog buddiiskoi kollektsii Vostochno-Sibirskogo Otdela Imperatorskogo Geograficheskogo Obshchestva*, Irkutsk 1908; N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1902-1924 gg.*, op. cit., p. 118.

²¹ I. V. Kuzmin, I. A. Podgorbunskii – *Issledovatel Mongolskikh Narodov*, in: *Dulovskie Chtenia*, ed. by I. V. Kuzmin, Irkutsk 1992, pp. 42–45; K. L. Malakshyanov, Y. V. Kuzmin, *Innokentii Podgorbunsky: Priest and Scholar*, „Mongolia Survey: a publication of the Mongolia Society”, Fall 1995, no. 2, pp. 38–39.

²² I. A. Podgorbunskii, *Buddizm, ego istoria i osnovnye polozhenia ego uchenia*, 1–2 vols., vyp. 1: *Ocherki istorii buddizma*, Irkutsk 1900; vyp. 2: *Osnovnye polozhenia uchenia buddizma*, Irkutsk 1901; see: A. V. Dulov, A. P. Sannikov, *Pravoslavnaiia Tserkov v Vostochnoi Sibiri v XVII-nachale XX vekov*, Irkutsk 2006, ch. 2, p. 171–172.

form of Buddhism developed by Ts'ong-k-a-pa differed from its origins significantly enough that it should have been properly distinguished as „Lamaism”²³.

Following this model of Buddhism as a unifying religious tradition that encompassed many different subdivisions, in his first volume, Podgorbunskii presented Buddhism's historical and cultural background in India, an account of the life and original teachings of the Buddha, and information about the development and characteristics of the major branches: the southern Theravada and the northern Mahayana. His description of the history of the southern stream included the areas of Ceylon, Burma, and Siam, while his exploration of the northern form concentrated on areas north of the Himalayan region, especially Tibet, China, and Mongolia, discussing the spread of Buddhism among *Mongolian tribes*, including the Buriats, in a separate chapter. The last chapter considered an issue that was unusual in Western studies of Buddhism at the time, a new phenomenon described as *Buddhism in Europe*. The first volume concluded with statistical information about the number of Buddhists in specific geographical regions.

A section of the book discussing *Buddhist community and Buddhist teaching among Mongolian tribes* included an attempt to define the ethnic and linguistic term „Mongols” more precisely. Podgorbunskii argued that the phrase „Mongolian tribes” should denote the people of Mongolia, ethnic Mongols living in the Russian Empire, Siberian Buriats, and Kalmyks²⁴.

The gradual spread of Buddhist teachings by Tibetan lamas-missionaries, the construction of monasteries, and translations of the scriptures, especially *Ganjur* and *Tanjur*, into Mongolian, deeply influenced and transformed the Mongolian society of warriors. Podgorbunskii referred to primary sources, including Mongolian texts translated and published by Archimandrite Palladiiii (Kafarov), and the travelogue authored by Egor Fedorovich Timkovskii, which had become a best-seller in the 1820s²⁵.

In sketching a history of Buddhism among the Mongol peoples, the organizational structure and types of the monasteries, hierarchy of the clergy, customs and celebrated holidays, and legal regulations in the Russian Empire, Podgorbunskii frequently utilized works by Russian authors such as Osip M. Kovalevskii, Vladislav Vashkievich, and, often, Pozdneev²⁶.

Characteristically, Podgorbunskii preferred usage of the term „Buddhism” and „Buddhists” instead of „Lamaism” and „Lamaists”, more popular in the state

²³ A. M. Pozdneev, *Mongolia and the Mongols*, p. xxxiv.

²⁴ I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., p. 204.

²⁵ Ibidem, p. 210, 213; E. F. Timkovskii, *Puteshestvie v Kitai Cherez Mongoliu, v 1820 i 1821 godakh*, Sanktpeterburg 1824. In 1820s the book was published in English, French, German, Dutch and Polish.

²⁶ I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., p. 215–237.

and church vocabulary²⁷. However, the terms became interchangeable with one another when he discussed the law of 1853, in a text entitled: *Polozhenie o lamaiskom dukhovenstve Vostochnoi Sibiri* (Regulation about the Lamaist Clergy in Eastern Siberia). Following the official nomenclature, Podgorbunskii discussed in that case the situation of the Siberian „Lamaists”²⁸.

Podgorbunskii was critical of the lamas’ standard educational methods, which were based upon memorization rather than understanding of the sacred Buddhist texts, and he pointed out that the instructors frequently had inadequate knowledge of the Tibetan language. According to him, all of these factors discouraged the majority of young Buriats from undertaking advanced studies. He acknowledged, however, the importance of the large libraries that existed in the monasteries and provided a chance for continuing education. The Buddhist lamas had several advantages: they were amongst their own people, they spoke the same language, and they shared the same ethnic origins, customs, and culture. This was a source of their strength and success. Podgorbunskii also evaluated the importance of early religious instruction, often as early as the age of five, which fostered connections between Buddhist beliefs and Buriat culture and ethnic identity²⁹.

In the following chapter, *Buddhism in Europe*, Podgorbunskii discussed the relatively new phenomenon of Western fascination with Buddhism. After mentioning Schopenhauer, there was a presentation of the fin-de-siècle fascinations with Buddhist ideas among fashionable Europeans and Americans, especially Henry Steel Olcott, Edwin Arnold, and Madame Helena Blavatsky, Elena Petrovna Blavatsky, née Gan (Hahn von Rottenstein). Theosophy became popular in Russia in the 1880s. For example, presentation of the Theosophical Society by journal *Russkaia Mysl* in 1887 included Lesevich’s article *Noveishe dvizhenia v Buddizmie* together with two other text—Russian translations of works of the prominent theosophists, poem written by Sir Edward Arnold and Colonel Henry Steel Olcott’s, cofounder of Theosophical Society, *Buddhist Catechism*³⁰.

²⁷ J. D. Murray, *Building Empire among the Buryats: Conversion Encounters in Russia’s Baikal Region, 1860s–1917* (Doctoral Dissertation), <http://hdl.handle.net/2142/42353> (2013-02-03). Murray argued that for the Russian Orthodox missionaries had broadly and exclusively used term „Lamaism”, and quoted a statement „Lamaism is absolutely not Buddhism” (s. 180–186). Despite of legal and popular justification of that claim, in the cases of several Russian Orthodox Christian missionaries-researchers this simplification and generalization is not accurate.

²⁸ I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., p. 238–240.

²⁹ Ibidem, p. 243–244.

³⁰ V. V. Lesevich, *Noveishe dvizhenia v Buddizmie*, p. 17; I. Zavgorodnij, V. V. Lesevich i ego interes k buddizmu, p. 152; M. Carlson, „No Religion Higher Than Truth”. *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*, Princeton 1993, p. 216. See: A. Peck, *Archbishop Veniamin and fashionable intellectuals: search for meaning of »real Buddhism«*. Архиепископ Вениамин и модные интеллектуалы: поиск значения »реальный буддизм«, „Journal News of Irkutsk State University” (Известия Иркутского государственного университета, »Серия История«), 2011, no. 1, p. 145–147.

The contemporary historian Maria Carlson interpreted the popularity of theosophy as a consequence of the „frustration and dissatisfaction of a growing number of thinking people who felt intellectually and spiritually cut adrift, unwilling or unable to choose between the sterility of scientific positivism and the impotence of a diminished church”³¹. Podgorbunskii’s understanding of this phenomenon was very close to Carlson’s opinion. He noted the impact of a philosophical crisis that had resulted from Kantian criticism and positivism; political disillusionment stemming from the bloody Franco-Prussian war; fin de siècle sentiments and expectations; and the search for new experiences and mysticism as liberation from growing nationalism and traditional religion³².

Podgorbunskii’s brief presentation of the Western fascination with Buddhism offered a comprehensive knowledge and understanding of both current scholarly research on Buddhism and the phenomenon of theosophy. Discussing the concepts of theosophy, Podgorbunskii referenced the contents of the journal *The Theosophist*, *The key to theosophy*, the French publication *La revue theosophique*, and Russian translations of theosophical publications. The international character of this movement, with groups located in Paris, London, Munich, and Vienna, makes its popularity in Russia more understandable. However, Podgorbunskii emphasized that publications by thinkers such as Arnold and Olcott treated Buddhist ideas on a merely superficial level, and should be seen as Western reinterpretations rather than truly representative of the real Asian tradition³³.

The second volume concentrated on characteristics of the Buddhist scriptures, the Buddhist doctrine of cause and effect, and the elimination of suffering and path to Nirvana. Several chapters presented mainly Tibetan Buddhist interpretations of the importance of the lamas-spiritual teachers; the role of prayers, spells, and the variety of rituals that venerated numerous deities and spirits; and an explanation of Buddhist doctrine, concluding with stories about the heavenly kingdom of Sukhavati (Sukavadi) and the ultimate bliss of the Pure Land of the Amitabha Buddha. The work ends with an acknowledgement of the distinctive nature of Buddhist teaching and doctrine.

The originality and uniqueness of the Buddhist tradition from everything that was familiar to Westerners helped greatly to pique their interest. The heightened interest in this tradition also resulted from a number of followers estimated at between four and five hundred million. Russian interest in the religious ideas which influenced up to two-thirds of Asians was particularly strong, and unlike other European countries, the Russian Empire directly bordered Buddhist countries, such as China, then under the rule of the Buddhist Ch’ing (Qing) dynasty.

³¹ M. Carlson, „No Religion...”, op. cit., p. 5; A. Peck, *Archbishop Veniamin...*, op. cit., p. 145–147; V. Tolz, *Russia’s Own...*, op. cit., p. 62.

³² I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., p. 245.

³³ Ibidem, p. 244–247.

Was Professor Pozdneev right?

In the light of such an active scholarly and social life on the part of Podgorbunskii, Professor Pozdneev chose to publicly evaluate his contemporary, responding mainly to Podgorbunskii's 1892 lecture *Notes on the Doctrine of Buddhism*. In his critique, Pozdneev indicated two major errors and weaknesses of Podgorbunskii's ecclesiastical approach. First, Pozdneev believed that the presentation lacked any independent investigation, and instead relied heavily upon French and British research. Second, despite the attractiveness of these courses and lectures audiences, they did not offer adequate preparation for encounters with the realities of the Buddhist religion as practiced by the Buriats and Mongols.

Pozdneev's dissatisfaction toward overreliance upon Western literature could not be found to be true in the case of Podgorbunskii's work on Buddhism. On the contrary, bibliographical information provided in the foreword and his presentation of major developments in the rising Western interest in Buddhism presented a well-balanced approach. The selection of a variety of primary and secondary sources included the prestigious publication edited by the German-born British Orientalist Max Müller (Miller), the Parisian *Annales du musée Guimet*, and Russian translations of Buddhist scriptures, such as *Jataka*. Podgorbunskii's secondary sources included works ranging from Osip (Józef) Kovalevskii to Laurence Austine Waddell. Well-balanced literature and its critical implementation contradicted Pozdneev's conclusion.

Characteristically, Podgorbunskii presented the findings of both great amateurs and academicians from the nineteenth century. Major discoveries that significantly contributed to the development of Buddhology were made by British servicemen and officials stationed in India and Nepal. One of them was a British official of the East India Company, Brian Hodgson (in Podgorbunskii's spelling, *Godzon*), who became famous for the accidental discovery of several Sanskrit manuscripts in Nepal. Podgorbunskii also used Russian translations of Western publications, such as the work of George Thomas Bettany and Sir Robert K Douglas³⁴.

In addition, he referred to the works of the Hungarian pioneer of Tibetan studies, Alexander Csoma de Koros (1784–1842). Csoma de Koros, after a short period of linguistic studies at the University of Gottingen, became an example of a gifted and passionate scholar-amateur, completing significant research outside of the realm of official academia. Despite lacking a sufficient formal education, university degrees and position, Csoma de Koros' contribution to the development of

³⁴ G. Th. Bettany, R. K. Douglas, sir, *Velikiia religia Vostoka*, translation L. B. Khavkina, foreword and comments A. N. Krasnov, Moskva 1899 (original title: *The great Indian religions: being a popular account of Brahmanism, Hinduism, Buddhism, and Zoroastrianism: with accounts of the Vedas and other Indian sacred books, the Buddhist sacred books, the Zendabesta, Sikhism, Jainism, Mithraism, etc*, London 1892).

Tibetan Buddhist studies, especially his analysis of the *Kanjur* and *Tanjur* scriptures, was significant³⁵.

Podgorbunskii also acknowledged the achievements of several contemporary Russian scholars: Vasilii Pavlovich Vasiliev, Ivan Pavlovich Minaev, Aleksei Matveevich Pozdnev, and Sergey Fiodorovich Oldenburg³⁶. In the bibliography of his major work on Buddhism Podgorbunskii listed also five works written and published by Pozdnev. The list included *Mongolia and the Mongols*, with a concise note indicating „so far two volumes have come out presenting the author's diaries from his journey through Mongolia”³⁷.

In the foreword to the first volume, Pozdnev presented an entire editorial project, with a special fourth volume dedicated to „a description of Lamaism in Mongolia together with an account of its dogma and moral teaching, way of life and ritual”³⁸. Ironically, despite Pozdnev's complaints concerning insufficiency in research on Tibetan Buddhism, and the scholarly incompetence of other academics, his own project ended up as incomplete.

The second criticism relating to failures in the proper preparation of the Orthodox missionaries for encounters with the religious realities of the native peoples appears to be groundless. A broadened perspective on diverse forms of Buddhism in different geographical areas and different cultures did not interfere with the missionaries' focus on Tibetan Buddhism of the Gelug-pa tradition as a part of the same religion. Podgorbunskii included references to specific research on Transbaikalian Buriat beliefs, such as the work of the Archbishop Nil: *Buddizm, razsmatrivaemy v otnoshenii k posledovateliam ego, obitaiushchim v Sibiri* (Buddhism, examined in relation to its Siberian followers), which published in St. Petersburg in 1858 and contextualized Buddhism specifically to the region of Siberia³⁹.

The problem of Christian missionary success was much more complicated. Podgorbunskii included remarks considering contemporary intellectual and missionary debates, especially in comments on an influential book written by Samuel Henry Kellogg. The author, a professor in the Western Theological Seminary in

³⁵ I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., the first page in foreword (without pagination); T. Masuzawa, *The Invention...*, op. cit., p. 125; D. S. Lopez, *Prisoners of...*, op. cit., p. 23, 159. Lopez does not hesitate to refer to Csoma de Koros as „Hungarian scholar”.

³⁶ Vasiliev and Minaev belonged to the older generation of scholars; Pozdnev and Oldenburg to the younger; an interesting detail: both I. A. Podgorbunskii and S. F. Oldenburg were born in Eastern Siberia in the Nerchinsk region in 1862 and 1863; however, they came from different social class and cultural backgrounds. Podgorbunskii was a son of the village priest, Oldenburg came from influential and wealthy family providing from childhood a comprehensive education and international experience.

³⁷ I. A. Podgorbunskii, *Buddizm...*, vol. 1, op. cit., the fourth page in foreword (without pagination).

³⁸ A. M. Pozdnev, *Mongolia and the Mongols*, p. xxxviii.

³⁹ Nil, Arkhiepiskop Iaroslavskii, *Buddizm, Rassmatrivaemy V Otnoshenii K Posledovateliam Ego, Obitaiushchim V Sibiri*, Sankt Petersburg 1858; A. Peck, *Missionary and scholar: Russian Orthodox Archbishop Nil Isakovich's perception of Tibetan Buddhism in Eastern Siberia*, „Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies”, Spring 2006, vol. 5, no. 1, pp. 62–86.

Allegheny, Pennsylvania who spent eleven years in India as a missionary, responded to the popular and controversial narrative poems written by Sir Edwin Arnold, *The Light of Asia*⁴⁰. Podgorbunskii expressed the opinion that this type of literature, also present in Russian studies, offered a reliable analysis and comparison of Buddhist and Christian teaching to facilitate a better understanding of both traditions and avoid common misunderstandings.

Conclusion

A brief note in Pozdneev's publication from 1896 singles out Podgorbunskii, negatively immortalizing this ecclesiastical scholar from Irkutsk. Through the juxtaposition of two terms, seminary teacher and university professor, a distinct professional status of both scholars was very sharply and malignantly established. Further differences in the perception of social position (central versus peripheral, imperial versus regional) could explain that which unnecessarily showed disregard. Podgorbunskii's association with Siberian regionalism could have been another significant factor in Pozdneev's unusual actions; his views on Imperial Russia generated clear disapproval of any form of separatism. Pozdneev fully earned his unquestionable authority in Buddhist and Mongolian studies; his status was threatened only by his colleagues from St. Petersburg. Podgorbunskii, on the other hand, remained limited as a locally known scholar⁴¹.

Despite this criticism, undoubtedly painful, as it had been expressed so publicly, Podgorbunskii continued his scholarly work, earning great appreciation as a scholar and clergyman in Eastern Siberia. He died suddenly of a heart attack at the age of 51. His obituary began with the information: „September 19, 1913, died protoerei Podgorbunskii, his Mongolian and Buddhist (Lamaist) studies were published in Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti, Vostochnoe Obozrenie"⁴². His merits and achievements far exceeded his status of as a simple provincial compiler of textbooks and syllabi.

⁴⁰ S. H. Kellogg, *The Light of Asia and the Light of the World; a Comparison of the Legend, the Doctrine, and the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine, and the Ethics of Christ*, London 1885; Russian edition: S. H. Kellogg, *Buddizm i khristianstvo: sravnenie legendarnoi istorii i ucheniia Buddy s evangel'skoi istoriei i ucheniem nashego Gospoda i Khrista*, perevod F. S. Ornatskii, Kiev 1894.

⁴¹ E.g. D. Schorkowitz, *Staat und Nationalitäten in Russland: Der Integrationsprozess der Burjaten und Kalmücken, 1822-1925*, Stuttgart 2001; the author referred to Pozdneev several times, while Podgorbunskii was not even mentioned.

⁴² N. S. Romanov, *Letopis goroda Irkutska za 1902-1924 gg.*, op. cit., p. 184.

Anna Peck – BADANIA KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO NAD BUDDYZMEM
TYBETAŃSKIM – OJCIEC INNOKENTIJ ALEKSANDROVIČ PODGORBUNSKIJ

W XIX wieku dzięki rozwojowi konceptualizacji światowych religii jako zjawiska kulturowego i politycznego, a także pojawieniu się religioznawstwa jako dyscypliny naukowej, buddyzm zagościł w zachodnich debatach akademickich. Amerykański naukowiec Tomoko Masuzawa zbadał, jak buddyzm podniesiono do statusu światowej religii, wskazując na to, że ani zachodni, głównie europejscy obserwatorzy, ani rdzenni azjatyccy wyznawcy „nie postrzegali tych rozbieżnych obrzędów i szeroko rozproszonych instytucji jako czegoś, co tworzy jedną religię”. Rozwój badań przyczynił się do zwiększenia zrozumienia dla różnorodności w obrębie buddyzmu. Jeden z jego odłamów, buddyzm tybetański, był odbierany jako tajemniczy i wyidealizowany. Stał się szczególnie interesujący dla uczonych, chrześcijańskich misjonarzy prawosławnych i katolickich oraz innych wyznań protestanckich, a także dla wykształconych amatorów.

Spis treści

<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Pielgrzymki religijne – ruch alternatyw kulturowych.....	3
<i>Adam Jan Karpiński</i> – Religia a życie publiczne	21
<i>Gracjan Cimek</i> – Miejsce mesjanizmu w myśli Mariana Zdziechowskiego jako przykład religijnych uwarunkowań polityki	41
<i>Jerzy Kojkoł</i> – Andrzej Niemojewski – spojrzenie na religię	57
<i>Paweł Kusiak</i> – Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje.....	65
<i>Adriana Barska</i> – „Z niehumanitarną rozkoszą zanurzam się w muzykę” – kilka słów o Gombrowiczowskiej ambiwalencji.....	77
<i>Magdalena Milczarek-Gnaczyńska</i> – Pragmatyczna teoria religii Władysława Mieczysława Kozłowskiego.....	91
<i>Mariusz Brodnicki</i> – Wybrane koncepcje filozofii religii w Athenae Gedanenses (XVI–XVII w.).....	109
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Znaczenie religii w filozofii społecznej Stanisława Staszica	121
<i>Krzysztof Wojtasik</i> – Otto Rahn i poszukiwania świętego Graala	133
<i>Kazimierz Pawłowski</i> – Mit i alegoria jako środek przekazu treści i idei filozoficznych w dialogach Platona na przykładzie mitu o stworzeniu człowieka w <i>Timajosie</i>	147
<i>Sebastian Dama</i> – Religia jako czynnik tożsamościowy w dobie globalizacji na przykładzie polskiej emigracji w Limerick w Irlandii.....	163
<i>Agnieszka Zduniak</i> – Nowa duchowość jako współczesna forma mistyki w koncepcji Huberta Knoblaucha.....	179
<i>Jan Bocian</i> – Recepcja perykopy o prymacie Piotrowym w doktrynie rzymskokatolickiej	193
<i>Anna Peck</i> – Orthodox Christian research on Tibetan Buddhism: a case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii (Badania Kościoła prawosławnego nad buddyzmem tybetańskim – ojciec Innokentij Aleksandrowič Podgorbunskij)	207

Contents

<i>Andrzej Wójtowicz</i> – Religious pilgrimages: a movement of cultural alternatives	3
<i>Adam Jan Karpiński</i> – Religion and public life.....	21
<i>Gracjan Cimek</i> – Place of messianism in Marian Zdziechowski thought as an example of religious factors in policy	41
<i>Jerzy Kojkoł</i> – Andrzej Niemojewski – a look at religion.....	57
<i>Paweł Kusiak</i> – Messianism in the works of Wincenty Lutosławski and its socio-political implications.....	65
<i>Adriana Barska</i> – Some comments on ambivalence in Witold Gombrowicz’s oeuvre.....	77
<i>Magdalena Milczarek-Gnaczyńska</i> – Władysław Mieczysław Kozłowski’s pragmatic theory of religion	91
<i>Mariusz Brodnicki</i> – Selected concepts of philosophy of religion in Athenae Gedanenses (XVI–XVII century).....	109
<i>Juliusz Iwanicki</i> – The meaning of religion in social philosophy of Stanisław Staszic.....	121
<i>Krzysztof Wojtasik</i> – Otto Rahn and the search for Holy Grail	133
<i>Kazimierz Pawłowski</i> – Myth and allegory as a means of communicating philosophical message and ideas in Plato’s dialogues: the myth of human creation in <i>Timaeus</i>	147
<i>Sebastian Dama</i> – Religion as an identity factor in the age of globalization on the example of Polish emigration in Limerick in Ireland	163
<i>Agnieszka Zduniak</i> – New spirituality as a modern form of mysticism as theorized by Hubert Knoblauch	179
<i>Jan Bocian</i> – The reception of pericope of the primacy of St. Peter in the doctrine of the Roman Catholic Church.....	193
<i>Anna Peck</i> – Orthodox Christian research on Tibetan Buddhism: a case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii	207

Zasady przygotowania artykułów do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”

Celem ujednolicenia nadsyłanych do „Przeglądu Religioznawczego” materiałów Redakcja prosi Autorów o uwzględnienie poniższych warunków.

1. Tekst powinien być napisany czcionką 12-punktową (Times New Roman), 20–24 wierszy na stronie z marginesem 3 cm z obu stron.

2. Dla alfabetów wschodnich, greckiego i cyrylicy obowiązuje odpowiednia transkrypcja.

3. Nie należy stosować żadnych podkreśleń, wyróżnień graficznych itp. Oznaczenie spacji, kursywy, tłustego druku itp. należy do zadań adiustacji redakcyjnej. Cudzysłowy, poza cytatami, stosować należy jedynie przy tytułach czasopism (nie stosować cudzysłówów przy tytułach książek i artykułów).

4. Przypisy (notki) numerować należy kolejno jednym ciągiem i umieścić je u dołu każdej strony, stosując te same zasady (odstęp, marginesy itp.) jak do części zasadniczej artykułu. Po liczbach nie umieszczać kropki ani nawiasu.

5. Nowe myśli zaczynać od akapitu.

6. Tytuły dzieł obcych i miejsc ich wydania należy podać w wersji oryginalnej.

7. Cytowane tytuły dzieł należy podawać w notkach w pełnym zapisie bibliograficznym: pierwsza litera imienia autora, nazwisko, przecinek, całkowity tytuł dzieła (bez skrótów, chyba że tytuł jest bardzo długi), przecinek, oryginalna nazwa miejsca wydania i rok wydania, przecinek, sumaryczna liczba stron dzieła lub numery stron, do których się odsyła. Kolejne wydania dzieł można oznaczać skrótem: wyd. 4 – wydanie 4, przed miejscem wydania.

8. Należy stosować powszechnie przyjęte w języku polskim skróty: dz. cyt. – dzieło cytowane, cyt. wyd. – cytowane wydanie, tamże itp. Nie stosować skrótów łacińskich.

9. W recenzji nie należy stosować przypisów (notek). Referencje bibliograficzne (w nawiasie) oraz krótkie, najbardziej istotne, cytaty należy zamieszczać w tekście recenzji. Recenzja powinna zawierać dokładny zapis bibliograficzny pracy.

10. Przed wysłaniem tekstu do redakcji należy szczególnie zwrócić uwagę na znaki diakrytyczne w tekstach obcojęzycznych.

11. Artykuły nie mogą przekraczać 40 tys. znaków (ze spacjami), a recenzje – 15 tys. znaków. Do artykułów należy dołączyć 1/3 strony streszczenia w języku polskim i angielskim.

12. Teksty, które nie będą odpowiadały wymienionym warunkom, nie będą drukowane.

13. Autor jest zobowiązany do odnotowania w przypisach osób lub instytucji, które przyczyniły się do powstania publikacji pod względem merytorycznym, rzeczowym, finansowym itp. Naruszenie tej zasady etycznej przez Autora zostanie przez Redakcję upublicznione.

