

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/264
2017

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

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

Nakład: 60 egz.

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

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Czym był i jest ateizm?

Tytułowe pytanie tych rozważań pojawiło się już wielokrotnie przy różnych okazjach i wielokrotnie okazywało się, że odpowiedzi nie tylko istotnie się różniły między sobą, ale także wzajemnie się wykluczały. Można się o tym przekonać, odwołując się chociażby do współczesnych prób zdefiniowania ateizmu i wskazania jego najpoważniejszych sojuszników i przeciwników. Według jednych do tych pierwszych należy m.in. sceptycyzm. Według innych natomiast należałoby go raczej zaliczyć do przeciwników ateizmu, a sojuszników agnostycyzmu, który z kolei jest przez jednych postrzegany i przedstawiany jako sojusznik słabego ateizmu, ale przeciwnik ateizmu mocnego, tj. takiego, w którym z całą stanowczością neguje się zasadność twierdzenia, że Bóg lub jacyś bogowie realnie istnieją¹.

Moja próba odpowiedzi na to pytanie nie pretenduje oczywiście do definitywnego rozstrzygnięcia tych kwestii. Traktuję ją jednak nie tylko jako głos w dyskusji, ale także jako zachętę do dalszych dyskusji nad ateizmem. Stawiam w niej generalną tezę, że to, jak się przedstawia i ocenia ateizm, zależy nie tylko od tego, czym on był, jest i być może, ale także, a w niektórych przypadkach nawet przede wszystkim od założeń przyjętych przez wypowiedających się na jego temat. Do refleksji skłaniają mnie próby określenia ateizmu zarówno z wyznaniowych, jak i z pozawyznaniowych punktów widzenia, w szczególności tych, które pretendują do miana naukowych.

¹ Por. A. Flew, *The presumption of atheism and other philosophical essays on God, freedom, and immortality*, Barnes & Noble, New York 1976, s. 14; M. T. Martin, *The Cambridge companion to atheism*, Cambridge University Press, New York 2007; E. G. Craig, *Routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, London 1998, ss. 530-534.

Katolicki punkt widzenia

W katolicyzmie również można się spotkać z różnym postrzeganiem i przedstawianiem ateizmu. Tylko jednym z nich jest to, które pojawia się na kartach Katechizmu Kościoła Katolickiego. Ma ono o tyle szczególny charakter, że chodzi tutaj o takie jego przedstawienie, aby nikomu, kto będzie korzystał z tego Katechizmu, nie pozostawić poważniejszych wątpliwości, czym był i jest ateizm. Odpowiedź na to pytanie zaliczana jest w nim do podstaw prowadzonej na różnych szczeblach kształcenia katechezy. W świetle tego dzieła ateizm należy do „najpoważniejszych spraw doby obecnej”, spraw, które wymagają nie tylko wyjaśnienia, ale także stawienia czoła wszystkim tym, którzy niedostatecznie poważnie traktują Dziesięć przykazań, w tym przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”. Nieprzypadkowo jest on łączony z tym przykazaniem, bowiem – jak można się dowiedzieć z podanych przy jego omawianiu wyjaśnień – „często spotykaną postacią ateizmu jest materializm praktyczny, który ogranicza potrzeby człowieka do przestrzeni i czasu”, oraz „humanizm teistyczny”, w świetle którego „człowiek jest »sam w sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem własnej historii«”². Pojawiające się dalej dopowiedzenia sprowadzają się albo do postawienia znaku równości między różnymi odmianami ateizmu i uznania każdej z nich „za grzech przeciwko cnocie religijności”, albo też do deklaracji wyznaniowej, że „uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonali”. Problem w tym, że ci, którzy krytykowali i krytykują chrześcijaństwo, w tym Kościół katolicki, uznawali i uznają, że godność ta zasadza się albo na ludzkich wielkościach (takich jak rozum), albo na ludzkich słabościach i ograniczeniach (takich jak niezdolność do osiągnięcia wiedzy pełnej i pewnej), a najczęściej na jednych i na drugich.

Przywołaną tutaj charakterystykę ateizmu warto skonfrontować z tymi przypadkami myślenia i pisania o religii i religijności chrześcijańskiej, które zostały potępione przez Kościół katolicki lub przynajmniej do których zgłaszał on zasadnicze zastrzeżenia. Tych, którzy myśleli i pisali o człowieku w taki sposób, jakby nie musiał on lub nawet nie powinien oglądać się na boską pomoc, można znaleźć w różnych epokach. W Odrodzeniu należał do nich m.in. Giordano Bruno. W swoich licznych traktatach dawał wyraz przekonaniu, że do nikogo i do niczego nie powinno się podchodzić „na kolanach” – również

² „Inna postać współczesnego ateizmu oczekuje wyzwolenia człowieka na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego, któremu – jak twierdzi – »religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego«. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994, s. 488 nn.

do tego człowieka, którego przedstawiał jako istotę, która od czasu do czasu podejmuje heroiczny wysiłek przekroczenia swoich ograniczeń i sięgnięcia po to, co nieosiągalne, tj. absolutną prawdę, absolutną mądrość, absolutne piękno i jeszcze inne absoluty. Jednak niejednokrotnie człowiek ten przegrywał i przegrywa swoją batalię z taką „bestią”, jaką stanowi strach, zniechęcenie czy zwyczajny oportunizm. Bruno wskazywał również na takich herosów, którzy wyrastali ponad przeciętność i swoim umysłem sięgali – mówiąc metaforycznie – do gwiazd, a mówiąc konkretnie, osiągnęli nim dużo więcej niż ci, którzy stawiali na religijną wiarę i wspierające ją Kościoły. Zaliczał do nich m.in. Mikołaja Kopernika, którego heliocentryczną teorię „nieba” wysoko oceniał. Jednak jej nie przeceniał, bowiem uważał, iż ona również zawiera istotne błędy (takie chociażby, jak „przeciwstawienie doskonałego Nieba marnej Ziemi”)³.

Kłopoty Bruna z Kościołem rzymskim brały się jednak nie tylko stąd, że opowiadał się za teorią Kopernika, ale także stąd, że wypowiadał się krytycznie o tradycyjnych wierzeniach religijnych, w tym o wierzeniach chrześcijańskich⁴. Co gorsza (rzecz jasna: dla Bruna), przedstawiał on w dwuznacznym świetle wielkich proroków tradycyjnych religii, takich jak Mojżesz, którego porównywał z magami faraonów i wychodziło mu na to, że był on większym od nich magiem (czytaj: sztukmistrzem). Został za to postawiony przed inkwizycyjnym sądem. Wprawdzie sędziowie tego kościelnego trybunału nie uznali go za ateistę, ale uznali go za groźnego heretyka i nakazali spalenie go na stosie (wyrok ten wykonano w Rzymie w 1600 r.).

Andrzej Nowicki, prezentując życie i poglądy tego odrodzeniowego myśliciela, nie twierdzi, że był on ateistą. Znajduje jednak u niego takie założenia, które „prowadzą do wniosków ateistycznych”. Zalicza do nich m.in. przyjęty przez Bruna „model wszechświata jako pewnego mechanizmu”⁵. Problem w tym, że Bruno był w gruncie rzeczy zwolennikiem pewnej wersji panteizmu, a różnica między ateistą i panteistą jest taka, jaka występuje między kimś, kto nigdzie nie znajduje Boga, oraz kimś, kto znajduje go wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi jakaś duchowość. Przywoływany tutaj znawca poglądów Bruna miał tego świadomość. Jednak mimo tego poszukiwał i znajdował w jego panteizmie elementy ateizmu. Można oczywiście zastanawiać się zarówno nad motywami tych poszukiwań, jak i nad ich wpływem na nakreślony przez Nowickiego wizerunek ideowy i światopoglądowy Bruna. Nie mam wątpliwości, że istotną rolę odegrało tutaj m.in. utożsamianie się przez niego samego z ateizmem.

³ Szerzej w tej kwestii: A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 67 nn.

⁴ „W Kabale konia Pegazowego Bruno drwi z tych, którzy »dają się prowadzić przy świetle lampy wiary, oddając umysł w niewolę temu, który na nich siada«”. Tamże, s. 105.

⁵ Tamże, s. 78 i in.

Opowiedzenie się za materializmem mechanistycznym może jednak łączyć się z ateizmem. Takich mechanistów ateistów można znaleźć m.in. w epoce Oświecenia. Należał do nich katolicki duchowny Jean Meslier. Jego *Testament* stanowi jedno wielkie oskarżenie chrześcijaństwa o wielowiekowe zło wyrządzane ludzkości. Natomiast przeprowadzona przez niego krytyka tej religii ma nie tylko globalny, ale i totalny charakter. Odnosi się bowiem do wszystkich jej części składowych oraz zmierza do wykazania, że w żadnej z nich nie można znaleźć niczego pozytywnego. O teologii napisał on m.in., że „stanowi ustawiczną obelgę dla rozumu ludzkiego”, że jest „nagromadzeniem niewiarygodnych bajek i najbardziej straszliwych i haniebnych urojeń, jaskrawych sprzeczności i niedorzeczności”, „ostoją ciemnoty i zabobonu”. O chrześcijańskim duchowieństwie napisał, że są to „chciwi szarlatani dbający o utrzymanie wierzących w szaleństwie”, „interesowni szaleńcy pragnący uchodzić za wysłańców Najwyższego”, „hipokryci wpajający i podający do wierzenia błędy, przywidzenia i oszustwa wymyślone przez kłamców, oszustów i obłudników” itd. O Bogu, w którego istnienie wierzą chrześcijanie i w którego pomocy pokładają swoje nadzieje, napisał, że jawi się jemu jako jakiś potwór zabawiający się ludzkim losem oraz „szaleniec łączący w sobie niesprawiedliwość i głupotę”⁶.

W tym opisie świata ludzkich wierzeń i praktyk jednak również człowiek nie wypada najlepiej. Wynika z niego bowiem, że wprawdzie Natura (pisana przez niego z dużej litery) wyposażyla go w to wszystko, co jest niezbędne do rozumnego i szczęśliwego życia, ale nie chce on lub nie potrafi z tych darów korzystać. Potwierdzeniem tego ma być m.in. to, że zamiast kierować się do takiego królestwa jasności, jakim jest owa Natura, kieruje się ku takiemu królestwu ciemności, jakim jest chrześcijańska wiara i chrześcijańska teologia. Odpowiadając na pytanie, co takiego wielkiego i godnego podziwu znajduje on w owej Naturze, można krótko powiedzieć, że znajduje w niej m.in. na swój sposób doskonale skonstruowany i funkcjonujący mechanizm – mechanizm istniejący wiecznie, a co za tym idzie, niepotrzebujący żadnego takiego kreatora, który by powoływał go do istnienia. Mam jednak pewne wątpliwości, czy ten obraz człowieka i otaczającego go świata może stanowić potwierdzenie trafności katechizmowej charakterystyki ateizmu. Nietrudno jest przecież zauważyć, że postawienie przez Mesliera „całej stawki” na Naturę to jednak nie to samo, co jej postawienie na człowieka jako „kowala swojego losu”.

Mocną pozycję na liście ateistów miał w swoim czasie również niemiecki filozof Ludwik Feuerbach⁷. Mocną, ale nie bezdyskusyjną – o czym świadczy

⁶ J. Meslier, *Testament*, PWN, Warszawa 1955.

⁷ Ryszard Panasiuk w swojej monografii poświęconej życiu i poglądom tego filozofa pisze, że „nie tylko odrzucił on roszczenia zwolenników katolickiej idei kurateli Kościoła nad państwem, ale także zakwestionował zasadność rozpowszechnionej w kręgu młodoheglistów od czasu ukazania się dzieła Davida Friedricha Straussa *Życie Jezusa* (1835/1836) koncepcji racjonalnego,

m.in. krytyka jego poglądów prowadzona przez takich ateistów, jak Karol Marksa i Fryderyk Engels oraz późniejszych marksistów⁸. Warto chociażby w wielkim skrócie przypomnieć, na czym oparł Feuerbach swoje ateistyczne przekonania. Rzecz jasna, niejedno jest w nich dyskusyjne. Bezdyskusyjny jest jednak jego krytyczny stosunek do religii objawionych, w tym do chrześcijaństwa. Dał mu wyraz m.in. w swojej opublikowanej w 1841 r. rozprawie *O istocie chrześcijaństwa*. Starał się w niej m.in. wykazać, że „treść i przedmiot” każdej religii jest na „wskroś ludzka, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że generuje ona określonego rodzaju irracjonalne wierzenia, pragnienia i zachowania”, takie jak: w przeszłości składanie na ołtarzu krwawych ofiar z ludzi, a w chrześcijaństwie „ofiarowanie Boga duszy i serca”⁹. Są to oczywiście tylko niektóre części składowe Feuerbachowskiej próby demystyfikacji religii. Jej generalnym celem jest demontaż tych pomników, które były wznoszone przez wieki różnym bóstwom i bogom, oraz postawienie w ich miejsce pomnika tego człowieka, który ma odwagę myśleć i wypowiadać się krytycznie o tradycyjnych religiach i formach religijności.

Czy jednak jest to pomnik takiego ateisty, jakiego wizerunek pojawia się na kartach przywoływanego wcześniej Katechizmu? Można mieć również co do tego pewne wątpliwości. Skłaniają do nich zwłaszcza opublikowane

filozoficznego protestantyzmu, który jakoby stanowić miał zasadę duchową państwa pruskiego”. Spotkało się to z ostrą odpowiedzią „reakcyjnego historyka z Halle, Henryka Leo, który zaatakował młodoheglistów [...] jako fałszywych przyjaciół państwa pruskiego, którzy przez swój maskowany niezrozumiały frazeologizm ateizm podkopują podstawy państwa pruskiego i deprawują duchowo młodzież”. Odpowiedział mu Feuerbach, publikując w 1939 r. na łamach „Roczników Hallskich” obszerny artykuł, w którym „w sposób jawny i otwarty wystąpił przeciwko wszelkim próbom godzenia religii i filozofii, wiary z rozumem”. E. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 26 nn.

⁸ Engels w swojej rozprawie rozliczeniowej – zarówno z heglizmem, jak i feuerbachizmem – napisał, że opublikowana przez Feuerbacha w 1841 r. książka pt. *Istota chrześcijaństwa*, „za jednym zamachem rozpraszała” mroki idealizmu, „osadzając znowu na tronie bez żadnych ogródek materializm”, poprzez wykazanie, że „nic nie istnieje poza przyrodą i ludźmi, a istoty wyższe, które wytworzyła nasza wyobraźnia religijna, są tylko fantastycznym odzwierciedleniem naszej własnej istoty”. Myślenie Feuerbacha nie było jednak „bez skazy”, a nawet poważnych uchybień – filozof ten bowiem „miesza materializm, który jest ogólnym światopoglądem, polegającym na określonym pojmowaniu stosunku materii do ducha, z tą szczególną formą, w której światopogląd ten znalazł wyraz na pewnym szczeblu rozwoju historycznego, mianowicie w XVIII stuleciu”. F. Engels, *Łudwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 350 nn. Do pierwszego wydania tej rozprawy dołączył on *Tezy o Feuerbachu* sformułowane przez Marksa – w pierwszej z nich stwierdza się m.in., że w napisanym przez Feuerbacha dziele pt. *Istota chrześcijaństwa* „rozpatruje się tylko podstawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje się i ustala jedynie w brudno-judajskiej formie”, w drugiej, że „Feuerbach bierze za punkt wyjścia fakt religijny oderwania od samego siebie”, w szóstej, że „sprowadza [mylnie – Z.D.] istotę religii do istoty człowieka”, co sprawia – według tezy siódmej – że nie widzi, iż „samo usposobienie religijne jest wytworem społecznym”. Por. tamże, s. 383 nn.

⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959, s. 3 nn.

przez Feuerbacha w 1851 r. *Wykłady o istocie religii*. Wprawdzie również w nich próbował on wykazać, że to nie bóg (pisany przez niego z małej litery) stworzył człowieka, lecz człowiek powoływał do istnienia różnych bogów i różne bóstwa, to jednak „bóg nie jest tym, czym jest człowiek, a człowiek nie jest tym, czym jest bóg lub bogowie”¹⁰. Nie jest i być nie może – chociażby z tego względu, że brakuje mu tej doskonałości, która jest przypisywana bogom i bóstwom. Feuerbach starał się to pokazać m.in. poprzez wskazanie zarówno na znaczące osiągnięcia, jak i niemniej znaczące potknięcia takich filozofów, jak: Francis Bacon („był człowiekiem niewierzącym tylko w sprawach ludzkich, natomiast w sprawach boskich był człowiekiem wierzącym bez zastrzeżeń i z największą pokorą”), Thomas Hobbes („Bóg, któremu nie mógł przypisać żadnej cechy cielesnej, jest zgodnie z zasadą jego filozofii tylko słowem, a nie istotą rzeczywistą”), René Descartes („postać wybitna, która jednak nie wniosła nic istotnie nowego jeśli chodzi o religię), Jakob Böhme i Baruch Spinoza („obaj różniący się od poprzednio wymienionych filozofów tym, że nie tylko wykazali sprzeczności zachodzące między wiarą a rozumem, lecz obaj wysunęli pewną samodzielną zasadę filozoficzno-religijną”), Gottfried Wilhelm Leibniz („O ile Spinozie przysługuje zaszczyt, że uczynił teologię służebnicą filozofii, to temu pierwszemu niemieckiemu filozofowi nowych czasów przypada honor czy dyshonor umieszczenia znowu filozofii pod pantoflem teologii”) czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który był wprawdzie wielkim filozofem, ale z jego filozofii jasno wynika, że każdy ma swoją religię (nawet „pies, skoro czuje się zależny od swego pana”).

Można się zastanawiać, czy w tym Feuerbachowskim „za”, a nawet „przeciw” wielkim i wpływowym filozofom nie chodzi o „wyniesienie na ołtarz ateizmu” tylko jednego filozofa, tj. samego Ludwika Feuerbacha. Zapewne coś jest na rzeczy. Przekonują o tym zwłaszcza te fragmenty *Wykładu 18*, w których stara się on wykazać, że tylko konsekwentny i kompletny ateizm „umożliwia aktywność i postęp”, że stanowi on świadectwo ludzkiej „rozumności, wolności i samodzielności”, oraz te fragmenty *Wykładu 21*, w których starał się przekonać ich adresatów, że albo powinni się wyrzec swojej wiary, albo „oprzeć ją na rozumie” (ale też powinni pamiętać, że „bóg racjonalisty jest bardziej oderwany, bardziej wyabstrahowany, bardziej odmysłowiony, aniżeli bóg mistyków czy ortodoksów”). W kolejnych wykładach stara się on zresztą pełniej pokazać „bezsensowność prób racjonalizowania religii” lub też – co mu w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – zaspakajania przez różne religie „jedynie urojonych pragnień”. Rzecz jasna, Feuerbach był przekonany, że nie tylko zna, ale także potrafi innym wskazać pragnienia rzeczywiste, a także – co niemniej istotne – drogę prowadzącą do ich zaspokojenia. Takim generalnym wskazaniem jest wzięcie definitywnego rozvodu z wiarą w ist-

¹⁰ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1981, s. 7 nn.

nienie boga oraz postawienie całej stawki na człowieka. Stąd w jego ostatnim *Wykładzie* pojawia się apel do wszystkich ich słuchaczy i czytelników, aby „z przyjaciół Boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy wedle własnego wyznania są »na pół zwierzętami, na pół aniołami – ludźmi pełnymi«”. Nie pozostawia to wątpliwości, że jest to apel ateisty o stanie się ateistą.

Tak zwane naukowe punkty widzenia

Określenia „tzw.” używam nie tylko dlatego, że mam wątpliwości co do naukowości przynajmniej niektórych z przywoływanych w tej części rozważań punktów widzenia na ateizm, ale także dlatego, że trudno było i jest wskazać granicę między jego naukowym i nienaukowym postrzeganiem i przedstawianiem. Rzecz jasna, trudno było i jest ją wskazać nie dla wszystkich. Przekonują o tym m.in. te prezentacje ateizmu, w których traktowany jest on jako jedynie trafnie uzasadnione podejście do religii. Można byłoby powiedzieć, że w nauce takie „jedynie trafne” uzasadnienia – zarówno w tej, jak i wielu innych sprawach – z reguły miały krótszy lub dłuższy żywot i kończyły go czasami z godnością, a czasami trafiały na karty historii jako świadectwa ludzkiej zarozumiałości. Nie dla wszystkich stanowiło to i stanowi wystarczające ostrzeżenie, aby nie iść tą drogą myślenia o swoim myśleniu i jego uzasadnieniu. Jest zatem sens formułowania nadal takich ostrzeżeń i adresowania ich do tych, którzy dopiero zastanawiają się, jaką drogę wybrać i która z nich może ich doprowadzić do osiągnięcia ich życiowych celów. Zaliczam do nich m.in. młodzież studiującą na różnych polskich uczelniach. Do niej głównie adresowana jest ta część moich rozważań.

Na początek odwołam się do *Dialektyki a społeczeństwa*, podręcznika autorstwa Stanisława Kozyra-Kowalskiego i Jarosława Ładosza, który był używany w akademickim kształceniu w okresie, w którym standardy naukowości w naszym kraju (i nie tylko w nim) oraz programy kształcenia na wyższych uczelniach (i nie tylko w nich) wyznaczała marksistowska ideologia. Ta ostatnia składała się – jak zresztą każda ideologia – nie tylko z tzw. mocnych założeń światopoglądowych (takich jak założenie, iż jedyną realnie istniejącą rzeczywistością jest świat doczesny) oraz z takich wyraźnych preferencji społecznych, w których na pierwszy plan wysuwały się potrzeby i interesy wybranej grupy społecznej – formalnie tzw. klasy robotniczej, a faktycznie jej partyjnych reprezentantów i związanych z nimi różnego rodzaju beneficjariuszy realizowania tej ideologii w praktyce. Autorzy tego podręcznika zadbali zresztą nie tylko o to, aby studiująca na uczelniach w naszym kraju młodzież dobrze rozumiała i – oczywiście – zaakceptowała to, czym była

i jest ideologia, ale także, aby zaakceptowała to, że łączy się ona i łączyć powinna z nauką oraz z akademickim nauczaniem. Stąd w tytule rozdziału XII tego podręcznika ideologia i nauka występują w jednej parze, natomiast w jego poszczególnych paragrafach jego autorzy próbują wykazać, że jedynie słuszną ideologią i jedynie słuszną nauką społeczną jest społeczna teoria Karola Marksa i Fryderyka Engelsa nazywana „materializmem historycznym”.

Ta część wywodów poprzedzona jest rozdziałem poświęconym (jakby to dziwnie w tym przypadku nie zabrzmiało) marksistowskiej krytyce religii oraz próbie dowiedzenia, że związany z tą ideologią ateizm jest nie tylko naukowy, ale też jedynie naukowy. Konstrukcja tego dowodzenia jest typowa dla zwolenników i propagatorów marksistowskiej ideologii i „nauki”. Po pierwsze zatem wskazuje się w nim na przedmarksistowskie i niemarksistowskie pojmowanie i przedstawianie religii – takie jak jej pojmowanie przez oświeceniowych deistów (m.in. przez Voltaire’a, który wprawdzie „nie był ateistą, ale był zaciekłym wrogiem wszelkich istniejących religii”), Hegla („uznał on luteranizm „za apogeum i kres możliwości rozwoju idei absolutnej w religijnej szacie”) czy jego niewiernego ucznia Feuerbacha (jego poglądy stanowią „szczytowe osiągnięcie naukowe krytyki religii w przedmarksistowskim materializmie”)¹¹. Każdemu z nich jednak czegoś zabrakło do tego, aby ich pogląd na religię można było uznać za w pełni naukowy. Dopiero Marks i Engels – nawiązując krytycznie do Feuerbacha – doszli do takiego „wyjaśnienia genezy i prawidłowości przemian religijnej formy świadomości, którą można – zdaniem autorów tego podręcznika – uznać za w pełni naukową.

W świetle ich stanowiska, „człowiek nie posiada »z natury« żadnego odwiecznego »usposobienia religijnego«. Strach, miłość, poczucie zależności jako zjawiska psychologiczne tylko w określonych okolicznościach społeczno-historycznych [...], przybierają religijną postać”. Jednak „marksistowska filozofia przejmując od dawnego materializmu jego trafne odkrycie, że treścią religii jest fantastyczne odzwierciedlenie ludzkiego świata. [...] Przyczyny powstania religijnych wyobrażeń filozofia marksistowska upatruje w historycznych sprzecznościach materialnego życia ludzi. Odkrycie tego źródła religii sprawia zarazem, iż – jak wyrażał się Marks – krytyka nieba przekształca się w krytykę ziemi, w krytykę polityki, w walkę o zmianę historycznego położenia człowieka, które rodzi religię. [...] W dawnym materializmie ateizm zajmował miejsce centralne, w materializmie dialektycznym i historycznym stosunek do religii podporządkowany jest problemowi przekształcenia życia ludzkiego w socjalistyczne”.

Rzecz jasna, w tym socjalizmie nie ma być miejsca ani dla tradycyjnych, ani też dla nowych religii – chyba że za taką religię uznamy marksistowską

¹¹ Por. S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, PWN, Warszawa 1972, s. 418 nn.

ideologię i marksistowską naukę o życiu społecznym; a są poważne racje przemawiające za tym, że tak były one traktowane przynajmniej przez część ich wyznawców. Jeśli tak, to marksistowska ideologia i nauka nie była i nie jest tradycyjnym ateizmem. Jest ona natomiast takim ateizmem, który pozostawia sporo miejsca na nowego typu teizm. Obiektem kultu nie są w nim oczywiście ponad- czy pozaziemscy bogowie, lecz ci „bogowie”, którzy zostali wyniesieni na ołtarze przez „lud pracujący miast i wsi” lub sami się na nie wdrapali (korzystając z rewolucyjnych haseł i naiwności tych, którzy im zawierzyli) oraz są noszeni na sztandarach przez swoich wyznawców lub tych, którzy obawiają się jakiś sankcji w przypadku odmowy udziału w różnego rodzaju manifestacjach ku czci owych „bogów”.

Z zasadniczo odmiennym postrzeganiem i przedstawianiem ateizmu mamy do czynienia u brytyjskiego uczonego Richarda Dawkinsa¹². Rozgłos – wykraczający daleko poza środowisko akademickie – zyskał on swoją opublikowaną w 2006 r. rozprawą pt. *Bóg urojony* (*The God Delusion*). Stanowi ona – generalnie rzecz ujmując – wielki (bo liczący kilkaset stron) manifest wiary w możliwość rozstrzygnięcia najistotniejszych problemów egzystencjalnych człowieka przez taką naukę, jaką jest biologia ewolucyjna, oraz niewiary w ich racjonalne rozstrzygnięcie zarówno przez starszej, jak i nowszej daty religie. W jej rozdziale pierwszym nie tylko on sam przedstawia siebie jako osobę „głęboko religijnie niewierzącą”, ale także stara się pokazać i wykazać, że takimi osobami było również wielu innych znaczących uczonych – zalicza do nich laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki Stevena Weinberga, fizyka Stephena Hawkinga oraz biologa komórkowego Ursulę Goodenough, a z nieco wcześniejszych Alberta Einsteina. Za ważne w określaniu stosunku do religii Dawkins uznał nie tylko w miarę jednoznaczne rozumienie znaczenia pojęcia „ateista”, ale także takich pojęć, jak „teista”, „deista” czy „panteista”. W swoim dziele nie tylko przedstawia własne rozumienie tych pojęć, ale także przywołuje różne przykłady teizmu, deizmu i panteizmu¹³. O ile w miarę łatwo przychodzi mu wskazanie tego, co kryje się za tymi ostatnimi

¹² Jest on absolwentem Uniwersytetu w Oksfordzie (studiował zoologię) i uczniem Nikolasa Tintera (pioniera badań nad zachowaniem zwierząt, w szczególności roli w nim instynktu i zdolności do dokonywania wyborów). W latach 1967-1969 był on asystentem zoologii na Uniwersytecie w Kalifornijskim w Berkeley, a od 1970 związany był ze swoją macierzystą uczelnią – najpierw jako wykładowca, a w latach 1995-2008 zajmował na niej stanowisko profesora. Do jego najistotniejszych osiągnięć jako biologa należy odkrycie (w 1976 r.) „samolubnego genu” oraz ustalenia związane z „rozszerzonym fenotypem” (1982). Szerzej na temat jego osiągnięć naukowych: M. Ridley, *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think: Reflections by Scientists, Writers, and Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¹³ „Teista wierzy, że istnieje nadnaturalna inteligencja; byt, który oprócz swego najważniejszego dzieła, jakim było stworzenie świata, wciąż pozostaje w tym świecie immamentnie obecny, nadzorując i wyznaczając losy stworzonych przez siebie istot. [...] Deista co prawda także wierzy w nadprzyrodzony inteligentny byt, ale przyjmuje, że jego aktywność w zasadzie ogranicza się do ustanowienia praw rządzących światem. [...] Panteista nie wierzy w ogóle w jakiegokolwiek Boga, w jakikolwiek nadprzyrodzony byt. Dla niego Bóg jest synonimem Natury, Wszechświata, czy

określeniami, o ile znacznie trudniej jest odpowiedzieć na pytanie, z czym można i powinno się łączyć ateizm. Jest to trudne, ale jednak możliwie do określenia. Cała jego obszerna rozprawa stanowi bowiem w jakiejś mierze próbę odpowiedzi na to pytanie.

Nie ma tutaj miejsca na bardzo szczegółowe omawianie każdego z jej dziesięciu rozdziałów. Zatem jedynie w wielkim skrócie zasygnalizuję, że w drugim z nich – zatytułowanym *Hipoteza Boga* – Dawkins wychodzi od generalizującego stwierdzenia, że „Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia” (dalej jest mniej więcej to samo, co pojawia się na kartach *Testamentu* Jeana Mesliera). Po drodze rozprawia się on m.in. z racjonalnymi dowodami na istnienie Boga Tomasza z Akwinu, z agnostycyzmem Thomasa Henry’ego Huxleya (w jego świetle nie jest możliwe ani udowodnienie istnienia Boga, ani też udowodnienie jego nieistnienia), oraz z „czajniczkiem Russella” (w jego świetle, Bóg to „jeden z nieskończonego szeregu obiektów, których istnienia nie można ani wykluczyć, ani definitywnie odrzucić”). Natomiast na końcu tego rozdziału dochodzi on do Darwinowskiej ewolucji oraz takiej jej wykładni zaproponowanej przez Daniela Denetta, w świetle której nie tylko „wyklucza się spontaniczne pojawienie się istot bez prostszych poprzedników”, ale także przedstawia się powstawanie życia na ziemi jako „stopniowo wznoszący się w górę żuraw, a nie zwisający z nieba hak”¹⁴.

W rozdziale trzecim tej rozprawy – zatytułowanym *Dowody na istnienie Boga* – rozprawia się ponownie z tomistycznymi „dowodami” na istnienie Boga („Tomasz z Akwinu nie dowodzi niczego i bardzo łatwo wykazać... ich absurdalność”), ale nie tylko z nimi, bowiem również „dowodem ontologicznym” św. Anzelm (Dawkins „osobiście podejrzewa”, że ten święty „był po prostu ateistą”) oraz wieloma innymi tzw. dowodami wskazanymi w kilkunastu kolejnych punktach. Warto nieco dokładniej przyjrzeć się jego rozprawieniu się z „dowodem z podziwianego religijnego uczonego”. Pojawia się tam bowiem liczna grupa znaczących i podziwianych uczonych, takich jak Newton, Galileusz czy Kepler; „niektórzy religijni apologeti dodają jesz-

wreszcie praw nim rządzących, pojęciem pozbawionym wszelkich nadnaturalnych konotacji”. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwejcer, Wyd. CiS, Warszawa 2007, ss. 43-44.

¹⁴ Tamże, s. 114. Daniel Clement Dennett jest amerykańskim biologiem oraz filozofem umysłu (kognitywistą), dyrektorem Centrum Badań Poznawczych i profesorem filozofii Austina B. Fletchera na Uniwersytecie Tufts oraz zdeklarowanym ateistą. Określany jako jeden z „czterech jeźdźców nowego ateizmu” (pozostali to Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens). W języku polskim ukazały się jego rozprawy: *Natura umysłów* (*Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*), CiS, Warszawa 1997; *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości* (*Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*), Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne* (*Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*), PIW, Warszawa 2014.

cze do tej listy Darwina. [...] To oczywiście fałsz absolutny” (według niego Darwin był oczywiście ateistą). Problem jednak nie tylko w tym, kogo jeszcze można dopisać do tej listy, ale także w tym, że według opublikowanych w roku 1998 wyników badań tylko 7% znaczących naukowców deklaruje wiarę w osobowego Boga¹⁵. Zarówno te, jak i inne racje skłaniają Dawkinsa do sformułowania w końcowej części tego rozdziału generalizującego wniosku, że „Bóg, jakkolwiek jego nieistnienie z czysto formalnych względów nie da się udowodnić, jest bardzo, ale to bardzo nieprawdopodobne”.

Kwestii tej poświęca on kolejny rozdział. Nie będę go tutaj szczegółowo omawiał. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że w jego w ostatnim akapicie formułuje on pytania, na które próbuje udzielić odpowiedzi we wszystkich pozostałych rozdziałach, takie jak: „czy nawet jeżeli zgodzimy się z tym, że Bóg nie istnieje, religia nadal ma wiele zalet? Czy wiara nie daje pocieszenia? Czy to nie dzięki niej ludzie czynią dobro? Dlaczego wreszcie mamy być wobec religii wrody? Jak religia może być fałszywa, skoro wszystkie kultury i cywilizacje miały swoje religie? Poza tym – fałszywa czy prawdziwa – religia jest wszechobecna. Skąd zatem się wzięła?”. Możliwe są oczywiście różne odpowiedzi na te pytania. Według Dawkinsa kryteria naukowości spełniają jednak tylko te, które opierają się na założeniu, że „jesteśmy produktem darwinowskiej ewolucji” i w których odpowiadający na nie trzymają się „imperatywu darwinowskiego”, składającego się z dwóch dopełniających się zasad, tj. zasady grupowego doboru naturalnego i zasady walki o byt (przetrwanie). Krótko mówiąc: z punktu widzenia tego uczonego nie ma i być nie może naukowego opisywania i wyjaśniania religii bez odwołania się do biologii ewolucyjnej.

Wszystkie wymienione wyżej pytania mają fundamentalny charakter dla rozstrzygnięcia kwestii wiary lub niewiary w Boga. Ich lista jest jednak daleka od kompletności. Nie ma na niej m.in. tego pytania, które stanowiło dla Dawkinsa punkt wyjścia rozprawiania się z „dowodami” na istnienie Boga, tj. pytania o tego boskiego kreatora świata, w którym żyjemy i bez którego według osób wierzących nie mógłby on ani zaistnieć, ani też trwać w swoim istnieniu. Postawione zostało ono jednak w początkowych partiach rozdziału czwartego pod dosyć zagadkowym tytułem, tj. „ostatecznego Boeinga 747”¹⁶.

¹⁵ „Ta proporcja stanowi niemal dokładne przeciwieństwo tego, co badania pokazują dla całej populacji USA [...]. Dane z badań obejmujących naukowców o mniejszym dorobku są nieco inne – w tej grupie wierzący nadal stanowią mniejszość, ale już nie tak dramatyczną, bo około czterdziestu procent”. Tamże, s. 148.

¹⁶ „Sam pomysł wziął się od Freda Hoyle’a. [...] Otóż anegdota głosi, iż Holey stwierdził, że prawdopodobieństwo powstania życia na Ziemi [za sprawą boskiego kreatora – Z.D.] jest równie duże, jak szansa, że huragan wiejący nad złomowiskiem doprowadzi do stworzenia boeinga 747. [...] Kreationistyczna – fałszywa – interpretacja dowodu z nieprawdopodobieństwa zwykle przyjmuje podobną formę, i nie ma tu wielkiego znaczenia, czy akurat mamy do czynienia z kreationizmem z doraźnych politycznych względów przybranym za „teorię inteligentnego projektu (ID od *intelligent design*)”. Tamże, ss. 161-162.

Na przekonaniu o konieczności istnienia takiego kreatora opierają się m.in. tomistyczne dowody na istnienie Boga. Jego zasadność kwestionowana była nie tylko przez osoby niewierzące, ale także przez niektórych teologów (takich jak Dietrich Bonhoeffer), bowiem według nich rola takiego Boga zostaje sprowadzony do swoistej „zapchajdziury”¹⁷.

Do pewnych refleksji może skłonić konfrontacja tego fragmentu ateistycznej argumentacji i narracji Dawkinsa z tym, co głoszą dzisiaj katolicy teolodzy w kwestii boskiego kreacjonizmu. Pomocne w tym może być odwołanie się do *Małego słownika teologicznego* autorstwa Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera¹⁸. Kwestia boskiego kreacjonizmu pojawia się w nim przy wielu różnych hasłach. Ze szczególną mocą jest ona eksponowana w hasło „Bóg”. Jego autorzy stwierdzają tam m.in., że Bóg jest bytem „absolutnie istniejącym sam z siebie [...], tzn. w swej własnej istocie [...]; byt stworzony natomiast posiada bycie tylko jako uprzyczynowane przez Boga”. Dodają dalej, że „w rzeczywistym realizowaniu się bytu ludzkiego ta wypowiedź o Bogu nie czerpie swej treści ani mocy i kategoryczności wyłącznie z metafizycznego poznania Boga na podstawie wiata w ogóle. Jest ona również dziełem łaski uświęcającej, a także wypowiedzią wiary, tzn. uzyskaną z historycznego samoobjawienia się Boga i przyjętą w akcie wiary. Co więcej, Kościół wyraźnie naucza, że w obecnym świecie czyste poznanie »metafizyczne« [...] niesie ze sobą faktycznie niebezpieczeństwa i wypaczenia”¹⁹. Dołączone są do tego odsyłacze do haseł uzupełniających te wyjaśnienia. Jednak nawet bez ich przywoływania można z pełnym przekonaniem powiedzieć, że na gruncie chrześcijańskim zakładało się i zakłada występowanie dwóch różnych porządków myślenia i mówienia o religii, tj. porządku wiary i porządku wiedzy. Dawkins i podobnie do niego myślący uczeni stawiają „całą pulę” swoich racji oczywiście na wiedzę i niezbyt przejmują się tym, że brakuje im zarówno chrześcijańskiej wiary, jak i tej Bożej łaski, o której mówią od wieków chrześcijańscy teolodzy. Wygląda przy tym na to, że traktują to – podobnie zresztą jak wcześniejsze pokolenia ateistów – nie jako ich problem, lecz problem tych, którzy potrzebują innego wsparcia niż własny rozum i własna rozumność. Być może w tym właśnie wyraża się specyfika ateizmu.

¹⁷ „Teologów podobnych do Bonhoffera martwi, iż w miarę postępów nauki takich dziur będzie coraz mniej i istnieje poważne niebezpieczeństwo, że w jakimś momencie zabraknie dla niego zajęcia...” Tamże, s. 180.

¹⁸ O pierwszym z nich autor wstępu do jego polskojęzycznego wydania napisał, że był (zm. w 1984 r.) „jednym z najznakomitszych nauczycieli teologii naszych dni”. Ks. prof. A. Skowronek, *Słowo wstępne*, w: *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. V nn.

¹⁹ Tamże, s. 42.

Czym był i jest ateizm?

W rozważaniach tych nie próbuję udzielić jakiejś rozstrzygającej odpowiedzi na tytułowe pytanie. Podejmuje w nich natomiast próbę wskazania nie tylko na to, jak złożony jest to problem, ale także na to, ile w jego rozwiązywaniu zależy od przyjmowanych przez wypowiadających się na temat ateizmu założeń. Szczególnie znaczące różnice w jego postrzeganiu, przedstawianiu i ocenianiu występują między wyznaniowymi i pozawyznaniowymi punktami widzenia. W tych rozważaniach przywołuję jedynie katolickie postrzeganie ateizmu oraz jego postrzeganie przez tych, którzy uważają, że reprezentują prawdziwie naukowe stanowisko w tej kwestii. Nie wyczerpuje to oczywiście możliwości w podejściu do ateizmu.

Zbigniew Drozdowicz – WHAT WAS ATHEISM AND STILL IS?

In these remarks I do not attempt to deliver some satisfying answer on the question in the title. I do however undertake an attempt to point out not just how complex the problem itself is, but also how much in its resolving depends on the views shared by those who talk about atheism. Especially significant differences in its preception, representation and judgement occur between confessional and nonconfessional point of view. In these remarks I recall just the Catholic way of seeing atheism and its perception by those who think they represent truly scientific standpoint on this matter. I do not empty however all possibilities in the approach towards atheism.

Keywords: atheism, Catholicism, science

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

e-mail: j.baniak@amu.edu.pl

Miejsce i rola duchowości w modelu katolickiego kapłana diecezjalnego w wyobrażeniach i ocenach studentów, księży i internautów. Od założeń do realizacji

Wstęp

Chcąc poprawnie odpowiedzieć na pytanie ogólne umieszczone w tytule tego opracowania, w pierwszej kolejności należy wyjaśnić syntetycznie główne pojęcia w nim występujące, czyli „duchowość” i „duchowość kapłańska” oraz „model” i „model kapłana”. Problem tu podniesiony brzmi następująco: jakie miejsce zajmuje i jaką rolę odgrywa duchowość w instytucjonalnym i realizowanym modelu kapłana katolickiego, który wykonuje swoje zadania w środowisku parafialnym? Inaczej można też zapytać, czy i w jakim zakresie duchowość jest integralnym składnikiem modelu kapłana katolickiego – zarówno w jego założeniach ideowych, jak i w codziennej praktyce życiowej kapłana? Ponadto, niezbędne wydaje się też pytanie, czym jest duchowość kapłańska – co stanowi jej istotę i źródło, jakie są jej specyficzne przejawy i utrudnienia realizacji? Czy duchowość stanowi również kryterium tożsamości kapłana i konieczny warunek jego prawnego funkcjonowania w środowisku kościelnym i świeckim, czyli w parafii i we wspólnocie lokalnej? Czy brak właściwie ukształtowanej duchowości jest przyczyną sprawczą kryzysu powołania i tożsamości kapłańskiej konkretnego księdza? Czy duchowość warunkuje istotnie autentyczną wiarę i religijność (pobożność) kapłana w codziennym jego spełnianiu powinności zawodowych w parafii? Jak postrzegają duchowość oraz oceniają jej miejsce i rolę w modelu katolickiego kapłana parafialnego studenci, księża i internauci, uczestniczący w badaniach socjologicznych na ten temat?

Określeniem problemu głównego jest kryterium zakładanego związku obu tych zjawisk, ujęte w sformułowaniu metodologicznym: „od założeń do realizacji”, w którym mieszczą się pytania wyżej wskazane. W świetle tego kryterium można przyjąć, że w kapłańskiej formacji seminaryjnej alumnów rozwój duchowy zajmuje istotne miejsce, natomiast jego poziom jest weryfikowany po święceniach kapłańskich, zarówno od strony pozytywnej (stała praca księdza nad swoją duchowością), jak i od strony negatywnej (zaniedbywanie i zanik pracy księdza nad rozwojem swojej duchowości, prowadzące konsekwentnie do kryzysu powołania kapłańskiego, kryzysu kapłaństwa i sensu życia w stanie duchownym, objętym celibatem).

Model kapłana katolickiego – jego istota i struktura

Pojęcie „model” jest różnie definiowane w naukach humanistycznych i społecznych, zaś w socjologii pojęcie „modelu” oddziela się od pojęcia „wzoru”. Antonina Kłoskowska zaznacza, że termin „wzór” należy stosować do określenia prawidłowości zachowania społeczno-kulturalnego, natomiast termin „model” odnosi się do norm i wyobrażeń ludzi dotyczących właściwego zachowania, które są konstruowane przez uczestników badanych systemów społecznych¹. Z kolei Józef Majka uważa, że model oznacza: „odtworzony lub założony, postulowany, najczęściej uproszczony obraz jakiegoś zjawiska, rzeczy lub zespołu działań stanowiących pewną całość”². Natomiast Władysław Piwowarski stwierdza, że wyrażenie „model” może być używane w potrójnym znaczeniu: „a) jako model oficjalny, wyrażony w doktrynie społecznej (np. katolickiej); b) jako model propagandowy, wyrażony w różnych formach nauczania (np. kościelnego); c) jako model środowiskowy, ukształtowany samorzutnie przez konkretne środowisko (np. kościelne)”³.

Formalną definicję modelu należy konsekwentnie odnieść do oficjalnego „modelu kapłana” i wypełnić ją teologiczną i społeczną treścią. Punktem wyjścia jest tu niewątpliwie oficjalny model kapłana, zdefiniowany w doktrynie Kościoła katolickiego⁴. Z tego powodu – jak zaznacza Piwowarski – „nie można zrozumieć znaczenia kapłaństwa w analizach empirycznych bez

¹ A. Kłoskowska, *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*, „Studia Socjologiczne” 1/1967, ss. 40-41.

² J. Majka, *Wpływ środowiska i przemian społecznych na kształtowanie się modelu kapłana-duszpasterza*, w: J. Majka (red.), *Osobowość kapłańska*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1976, s. 106.

³ W. Piwowarski, *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej*, „Studia Warmińskie” t. 3, 1966, ss. 97-98.

⁴ Zob. J. Baniak, *Istota i struktura modelu kapłana katolickiego*, w: tenże, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich. Studium socjologiczne*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 215.

odwołania się do koncepcji modelowych zawartych w teologicznej doktrynie Kościoła katolickiego”⁵.

Z jakich elementów jest zbudowany oficjalny model kapłana katolickiego – które z nich są istotne i trwałe, a które są zmienne i drugoplanowe? Jakie czynniki powodują zmiany w tym modelu kapłana? Jaki model kapłana funkcjonuje praktycznie w środowisku świeckim, a jaki w środowisku samych księży czy wśród alumnów seminariów duchownych? Czy „model środowiskowy” odbiega istotnie od oficjalnego modelu kapłana parafialnego, stosowanego w Kościele?

Józef Majka wskazuje na niezienne i zmienne elementy modelu kapłana – duszpasterza. Elementy niezienne dzieli na: niezienne absolutnie i niezienne faktycznie. Do pierwszej kategorii (absolutnie trwałych) wlicza trzy elementy modelu: a) archetypiczne kapłaństwo Jezusa; b) podstawowe struktury Kościoła – jego dobro wspólne; c) teologiczna struktura kapłaństwa. Do drugiej kategorii (faktycznie niezmiennych) autor wlicza takie elementy, jak: a) kanoniczne – całkowite oddanie się księdza na służbę w Kościele, gdzie kapłaństwo jest charyzmą dozgonną; b) jedność ewangelizacji i życia sakramentalnego – kapłan powinien realizować w równej mierze oba te wymiary swojej posługi, dając swoim życiem wzór postępowania wiernym w parafii; c) odpowiedzialność kapłana za głoszenie Ewangelii i za jej interpretację zgodną z nauką; d) troska o zbawienie ludzi z pomocą sakramentów. Do kategorii zmiennych elementów wlicza: „a) różne kręgi i systemy kulturowe wpływające na formację kapłańską i na działalność księży; b) uwarunkowania narodowe i środowiskowe, regulujące metody pracy, styl życia i typ religijności księży; c) sytuację społeczną i ekonomiczną kraju; d) stosunek księży do świata i jego wartości; e) układ stosunków między Kościołem i państwem – rozdział czy trwała koegzystencja obu instytucji; f) system wychowania i formacji duchowieństwa – rola w tym seminarium duchownego; g) system organizacji duszpasterstwa parafialnego – kapłani »rezydencjalni« (proboszczowie i wikariusze) i »funkcjonalni« (wyspecjalizowani w pracy duszpasterskiej (katecheci, księża zajmujący się duszpasterstwem stanowym i grupowym)”⁶. W ocenie tego autora elementy niezienne i zmienne „składają się na praktyczny model kapłana, łączą się w jedną funkcjonalną całość, dają pewną wypadkową, którą jest konkretny wzór kapłana, funkcjonujący w danym okresie i w danym środowisku”⁷.

Piotr Taras wskazuje, że w strukturze modelu kapłana znajdują się trzy rodzaje elementów składowych: teologiczno-ascetyczne, prawne i kulturowe. Autor ten największą wagę przywiązuje do prawnych składników modelu

⁵ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1977, ss. 314-315.

⁶ Józef Majka, *Wpływ środowiska i przemian społecznych...*, cyt. wyd., ss. 108-116.

⁷ Tamże, s. 116.

kapłana, gdyż to one obejmują całość życia księdza, wchodzą w sferę jego sumienia i ascezy, zaś wszystkie ujmuje kodeks prawa kanonicznego. Zasady te precyzyjnie wskazują, jaki mężczyzna może zostać księdzem w Kościele rzymskokatolickim i jakie warunki musi on spełnić, aby sprostać jego oczekiwaniom, które warunkują osiągnięcie tego celu. Autor jasno zaznacza, że „są to prawne elementy modelu kapłana, które określają przymioty personalne kapłana, jego obowiązki i uprawnienia, zabezpieczają jego społeczny prestiż”⁸.

Założenia te wskazują więc, iż oficjalny model kapłana jest uzależniony w swej formie i w sposobie realizacji od wielu różnych czynników. Model ten odnosi się do norm i wyobrażeń konstruowanych przez uczestników systemów społecznych⁹, które dotyczą zachowań osób duchownych, czyli wyobrażeń katolików świeckich odnoszących się do modelu „dobrego” księdza, który postępuje zgodnie z normami przewidzianymi w Kościele dla stanu kapłańskiego¹⁰. W analizie tej biorę więc pod uwagę empiryczny „obraz” księdza, który tkwi w środowiskowym modelu kapłana, a nie teologiczny wymiar kapłaństwa, mimo iż wyżej odwołuję się do teologicznych cech kapłaństwa. W świetle modelu „dobrego” księdza można oceniać osobowość, duchowość, zachowania i aktywność konkretnych księży. Z tego powodu model ten ma tak ważne znaczenie w socjologicznej analizie osobowości i roli księdza.

Duchowość kapłańska – jej istota, źródło, cechy i utrudnienia w realizacji

Czym jest, na czym się opiera i w czym się przejawia duchowość kapłana parafialnego – czy stanowi ona konieczny składnik modelu kapłana, wmontowany w strukturę tego modelu, a także zauważalny w osobistym i kapłańskim życiu kapłana?

Wbrew pozorom, nie jest łatwo ustalić precyzyjnie, czym jest duchowość człowieka – jako zjawisko i sfera życia wewnętrznego jednostki, dlatego też jest ona różnie definiowana w naukach humanistycznych i społecznych czy w teologii. W szerokim ujęciu duchowość oznacza formę duchowego życia człowieka, czyli pewien typ racjonalności, styl myślenia, określony światopogląd oraz swoistą wrażliwość moralną i estetyczną, czy też styl zachowań moralnych i artystycznych, politycznych, społecznych, ekonomicznych, gospodarczych, technicznych. Natomiast w wąskim ujęciu duchowość jest pogłębioną formą religijności, jak również formą wierzenia i praktyki niemającej związku z tradycyjnymi religiami, aczkolwiek zorientowanej na

⁸ P. Taras, *Problem modelu kapłana w Kościele katolickim*, „Znak” 20/1968, s. 217.

⁹ A. Kłoskowska, *Wzory i modele...*, cyt. wyd., s. 45.

¹⁰ J. Baniak, *Istota i struktura modelu kapłana...*, cyt. wyd., s. 218.

ponadludzkie moce czy energie¹¹. Duchowość jest określana także jako „przekraczanie siebie samego ku temu, co postrzega się jako ostateczną wartość”, zaś ta „ostateczna wartość” nie musi być rozumiana jako Bóg osobowy, lecz w innej formie bóstwa. W efekcie mówi się o duchowości chrześcijańskiej, żydowskiej, buddyjskiej, taoistycznej¹². Inny typ duchowości koncentruje się na łączności człowieka z przyrodą – to duchowość biocentryczna, w której urzeczywistnianie „ja” człowieka dokonuje się w kontekście kosmicznej całości. Człowiek ma tu poczucie więzi (łączności) z innymi istotami żywymi, a także z nieożywionymi. Nawet dziką przyrodę określa się tu nazwą „świątyni”, a żyjące tam zwierzęta są postrzegane jako „siostry i bracia” człowieka¹³.

Paweł Socha zaznacza, że duchowość można określić jako proces psychologiczny, który swym zakresem obejmuje „przejawy dążeń do przekraczania granic ludzkiej egzystencji, wynikających z chęci przewyciężenia śmierci i wszelkich ograniczeń wynikających z niedoskonałości fizycznej, psychicznej czy społecznej”¹⁴. Psycholog ten uważa, że psychologowie widzą w duchowości zdolność jednostki do kierowania własnym życiem.

Magdalena Kapała i Tomasz Frąckowiak twierdzą, że „Pytanie o duchowość dotyczy każdego człowieka, bowiem wiąże się ona z akceptacją i realizacją w działaniu uniwersalnych, ponadczasnych wartości (dobro, miłość, prawda, piękno), wobec których każdy powinien się określić. Duchowość jest także identyfikowana z przeżyciami religijnymi, chociaż przeżycia te to tylko jeden z jej aspektów, oraz nadawaniem życiu sensu”¹⁵. Paul Heelas twierdzi, że obecnie duchowość wiąże się z własnym „ja” człowieka, z jego osobistym poszukiwaniem *sacrum* bez pośrednictwa Kościoła, bez udziału religii sformalizowanej, z wewnętrznym doświadczeniem. Doświadczać życia i być szczęśliwym w toczącej się rzeczywistości – tu i teraz, kiedy sam żyje¹⁶.

Jeśli przyjmiemy, że duchowość obiektywnie rozumiana to przede wszystkim dążenie do doskonałości całej osoby ludzkiej, bez świadomego pomijania jej kontekstu społecznego, że jest ona w pierwotnym znaczeniu formą zmierzania do doskonałości z pomocą metod i wzorców wcześniej wypracowanych, zaś jej celem nie są wewnętrzne przeżycia mistyczne czy

¹¹ W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa 2004, ss. 90-92.

¹² J.A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009, ss. 21-22.

¹³ Tamże, ss. 22-24.

¹⁴ P. Socha, *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość?*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 43-44/2003, ss. 10-11.

¹⁵ M. Kapała, T. Frąckowiak, *Duchowy rozwój człowieka – między biernością i aktywnością*, w: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne*, Eneteia, Wyd. Psychologii i Kultury, Warszawa 2008, s. 89.

¹⁶ P. Heelas, *The Spiritual Revolution. From „Religion” to „Spirituality”*, w: Linda Woodhead, Hiroko Kawanani, Christopher Partridge (ed.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, Routledge, London – New York 2002, ss. 357-377.

perfekcja osobistej świętości w oderwaniu od kontekstu społecznego, to należy zapytać, czym wobec tego jest duchowość kapłańska, lokowana w modelu formalnym kapłana, a oczekiwana w jego modelu realistycznym? Czy duchowość ta oznacza również dążenie kapłana do doskonałości w ramach swego człowieczeństwa, oddanego w sposób wolny na służbę Bogu we wspólnocie kościelnej? W jaki sposób, w oparciu o jakie wzorce i metody już istniejące, kapłan ma zdążać do własnej doskonałości? Czy tym wzorcem jest dla niego „duchowość kapłańska” określona w sposób normatywny przez oficjalne nauczanie Kościoła, która była i jest realizowana na wiele sposobów w życiu osób świętych, reprezentujących liczne szkoły katolickiej duchowości, uwzględniające specyfikę życia i pracy kapłańskiej? Czy potrzebę własnej doskonałości osobowej i kapłańskiej widzą sami księża parafialni, a także czy dostrzegają jej rolę w modelu kapłana propagowanym w Kościele i w modelu oczekiwanym w społeczności wiernych?

Duchowość kapłańską, podobnie jak duchowość osób świeckich, można ukazywać i interpretować z wielu różnych punktów widzenia. Gisbert Greshake proponuje teologiczną koncepcję duchowości kapłańskiej i twierdzi, że opiera się ona na potrójnym „rusztowaniu”: „po pierwsze, na stylu życia; po drugie, na obiektywno-sakramentalnej reprezentacji Chrystusa, która ma dokonywać się w formie pokornej służby; po trzecie, na określonej formule życia osobistego, które przebiega pośród napięcia między »tożsamością« i »innością« księdza”¹⁷. Autor zaznacza, że duchowość kapłana opiera się na trzech filarach: „ubóstwo – posłuszeństwo – bezżenność”¹⁸, czyli na tzw. radach ewangelicznych. Te rady właśnie znajdują się u podstaw specyficznej duchowości kapłana, u podstaw jego tożsamości i inności stylu życia kapłańskiego, który odróżnia księdza od osób świeckich¹⁹; one decydują o poziomie jego duchowości, o doskonaleniu siebie i sprawowaniu swego kapłaństwa. Odchodzenie od tych zasad powoduje osłabienie, a nawet zanikanie ciągłej troski księdza o własne doskonalenie duchowe²⁰. Autor wskazuje na swoiste punkty węzłowe duchowości kapłańskiej czy też na zasadnicze postawy duchowe kapłana, które konkretyzują się w określonych ogniskach jego działalności, a mianowicie: „a) na konkretnej posłudze pasterskiej ludziom; b) na modlitwie osobistej; c) na studium teologii i czytaniu duchownym; d) na wspólnocie kapłańskiej; e) na trosce o następców – o powołania do stanu kapłańskiego”²¹.

¹⁷ G. Greshake, *Być kapłanem – teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, tłum. K. Wójtowicz, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, ss. 144-145.

¹⁸ Tamże, s. 147.

¹⁹ Tamże, s. 173.

²⁰ Tamże, ss. 183-184.

²¹ Tamże, ss. 187-202.

Ks. Jan Krucina zaznacza, że „duchowość księdza to nie tylko podstawowa przesłanka jego wiarygodnej posługi kapłańskiej. W niej tkwi także potężna pomoc w uprzedzaniu lub w przewycięzaniu konfliktów w spełnianiu powołania kapłańskiego. Każdy kapłan bowiem, któremu brak wewnętrznego poczucia bezpieczeństwa, kapłan, którego rozdziera zgorzkniała frustracja lub rezygnacja, potrzebuje solidnego życia wewnętrznego, bądź po to, by utrzymał swój osobisty kryzys, bądź też po to, by umiał odnaleźć środki potrzebne do wewnętrznej rekonstrukcji i odnowy. Kto uwikłał się w kolizje narosłe na marginesie pracy duszpasterskiej, a więc w tzw. konflikty pastoralne i usiłuje prewencyjnie uprzedzać grożący mu proces zeświecczenia, potrafi poratować siebie przed wyobcowaniem wobec własnej misji tylko dzięki głębokiej duchowości. Kogo przygniata ciągle nagabywanie przez bliźnich i nęci zarazem miraż spokoju i osłony przed nawałem ludzkim, wyrwie się z pokusy dezercji przed bliźnimi dzięki wypracowanej głębi życia wewnętrznego i stanie znów do dyspozycji upominających się o niego wiernych. Księżę ugodzonych przez trudności związane z rezygnacją z życia małżeńskiego, ocali ze zgorzknienia tylko żywa duchowość i tylko ona pchnie ich do jeszcze ofiarniejszych poświęceń – ale i w krąg kolegów, do solidarnej przyjaźni, do ukochania wspólnoty kapłańskiej”²². Następnie autor zaznacza otwarcie, że „niektóre rysy tradycyjnej duchowości kapłańskiej wymagają korekty i odnowy. Życie wewnętrzne księży nie może być samotnicze, potrzebuje solidarności, niekiedy wymaga osłony ze strony kręgu, grupy, czyli musi być nastawione na wymiar wspólnotowy, parafialny, dekanalny. Duchowość kapłańska nie może być pozadoczesna, uciekająca i lękliwie cofająca się przed światem. Przeciwnie, winna ona być zdolna do duchowej konfrontacji z tym, co księżę otacza i co dzieje się wokół nich. Duchowość ta nie może być rodzajem kurateli, asekuranckiego, zaskorupionego duchowego burżuazjstwa. Duchowość nawiązująca do odnowionego obrazu kapłana winna być zdolna do stałego wewnętrznego nawracania się, do odnowy w zakresie osobistym, a także w dziedzinie parafialnej lub diecezjalnej. W duchowości przejawia się też gotowość księdza do dyspozycyjności dla Kościoła i dla wiernych w parafii. Duchowość ta podtrzymuje otwartość i zdolność księdza do przeprowadzenia osobistej odnowy i do odnowy kościelnej. Przy należytych usposobieniu duchowym nie ma w kapłaństwie powodów do zgorzknienia, frustracji, rezygnacji i do cynizmu”²³.

Podłoże teoretyczne, wyżej ukazane, posłuży w dalszej kolejności do zaprezentowania i analizy wyobrażeń i postaw księży i katolików świeckich wobec duchowości jako składnika modelu kapłana parafialnego.

²² J. Krucina, *Posoborowy obraz kapłaństwa i jego percepcja u duszpasterzy*, w: J. Majka (red.), *Osobowość kapłańska*, cyt. wyd., ss. 101-102.

²³ Tamże, ss. 102-103.

Duchowość jako składnik modelu kapłana diecezjalnego w wyobrazeniach i ocenach studentów, księży i internautów

Wieloaspektowe spojrzenie teoretyczne na istotę, przejawy i uwarunkowania duchowości kapłana diecezjalnego skłaniają do pytania, jak tę duchowość postrzegają i rozumieją sami księża, a jak katolicy świeccy? Czy w ich ocenie duchowość jest integralnym składnikiem modelu kapłana, a zarazem częścią złożonej formacji kapłańskiej alumnów w seminarium duchownym? Co stanowi źródło i podstawę duchowości kapłana parafialnego w ocenie obu typów respondentów? Które z cech modelu kapłana parafialnego zazębiają się z cechami duchowości kapłańskiej? Jakie są przyczyny zaniedbywania czy rezygnacji przez niektórych księży z troski o rozwój własnej duchowości kapłańskiej? Jakie konsekwencje wywołuje w życiu kapłana zanikanie lub brak duchowości, a także w jego pracy parafialnej?

Na te pytania odpowiadali moi respondenci w badaniach socjologicznych, które zrealizowałem w latach 2008 i 2010. Krótką ankietę przekazałem 226 księżom diecezjalnym i zakonnym z całego kraju (po 113 osób), dobranym losowo z aktualnego wykazu duchowieństwa, z prośbą o wypełnienie i zwrócenie mi jej pod wskazany adres pocztowy lub internetowy, gdyż tymi drogami nawiązywałem łączność z tymi respondentami. Kryterium doboru tych respondentów stanowiły dwa czynniki: staż (czas) ich pracy zawodowej (kapłańskiej) oraz przynależność do diecezji i zakonu. Prośbę moją spełniło łącznie 187 księży (82,7% próby), w tym 116 diecezjalnych (62%) i 71 zakonnych (38%), odsyłając mi poprawnie wypełnioną ankietę. Pozostali księża (39, czyli 17,3%) nie odpowiedzieli na moją prośbę o wykonanie tego zadania, co uznałem jako odmowę wzięcia udziału w badaniach. Ponadto w badaniach na ten temat wykorzystałem wypowiedzi dotyczące duchowości kapłańskiej 16 księży, które były zapisane na portalu kaplani.com.pl i prezbiter.pl. Księża biorący udział w badaniu byli proboszczami parafii (77, czyli 41,2%) i wikariuszami (110, czyli 58,8%), pracowali w parafiach wiejskich (83, czyli 44,4%) i miejskich (104, czyli 55,6%), liczyli od 34 lat do 67 lat życia. Z kolei katolików świeckich reprezentują studenci socjologii i pracy socjalnej UAM w Poznaniu trybu stacjonarnego (132 osoby) i trybu niestacjonarnego (106 osób), którzy uczestniczyli w moich wykładach z socjologii religii i socjologii moralności, a także studenci socjologii trybu zaocznego w Wyższej Szkole Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu (118 osób). Łącznie w tym badaniu wzięło udział 132 studentów stacjonarnych i 224 studentów niestacjonarnych – ogółem 356 osób. W grupie studentów stacjonarnych 11 osób oddało ankiety nieprawidłowo wypełnione, zatem do analizy uwzględniłem tu 121 ankiet (91,7%),

a w grupie studentów zaocznych UAM 13 osób zwróciło ankiety z błędami i licznymi brakami, zmniejszając w ten sposób liczbę kwestionariuszy nadających się do analizy do 93 (87,7%) oraz 12 studentów uczelni prywatnej, w wyniku czego 106 ankiet (89,8%) można było tu włączyć do opracowania. Łącznie więc 199 studentów niestacjonarnych (88,8%) z obu trybów zwróciło ankiety poprawnie wypełnione. Zestawiając respondentów z obu trybów studiowania, którzy poprawnie wypełnili ankietę badawczą, otrzymujemy łączną ich liczbę 305 osób, czyli 85,7% ogółu objętych badaniami studentów. Grupę tę tworzyło 177 kobiet (58,0%) i 128 mężczyzn (42,0%). Technika ankiety posłużyła mi do badań zrealizowanych metodą sondażu diagnostycznego. Wypowiedzi wszystkich respondentów (księży i świeckich) stanowią źródło wiedzy na ten temat. Niektóre z tych wypowiedzi zacytuję w dosłownym brzmieniu w analizie wyników sondażu. Tekst ten ma związek z monografią socjologiczną poświęconą współczesnemu portretowi księdza parafialnego, w tym jego duchowości²⁴.

Duchowość kapłańska w interpretacji badanych księży, studentów i internautów

Czym jest duchowość kapłańska, jakie są jej źródła lub na czym się ona opiera w rozeznaniu samych księży, a w jaki sposób tę duchowość rozumieją i wyjaśniają studenci i internauci? Czy interpretacja istoty duchowości kapłańskiej dokonana w obu kategoriach respondentów różni się zasadniczo, czy jedynie drugorzędnie? Czy interpretacja duchowości kapłańskiej dokonana przez księży, studentów i internautów jest zgodna z obiektywnym jej określeniem w nauce Kościoła katolickiego?

Analiza wskaźników zamieszczonych w tabeli 1 ukazuje, że wiedza obu kategorii respondentów dotycząca znajomości istoty, źródła i miejsca duchowości w formacji kapłańskiej alumnów jest znacznie zróżnicowana i nie znajduje się na najwyższym poziomie. Co piąty respondent miał trudności z określeniem istoty duchowości kapłańskiej, nie potrafił wskazać żadnej jej cechy. Określenie błędne tej duchowości podał co czwarty respondent, w tym znacznie większy odsetek studentów (o 11,7 p.p.) od odsetka księży. Pozostałe odsetki badanych w obu grupach poprawnie zdefiniowały duchowość kapłańską, w tym znacznie więcej księży (o 15,2 p.p.) niż studentów. Warto dodać w tym miejscu, że poprawną definicję duchowości w ogóle podało łącznie 69,8% respondentów, w tym 68,4% księży i 71,2% studentów. Błędne określenie tej duchowości lub brak określenia znacznie liczniej ujawnili księża młodzi, z małym stażem pracy w parafii: *Nie mam pojęcia, czym mogłaby być duchowość księdza pracującego w parafii. O czymś takim nie mówiono mi w semina-*

²⁴ J. Baniak, *Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Nomos, Kraków 2013, ss. 189-206.

Tabela 1. Wiedza respondentów dotycząca istoty, źródeł i miejsca duchowości w formacji kapłańskiej kleryków

Zakres znajomości	Księża badani		Studenci badani		Respondenci razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Znajomość definicji duchowości kapłańskiej						
Poprawna	118	63,1	146	47,9	264	53,7
Błędna	32	17,1	88	28,8	120	24,4
Nie zna	21	11,2	43	14,1	64	13,0
Brak danych	16	8,6	28	9,2	44	8,9
Znajomość źródła duchowości kapłańskiej						
Pełna	113	60,4	106	34,8	219	44,6
Częściowa	28	15,0	107	35,1	135	27,4
Nie zna	30	16,0	58	19,0	88	17,9
Brak danych	16	8,6	34	11,1	50	10,1
Miejsce duchowości w formacji kapłańskiej alumnów						
Podstawowe	98	52,4	127	41,6	225	45,7
Drugorzędne	36	19,3	85	27,9	121	24,6
Nie wiem	35	18,7	56	18,4	91	18,5
Brak danych	18	9,6	37	12,1	55	11,2
Ogółem	187	100,0	305	100,0	492	100,0

Źródło: badania własne.

rium. Wykładowcy wspominali o duchowości monastycznej, która nie nadaje się dla księży parafialnych. Jeśli jakiś ksiądz chciałby skorzystać z jej zasad dla poprawy swojej osobowości religijnej i kapłańskiej, to może to uczynić – informowali kleryków. Może teologowie kiedyś opracują zasady odrębnej duchowości dla kleru parafialnego, ale nie zakonnego – stwierdził ksiądz wikariusz, l. 32. Podobną sytuację widzimy wśród studentów, chociaż studenci trybu zaocznego, bardziej doświadczeni życiowo, liczniej niż studenci stacjonarni poprawnie określili istotę tej duchowości: Według mnie duchowość księdza to inaczej jego głęboka wiara i religijność czy własna pobożność. Takiej uduchowionej pobożności oczekują od swojego księdza parafianie, zwłaszcza głęboko wierzący i stale praktykujący. Ale to też jego ułożona i empatyczna osobowość, mądrość życiowa, zdolność otwarcia się na problemy i potrzeby ludzi. Ksiądz mający głęboką duchowość własną potrafi być i religijny, i moralny oraz życzliwy dla swoich parafian – stwierdziła studentka, l. 23.

Na portalu kapłani.com.pl ks. Jan Uchwat stwierdza, że Duchowość księdza diecezjalnego określa zawsze jego codzienne życie w parafii. [...] Dlatego należy podkreślić, że głównym rysem duchowości księdza diecezjalnego jest fakt uświęcania się poprzez pracę i kontakt z ludźmi w parafii. [...]. Kapłan ma bezpośredni kontakt ze światem zewnętrznym, stąd bywa nazywany popularnie księdzem świeckim, tzn. takim, który żyje w świecie, kocha świat, uświęca świat oraz siebie w świecie. Charakterystyczne dla księdza diecezjalnego jest więc prowadzenie życia kontemplacyjnego

w świecie, przebywanie wśród ludzi i służba im, szczególnie poprzez głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów świętych. [...] Właśnie koncentracja na dobru tych, którym posługuje w parafii, sprawia, że sensu nabiera jego życie kapłańskie i posługiwanie, a osobiste praktyki duchowe i pobożność bardziej uzdalniają go do owocnej pracy z ludźmi. [...] Dla księdza diecezjalnego parafia właśnie jest naturalnym miejscem posługiwania i w związku z tym duchowość księdza świeckiego [...] jest w pełni dostosowana do potrzeb parafii. [...] Prawdziwa duchowość ma bezpośrednie przełożenie na kontakty z ludźmi. Właściwa duchowość księdza diecezjalnego zakłada więc mocno zaangażowane życie na rzecz swoich parafian. [...] Rysem duchowości księdza diecezjalnego jest to, że nigdy nie opuszcza on parafii. [...] Tego typu posługiwanie [...] bardzo mobilizuje do osobistego wzrostu duchowego [...], a także świadczy o bogactwie życia wewnętrznego.

Ten aspekt duchowości kapłana diecezjalnego akcentowało 68,6% księży i 65,3% studentów, zwracając przy tym uwagę na to, iż *Ksiądz parafialny winien być szczególnie uwrażliwiony na problemy i potrzeby wiernych, służyć im swoimi radami i dbać o dobro parafii, która jest „polem doświadczalnym” dla sfery duchowej i religijnej księdza* (ksiądz, l. 34). Jednocześnie są i tacy respondenci, którzy twierdzą, że księża często oddalają się od ważnych problemów parafii i potrzeb parafian, mają płytką osobowość, a jedynie realizują własne interesy: *Księża tacy są duchowo wyjałowieni, puści, działają jak „urzędnicy”, a nie potrafią lub nie chcą służyć ludziom swoim kapłaństwem, tylko „załatwiają sprawy” czy „odprawiają” zlecone im msze, zamiast pobożnie, z duchowym wyczuciem i głęboką wiarą modlić się za parafian* (studentka, l. 24).

Nie wszyscy respondenci w obu kategoriach znają podstawę czy źródło duchowości kapłańskiej, którymi są posłuszeństwo, ubóstwo, bezżenność – samotność. Wszystkie te rady, warunkujące duchowość księdza parafialnego, wskazało łącznie 44,6% respondentów, w tym znacznie więcej księży niż studentów (o 25,6 p.p.). Ponad jedna czwarta respondentów, w tym większy odsetek świeckich, wskazała na jedną lub na dwie rady, albo na inne, dodatkowe cechy duchowości księdza, co oznaczało, że nie mają oni pełnej orientacji w tej kwestii. Pozostali księża i studenci biorący udział w badaniu albo nie wskazali żadnej cechy, albo zignorowali to pytanie.

Duchowość zajmuje ważne miejsce w kapłańskiej formacji alumnów, na co uwagę zwróciło 70,3% respondentów, aczkolwiek jedynie 52,4% księży i 41,6% studentów mówiło o podstawowym jej znaczeniu: *Jeśli w seminarium duchownym wykładowcy i wychowawcy nie ukształtują duchowości i osobowości kapłańskiej każdemu klerykowi, to nie ma najmniejszej wątpliwości, że nie będzie on kapłanem obdarzonym powołaniem, a tylko będzie pozorował swoje kapłaństwo, jedynie tak długo, jak potrafi sprostać wymogom stanu duchownego i zaleceniom Kościoła. Moim zdaniem, to w seminarium powinna zostać ukształtowana i osobowość, i duchowość kapłańska każdego kleryka, innej możliwości tu nie ma* (ksiądz proboszcz, l. 43). No to gdzie, jak nie w seminarium duchownym należy uformować

duchowość i wiarę kapłańską klerykom tam kształcącym się na księży. Poza tą instytucją kościelną żadna inna instytucja nie zdoła wykonać takiej pracy formacyjnej (student, l. 22). Jednocześnie niemal co trzeci respondent w obu grupach miał trudności z wskazaniem stosownego miejsca duchowości w seminaryjnej formacji kleryków, przygotowywanych tu do posługi kapłańskiej. Wśród tych respondentów dominują księża starsi wiekowo i studenci trybu zaocznego, także należący do starszej grupy wiekowej.

b) Rady ewangeliczne jako podłoże duchowości kapłańskiej w ocenie księży, studentów i internautów

W pytaniu kontrolnym prosiłem respondentów o wyeksponowanie roli kolejnych rad ewangelicznych: posłuszeństwa, ubóstwa i bezżenności w formowaniu i rozwoju duchowości księdza diecezjalnego, pomijając zarazem określenie ich jako podstawy tej duchowości.

W analizie wskaźników widocznych w tabeli 2 warto zwrócić uwagę na trzy kwestie: a) łączną ocenę roli wszystkich trzech rad ewangelicznych w kształtowaniu duchowości kapłana diecezjalnego, którą ujawnili respondenci; b) ocenę znaczenia każdej rady z osobna w duchowości księdza wskazaną przez respondentów; c) różnicę w ocenie roli każdej rady ewangelicznej w rozwoju duchowości księdza, jaka zachodzi między wskaźnikami księży i studentów. Różnicę taką przyjąłem w hipotezie empirycznej, zakładając, że księża przypisują znacznie większą rolę radom ewangelicznym w kształtowaniu i rozwoju własnej duchowości, aniżeli czynią to osoby świeckie – studenci, zastanawiając się nad rolą tych rad w duchowości księży parafialnych.

W łącznym ujęciu rolę wszystkich rad ewangelicznych w duchowości księdza diecezjalnego pozytywnie oceniło 62,2% respondentów, w tym więcej o 12 p.p. księży, przy czym na podstawowe ich znaczenie wskazało ogółem 43,7% badanych, w tym więcej o 13 p.p. księży. Dla pozostałych respondentów rola rad ewangelicznych w duchowości kapłańskiej jest zaledwie drugorzędna, o znikomej możliwości oddziaływania. Z drugiej strony widzimy, iż łącznie jedna czwarta respondentów zakwestionowała jakąkolwiek rolę tych rad w kształtowaniu duchowości księdza parafialnego. W grupie tej wyraźnie dominują studenci nad księżmi (o 10 p.p.); jednak roli tej nie dostrzega niemal co piąty badany ksiądz (18,2%). Niemal wszyscy ci księża i studenci mieli też trudności ze zdefiniowaniem i określeniem warunków rozwoju duchowości kapłana diecezjalnego, więc być może trudność ta uniemożliwiła im ocenę roli tych rad w duchowości kapłańskiej.

Pośród wskazanych rad ewangelicznych respondenci najwyżej ocenili rolę ubóstwa w rozwoju duchowości kapłańskiej, gdyż wybrało je na pierwszym miejscu łącznie 50,3%, w tym nieco więcej księży (o 9 p.p.), biorąc pod uwagę obie skale oceny. Jednak co piąty respondent pomija rolę ubóstwa

Tabela 2. Rola rad ewangelicznych w formowaniu i rozwoju duchowości kapłana diecezjalnego w świetle ocen respondentów

Rola poszczególnych rad ewangelicznych w duchowości księży	Księża badani		Studenci badani		Respondenci razem		
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	
Posłuszeństwo	podstawowa	117	62,6	98	32,1	215	43,7
	drugorzędna	38	20,3	80	26,2	118	24,0
	żadna	22	11,8	96	31,5	118	24,0
	brak odpowiedzi	10	5,3	31	10,2	41	8,3
Ubóstwo	podstawowa	99	52,9	148	48,5	247	50,3
	drugorzędna	44	23,6	57	18,7	101	20,5
	żadna	30	16,0	72	23,6	102	20,7
	brak odpowiedzi	14	7,5	28	9,2	42	8,5
Celibat	podstawowa	76	40,7	107	35,1	183	37,2
	drugorzędna	43	23,0	80	26,2	123	25,0
	żadna	50	26,7	93	30,5	143	29,1
	brak odpowiedzi	18	9,6	25	8,2	43	8,7
Rady łącznie	podstawowa	97	51,9	118	38,7	215	43,7
	drugorzędna	42	22,4	72	23,6	114	23,2
	żadna	34	18,2	87	28,5	121	24,6
	brak odpowiedzi	14	7,5	28	9,2	42	8,5
Ogółem		187	100,0	305	100,0	492	100,0

Źródło: badania własne.

w rozwoju duchowości księdza, w tym liczniej o 8 p.p. studenci, a także co szósty ksiądz. Taką postawę wobec roli ubóstwa w duchowości kapłana trafnie ujął proboszcz parafii wiejskiej z 15-letnim stażem pracy duszpasterskiej: *UboǑdy, w mojej ocenie, powinni być zakonnicy. Ja zaś jestem księǑdem parafialnym, więc sroǑdki sǑ mi potrzebne na moje życie i na cele kościelne, a te muszę uzyskać od ludzi, dla których cięǑko pracuję. Dlatego sam nie przywiąǑzuję większej wagi do uboǑstwa materialnego. UboǑstwa w innym znaczeniu, choćby duchowym, nie bardzo rozumiem, nie potrafię ulokować go w mojej pracy w parafii. W zasadzie to ja nie mam czasu na zajmowanie się sprawami duchowymi. Chociaż ta krótka, lecz głęboka ankieta, przypomniała mi, że chyba zapomniałem o wartościach duchowych, a bez nich życie staje się płytke.*

Na drugim miejscu respondenci wskazali jako podstawową rolę posłuszeństwo księdza władzy kościelnej w rozwoju jego duchowości. Ocenę taką widzimy łącznie u 43,7% respondentów, w tym u znacznie większego odsetka księǑzy (o 30 p.p.), biorąc pod uwagę obie skale oceny. Niemal wszyscy ci księǑza widzą w swoim biskupie nie tylko władzę kościelnǑ, lecz przede wszystkim „ojca duchowego” diecezji, któremu sǑ winni posłuszeństwo, które ułatwia im teǑ łącność duchowǑ z Kościołem. Jednak co czwarty respondent nie dostrzega znaczenia posłuszeństwa dla władzy kościelnej w rozwoju duchowości kapłana, w tym trzykrotnie liczniej studenci, dla których jest ono tylko „śmiesznym zabiegiem” lub „instrumentem kontroli” biskupa nad księǑzmi, więc nie ma ono nic wspólnego z ich duchowym życiem. Podobnie co dziesiąty ksiądz, zwłaszcza młody, nie widzi zwiǑzku między swoim życiem duchowym a posłuszeństwem biskupowi, dlatego że nie wpływa ono na rozwój jego duchowości.

Na trzecim dopiero miejscu jako podstawowǑ 37,2% respondentów ulokowało rolę celibatu w rozwoju duchowości kapłana diecezjalnego, w tym 40,7% księǑzy i 35,1% studentów (mniej o 6 p.p.). Z kolei jako drugorzędnǑ, rolę tę ocenia łącznie 25,0% respondentów, w tym więcej studentów niǑ księǑzy (o 3 p.p.). Jednocześnie widzimy, że 29,1% respondentów nie dostrzega żadnej zaleǑności między celibatem a duchowościǑ kapłańskǑ, w tym więcej o 4 p.p., studentów: *Celibat jedynie utrudnia normalne funkcjonowanie księǑdzu i odbiera mu radość życia duchowego i emocjonalnego, a do pracy w parafii nie jest mu zupełnie potrzebny* (student, l. 21). *Według mnie celibat obowiǑzkowy jedynie ogranicza życie i duchowość księǑdza parafialnego, ogołaca go z wartości i uniemożliwia mu bycie w swojej rodzinie. Sam jestem księǑdem od wielu lat i dobrze wiem, co to oznacza trwać w przymusowej samotności, bez żony i bez własnej rodziny, która jest dopiero polem dla życia wewnętrznego mężczyzny, jakim jest kaǑdy ksiądz* (ksiądz proboszcz, l. 39).

KsięǑza najwyżej ocenili rolę posłuszeństwa w rozwoju duchowości kapłańskiej, gdyż preferowało je aż 82,9% spośroǑd nich, w tym 62,6% rolę tę uznało za podstawowǑ. Na drugiej pozycji łącznie w obu skalach oceny rolę

ubóstwa w rozwoju duchowości kapłańskiej ulokowało 76,5% respondentów, w tym 52,9% nadało jej znaczenie podstawowe. Na trzecim miejscu dopiero postawili rolę celibatu i czystości seksualnej, które preferowało 63,7% spośród nich, w tym zaledwie 40,7% nadało mu rolę podstawową.

W ocenie studentów najważniejsza rola w rozwoju duchowości księdza przypada ubóstwu, stąd 67,2% ulokowało je na pierwszym miejscu, w tym 48,5% nadało mu rolę podstawową. Na drugim miejscu 61,3% ulokowało celibat i samotność księdza, w tym co trzeci przypisuje mu rolę podstawową. Najmniejszą rolę w rozwoju duchowości księdza parafialnego studenci przypisali posłuszeństwu jego biskupowi, gdyż doceniło je łącznie 58,3%, zaś jedynie 32,1% widzi ją jako podstawową.

Znacznie więcej studentów (18,2%) niż księży (28,5%) zakwestionowało rolę wszystkich trzech rad ewangelicznych w rozwoju duchowości kapłańskiej, lokując swoją ocenę ujemną w następującej kolejności: posłuszeństwo biskupowi – 31,5% wobec 11,8% (księży); celibat i samotność – 30,5% wobec 26,7% (księży); ubóstwo – 23,6% wobec 16,0% (księży). Zatem w ocenie jednej czwartej respondentów, w tym 28,5% studentów i 18,2% księży, wszystkie rady rady ewangeliczne nie odgrywają żadnej roli w duchowości kapłana parafialnego, w tym opinię tę podziela o 10 p.p. więcej studentów.

Na portalu kapłani.com.pl, w części artykuły odnajdziemy wypowiedź diakona Krystiana Krepela dotyczącą głównych aspektów duchowości kapłana diecezjalnego: [...] Według mnie, wśród wielu aspektów specyficznej duchowości kapłana diecezjalnego, warto zwrócić szczególną uwagę na trzy następujące: poczucie przynależności do wspólnoty parafialnej, „samotność” kapłańska oraz modlitwa. [...] Kolejnym, wspomnianym aspektem kształtującym duchowość księdza diecezjalnego, jest związana z celibatem kapłańska „samotność” oraz to, co się z nią robi i jak się przeżywa. [...] Niemniej jednak samotność kapłańska jest czymś, co rzeczywiście może dawać o sobie znać. Jeśli pozostawi się ją samą sobie i będzie się ją źle przeżywało, to stanie się rzeczywiście trudnym doświadczeniem. Dlatego uważam, że ten specyficzny aspekt duchowości księdza diecezjalnego również powinien być traktowany jako „dar i zadanie” do realizacji. [...] Samotność, z jednej strony, pomaga zachować właściwy dystans do spraw światowych, tworzy przestrzeń do oddalenia się, do medytacji i modlitwy; z drugiej zaś strony, umożliwia kapłanom diecezjalnym większą dyspozycyjność i zaangażowanie zarówno w sprawy parafii, jak też w problemy poszczególnych osób będących w potrzebie. Specyfika duchowości i posługi kapłana diecezjalnego w kwestii przeżywania samotności stawia przed nim jeszcze jedno wymagające zadanie. Tym zadaniem jest potrzeba i otwartość na relację z tymi, którzy będą umieli zrozumieć jej istotę. W tym celu bardzo podkreśla się umiejętność budowania więzi i prawdziwych przyjaźni z innymi braćmi w kapłaństwie, wśród których powinien on szukać zrozumienia (mężczyzna, l. 23). Nieco inaczej o samotności kapłańskiej pisze tam młoda internautka, Magdalena: Pewna osoba wspomniała, że w życiu kapłana mogą być dwie samotności – wesola i smutna. Wesola, gdy wiąże się z wierną

posługą, gdy zmęczony po wypełnieniu obowiązków kapłańskich, wraca do swojego mieszkania i zostaje sam. To czas jego modlitwy za swe owieczki, rozmyślenia o życiu parafii, rozmowy z Bogiem. Smutna, gdy musi spędzić kres swego życia z dala od własnych parafian. Gdy więc nadchodzi czas jego pogrzebu – nikt nie płacze nad jego grobem (kobieta, l. 26). Tacy księża i studenci, jako katolicy świeccy, znajdują się też wśród moich respondentów, którzy zaznaczali w swych wypowiedziach, że samotność i celibat osłabiają życie duchowe księdza, zmniejszają lub odbierają sens jego życia kapłańskiemu, zniechęcają go do owocnej pracy dla parafian, powodują często, że staje się on niewrażliwy na ich problemy i potrzeby życiowe i moralne czy też nie potrafi sprostać ich oczekiwaniom i żądaniom religijnym i świeckim.

Sfery generujące duchowość księdza diecezjalnego w ujęciu respondentów

Gisbert Greshake pisze o czterech punktach węzłowych lub zasadniczych ogniskach czy sferach duchowości kapłana diecezjalnego, związanych wprost z jego działalnością zawodową, które są następujące: „osobista posługa kapłańska wiernym, modlitwa osobista i brewiarzowa, wspólnota kapłańska; troska o powołania do kapłaństwa”²⁵. Max Thurian uważa, że sfery te generują duchowość kapłana diecezjalnego, sprzyjając jej systematycznemu rozwojowi, a także jego tożsamości kapłańskiej²⁶. Biorąc pod uwagę te sugestie, zapytałem moich respondentów księży, czy i w jakim stopniu każda z tych sfer oddziałuje realnie na ich duchowość kapłańską, wskazując zarazem na związek między obu sferami. Z kolei studentów poprosiłem o wskazanie związku duchowości kapłana parafialnego z podstawowymi sferami jego życia i działalności duszpasterskiej.

Duchowość kapłana diecezjalnego wyraża się w szczególności w tych czterech sferach jego działalności, ściśle związanych z jego tożsamością kapłańską. Związek duchowości z tymi sferami aktywności księdza dostrzega łącznie 72,6% respondentów, w tym więcej księży niż studentów (o 12 p.p.). Jednocześnie są i tacy księża (14,4%) i studenci (23%), którzy związek ten kwestionują. Ci respondenci właśnie wcześniej błędnie zdefiniowali duchowość kapłańską, nie potrafili wskazać jej cech i przejawów.

Duchowość kapłańska ma charakter religijny, wynika i opiera się na duchowości katolickiej, na wartościach religii katolickiej, wśród których modlitwa zajmuje główne miejsce. Ten jej religijny charakter potwierdzają badani księży i studenci, lokując modlitwę osobistą i brewiarzową na pierwszym miejscu wśród wskazanych sfer aktywności księdza parafialnego, gdyż

²⁵ G. Greshake, *Być kapłanem...*, cyt. wyd., ss. 188-190.

²⁶ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, tłum. J. Machniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996, ss. 27-28.

Tabela 3. Związek podstawowych sfer życia i aktywności księdza z jego duchowością

Sfery aktywności księdza a związek z jego duchowością	Księża badani		Studenci badani		Respondenci razem		
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	
Osobista posługa w parafii	całkowity	122	65,2	117	38,4	239	48,6
	częściowy	36	19,3	82	26,8	118	24,0
	żaden	20	10,7	78	25,6	98	19,9
	brak odp.	9	4,8	28	9,2	37	7,5
Modlitwa breviaryzowa i osobista	całkowity	127	67,9	170	55,7	297	60,4
	częściowy	40	21,4	65	21,3	105	21,3
	żaden	11	5,9	45	14,8	56	11,4
	brak odp.	9	4,8	25	8,2	34	6,9
Wspólnota kapłańska	całkowity	88	47,1	152	49,8	240	48,8
	częściowy	49	26,2	51	16,7	100	20,3
	żaden	40	21,4	70	23,0	110	22,4
	brak odp.	10	5,3	32	10,5	42	8,5
Troska o powołania kapłańskie w parafii	całkowity	79	42,2	109	35,7	188	38,2
	częściowy	56	30,0	84	27,6	140	28,5
	żaden	37	19,8	86	28,2	123	25,0
	brak odp.	15	8,0	26	8,5	41	8,3
Sfery aktywności łącznie	całkowity	104	55,6	137	44,9	241	49,0
	częściowy	45	24,1	71	23,3	116	23,6
	żaden	27	14,4	70	23,0	97	19,7
	brak odp.	11	5,9	27	8,8	38	7,7
Ogółem	187	100,0	305	100,0	492	100,0	

Źródło: badania własne.

ma ona bezpośredni wpływ na rozwój jego duchowości. Związek modlitwy z duchowością kapłana wskazuje łącznie 81,7% respondentów, w tym więcej księży niż studentów (o 12 p.p.). Większość respondentów w obu kategoriach związek ten postrzega jako całkowity i bezpośredni, dodając często, iż *Trudno sobie wyobrazić kapłana o głębokiej duchowości, który nie modliłby się stale, czy też unikał odmawiania brewiarza. Modlitwa własna księdza jest integralnym składnikiem jego zawodowego posługiwania wiernym, a zarazem zachętą i motywem dla jego modlitwy osobistej i publicznej w świątyni* (ksiądz wikary, l. 35). *Bez głębokiego życia wewnętrznego i duchowego wiara i pobożność księdza zastygają. Szybko przestaje on prosić Boga o łaskę trwałości swego powołania, a staje się egoistą wpatrzonym w siebie i w swoje problemy i sprawy. Taki ksiądz nie umie też nawiązać modlitewnych relacji z parafianami. Widziałam go przez kilka lat w naszej parafii* (studentka, l. 24).

Takie postawy wobec księży nietroszczących się o rozwój swej duchowości i pobożności widzimy też u internautów wypowiadających się w tej kwestii na stronie kapłani.com.pl. Internauta o imieniu Marcin napisał 4.01.2011: *Ludzie świeccy mają dziś problem ze znalezieniem kapłana, który byłby w stanie poświęcić swój prywatny czas dla nich. Najczęściej mówi się o kapłanach „urzędnikach”, którzy rzadko się modlą, albo zupełnie przestali się modlić, a tylko załatwiają interesy z wiernymi w kancelarii parafialnej. Sam znam takiego „niby-kapłana” (mężczyzna, l. 25). Z kolei młoda internautka Joasia napisała 2.02.2011 r. tak: Nie jest jednak łatwo widzieć modlitwę księdza poza mszą świętą. Właściwie tylko wtedy parafianie widują modlących się kapłanów, bo przecież znika coraz więcej nabożeństw z udziałem duchownego na rzecz osób świeckich. [...] Dlatego tak ważna jest obecność kapłana również poza liturgią, na przykład w czasie adoracji. Na pewno przykład jego modlitwy umocniłby wiernych, niejednokrotnie pozostawionych samym sobie* (kobieta, l. 23). Pozytywny przykład kapłana modlącego się w parafii opisuje młoda internautka Kinga (3.05.2011): *Na zawsze w mej pamięci pozostanie obraz kapłana, proboszcza parafii, w której kilka lat pracowałam. Starszy człowiek, który codziennie adorował Pana Jezusa w kaplicy adoracji w swoim kościele, który był obecny na wszystkich nabożeństwach, a przy tym był zaangażowany w życie parafii, miasta, czuwał nad kilkoma ważnymi dziełami na terenie parafii i nie mijał nikogo obojętnie. [...] A siłę do tego czerpał z modlitwy, której świadkiem mógł być każdy parafianin zaglądający do kościoła parafialnego w tzw. godzinie miłosierdzia”* (kobieta, l. 21).

Platformą duchowości kapłana diecezjalnego jest jego osobista posługa religijna, kultowa i sakramentalna, realizowana w parafii. Świadomość ścisłego związku własnej duchowości z tą posługą mają liczni księża objęci badaniami, a także świeccy katolicy – studenci, lokując ją na drugim miejscu wśród wskazanych sfer działalności parafialnej. Związek ten dostrzega łącznie 72,6% respondentów, w tym znacznie więcej księży niż studentów (o 19 p.p.): *Moje zaangażowanie religijne i sakramentalne, a także w problemy codzienne parafian, wzmacniają we mnie jako ich proboszczu potrzebę pogłębionej duchowości, troski o wzrastanie mojej osobistej pobożności i oddania dla spraw bożych. Moja duchowość*

i troska o los moich parafian, powierzonych mi przez biskupa, wzajemnie się zazębiają i uzupełniają, a wspólnie decydują o moim samopoczuciu kapłańskim – stwierdził proboszcz dużej parafii miejskiej z wieloletnim stażem pracy duszpasterskiej.

Jednocześnie widzimy, że co dziesiąty ksiądz biorący udział w badaniu uznał, iż jego osobiste posługiwanie wiernym w parafii nie ma nic wspólnego z duchowością, gdyż są to całkiem odrębne sfery życia, których nie należy ze sobą łączyć: *Duchowość jest dobra dla mnichów w zakonach, a nie dla kapłana w parafii. Mnie brakuje czasu na brewiarz czy na przeczytanie mądrej książki religijnej, a co dopiero na myślenie o duchowej stronie mojego posługiwania duszpasterskiego wiernym. Zresztą podobne podejście do tzw. duchowości kapłańskiej ma wielu innych moich kolegów w kapłaństwie, i raczej tym się nie przejmują* – stwierdził 40-letni proboszcz parafii wiejskiej. Brak potrzeby związku obu tych sfer widział też co czwarty student: *Duchowość księdza nie ma nic wspólnego z jego pracą w parafii, gdyż dotyczy ona jego osobistych spraw i problemów religijnych i moralnych. Natomiast zawodowe posługi są jego zaangażowaniem w życie parafian, z którego musi się profesjonalnie wywiązać* (student trybu zaocznego, l. 32).

Księża parafialni w Kościele rzymskokatolickim żyją w samotności wynikającej z obowiązku celibatu. Wielu z nich z trudem znosi tę samotność i odmienność własnego życia w celibacie. Pewnym wyjściem z trudnego impasu jest wspólnota kapłańska wspierająca ich duchowo, moralnie i religijnie w kłopotach codziennych, warunkująca istotnie kształtowanie się i rozwój ich duchowości. Świadomość tego związku ma aż 73,3% badanych księży i 66,5% studentów, przy czym większość respondentów w obu kategoriach związek ten postrzegają jako całkowity i bezpośredni: *Kapłańska wspólnota to swoista rodzina dla księży parafialnych, pomagająca im w rozwoju duchowym, do której mogą oni zwrócić się po pomoc i wsparcie w każdej chwili swego życia kapłańskiego i osobistego. W niej księża czują się bezpiecznie, wyzbywają się poczucia osamotnienia, zagubienia i wyrzucenia poza ramy społecznych odniesień, czują się zjednoczeni i potrzebni wiernym w parafii, wiedzą też, że mogą liczyć na zrozumienie i solidarność swoich współbraci w kapłaństwie. W takiej sytuacji często znajdowałem się osobiście* – napisał młody ksiądz z wiejskiej parafii.

Wśród księży respondentów są również tacy, którzy nie widzą potrzeby wspólnoty z innymi kapłanami parafialnymi, nie akceptują z różnych powodów i motywów organizowania się księży we wspólnotę, a chcą pozostać anonimowi lub indywidualnie rozwiązywać własne problemy życiowe i parafialne, albo nie ufają innym księżom i nie liczą na zrozumienie przez nich swoich dylematów. Niektórzy uzasadniają tę swoją postawę „szerokim plotkarstwem” w szeregach duchowieństwa diecezjalnego. Duchowości kapłańskiej nie łączą ze wspólnotą księży w parafii, dekanacie czy diecezji, więc rozwoju własnej duchowości nie uzależniają od tej wspólnoty. O takim księdzu pisze młody internauta Marek (26.01.2011) tak: *Ostatnio miałem dyskusję na temat potrzeby braterstwa między kapłanami. Ksiądz, z którym rozmawia-*

tem, takiej potrzeby nie widział. Twierdził, że jeżeli chciałby wspólnoty, poszedłby do zakonu, a nie zostałby księdzem diecezjalnym. Takich księży „samotników” jest wielu na parafiach miejskich i wiejskich, którzy nie potrafią żyć z sobą w zgodzie i harmonii na plebaniach, tworzyć wspólnotę, wspierać się wzajemnie w trudnych chwilach życia kapłańskiego [...]. Wiele księży mówiło wprost, że w seminarium duchownym nie przygotowuje się kleryków do życia we wspólnocie, nie wskazuje się im zasad umożliwiających takie życie, ani też nie uczy się ich solidarności, empatii i braterstwa (mężczyzna, l. 23). Inny internauta, ks. Bruno, wręcz apeluje w swej wypowiedzi o konieczność braterstwa w środowisku kapłańskim, pisząc, że *Braterstwo w kapłaństwie winno być nie tylko zalecane, ale powinno być czymś oczywistym i koniecznym w życiu i posłudze księdza. [...] Każdy kapłan w sposób szczególny powinien żyć w komunii i w braterstwie z innymi kapłanami. [...] Każdy ksiądz jest włączony w konkretne prezbiterium, w którym powinien funkcjonować w relacji do innych. [...] Ksiądz żyjący w rzeczywistości parafialnej, nie powinien uciekać od życia w braterstwie z księżmi, z którymi żyje pod jednym dachem. [...] O braterstwo trzeba walczyć, zbyt szybko z niego nie rezygnować i nie zniechęcać się, lecz podtrzymywać je i wychodzić z inicjatywami spotkań, żeby żyć razem, żeby się spotykać, by razem porozmawiać i pomodlić się. Takie braterstwo wspomaga rozwój duchowości księdza parafialnego. Idealnie pojęte braterstwo między księżmi parafialnymi może wesprzeć ich realnie na etapie kryzysu powołania kapłańskiego i pomóc w oddaleniu myśli czy decyzji o odejściu ze stanu duchownego. Przecież nawet najlepsi świeccy przyjaciele nie rozumieją w pełni specyfiki duchowości kapłana czy jego rozterek życiowych, które wynikają z konieczności życia w celibacie*²⁷.

Troska o nowe powołania kapłańskie jest obowiązkiem każdego księdza parafialnego i z tego powodu jest ona postrzegana jako źródło duchowości kapłańskiej. Czy tę troskę akceptują i realizują wszyscy księża we własnym zakresie możliwości? Czy tę troskę łączą sami z własną duchowością kapłańską? Badania naukowe nie dają zbyt optymistycznej odpowiedzi na to pytanie – znaczny odsetek księży nie wywiązuje się z tego obowiązku, a inni nie widzą związku troski o powołania ze swoją duchowością. Stąd w licznych parafiach od dłuższego czasu nie ma żadnego powołania kapłańskiego²⁸.

²⁷ Ks. Józef Augustyn pisze, że „kryzysy kapłańskie krążą wokół doświadczenia braku poczucia sensu życia, które mają swoje źródło w kryzysie wiary, życia duchowego, modlitwy. Nie eksponowałbym w kryzysach kapłańskich niemoralnych zachowań. Te są bowiem konsekwencją, a nie przyczyną. Najpierw jest pustka, bezsens, lekceważenie Boga, a potem przychodzi gniew, zazdrość, zmysłowość, chciwość, żądza władzy”. Zob. „Niedziela” z 14.06.2009 r.

²⁸ Zob. J. Baniak, *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900-1994. Studium socjograficzne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997; tenże, *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900-2010. Studium socjologiczne*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012; K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2002; A. Postawa, *Powołania*

Tymczasem wśród czterech sfer aktywności księdza w parafii związanych z jego duchowością moi respondenci ulokowali troskę o nowe powołania kapłańskie na ostatnim miejscu w skali oceny. Łącznie troskę tę, jako obowiązek duchowy, dostrzega 72,2% księży (42,2% jako całkowity) i 63,3% studentów (35,7% jako całkowity). Wielu respondentów, zwłaszcza księży, uważa, iż *Troska o nowe powołania kapłańskie należy do moralnego i religijnego obowiązku każdego kapłana parafialnego, szczególnie proboszcza parafii i nauczyciela religii. Każdy ksiądz i katecheta powinien w swoim sumieniu odczuwać ten obowiązek i pomagać religijnym mężczyznom odnajdować w sobie powołanie kapłańskie i zachęcać ich do podejmowania studiów w seminariach duchownych. Troska o powołania ma wynikać z głębokiego życia duchowego księdza (proboszcz parafii miejskiej, l. 52).*

Z badań dowiadujemy się też, że co piąty ksiądz i co czwarty student nie dostrzegają związku między troską o nowe powołania kapłańskie z duchowością kapłańską, ponieważ *Troska o powołania kapłańskie, w mojej ocenie, jest problemem i sprawą instytucji i władz kościelnych. Natomiast duchowość jest osobistą potrzebą i problemem każdego księdza. Kwestii tych nie należy z sobą łączyć (studentka, l. 22).*

d) Miejsce duchowości w aktualnym modelu kapłana diecezjalnego w ocenie respondentów

Jeśli przyjmiemy, że model kapłana diecezjalnego konstytuują takie cechy religijne, jak: powołanie kapłańskie, głęboka wiara, osobista pobożność wyrażana w modlitwie indywidualnej i w kulcie religijnym, życie moralne według zasad ewangelicznych i norm etycznych Kościoła, troska o parafię i o religijność i moralność parafian, nauczanie religijne dzieci i młodzieży, troska o powołania kapłańskie, posłuszeństwo władzy kościelnej, ubóstwo i celibat, a także takie cechy i działania świeckie, jak: przystępność, uczynność, sprawiedliwość, empatia, szacunek dla ludzi, kultura osobista, ciągły rozwój intelektualny, zaangażowanie społeczne, solidarność i braterstwo w środowisku kapłańskim, to można stwierdzić, że są to też cechy i składniki duchowości kapłańskiej, której istota wypływa z religijnej duchowości katolickiej. Zatem tak pojęta duchowość stanowi podstawowy składnik modelu kapłana diecezjalnego, według którego wskazań aktualnie dokonuje się formacja kapłańska alumnów w seminariach duchownych²⁹. Czy tę prawdę akceptują księża i studenci uczestniczący w badaniu?

kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.

²⁹ Zob. J. Baniak, *Model kapłana w interpretacji katolików świeckich*, w: tenże, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich. Studium socjologiczne*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, ss. 222-223; J. Baniak, *Miejsce i rola cech i zachowań pozytywnych w postulowanym modelu kapłana – duszpasterza*, w: tenże, *Ksiądz w oczach młodzieży. Studium socjologiczne*, W drodze, Poznań 1993, ss. 138-139.

Tabela 4. Miejsce duchowości w modelu kapłana diecezjalnego w ocenie księży i studentów

Miejsce duchowości w modelu kapłana	Księża badani		Studenci badani		Respondenci razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Zasadnicze	108	57,7	134	43,9	242	49,2
Drugorzędne	40	21,4	84	27,6	124	25,2
Żadne	28	15,0	59	19,3	87	17,7
Brak wskazania	11	5,9	28	9,2	39	7,9
Ogółem	187	100,0	305	100,0	492	100,0

Źródło: badania własne.

Z badań wynika, że respondenci wysoko ocenili miejsce duchowości w aktualnym modelu kapłana diecezjalnego, postrzegając je jako zasadnicze albo jako drugorzędne. Łącznie to wysokie miejsce dla duchowości w modelu kapłana dostrzega 74,4% respondentów, w tym więcej księży niż studentów (o 8 p.p.): *Model aktualny księdza diecezjalnego jest tak skonstruowany, że nie może zabraknąć w nim miejsca dla duchowości kapłańskiej. O tym mówi też Sobór Watykański II, a szczególny akcent na tę duchowość kładł papież Jan Paweł II, kiedy nauczał o życiu i posłudze kapłanów w Kościele. Inne rozwiązania ja sobie nie wyobrażam* (proboszcz parafii miejskiej, l. 52). Jednocześnie widzimy, że 28 księży i 59 studentów nie przewiduje miejsca dla duchowości w modelu kapłana diecezjalnego, różnie uzasadniając własną postawę: *Duchowość to osobisty rozwój wewnętrzny księdza lub dążenie do doskonałości. Model kapłana to wytyczne Kościoła dotyczące roli i zadań księdza w parafii. Jaki jest więc związek między tymi dziedzinami – według mnie żaden* (ksiądz wikariusz z wiejskiej parafii, l. 34).

Zamiast zakończenia

W podsumowaniu analiz tu dokonanych można stwierdzić, że duchowość stanowi ważny i integralny element zarówno formacji seminaryjnej alumnów, jak i składnik aktualnego modelu kapłana diecezjalnego. Istotną rolę i ważne miejsce duchowości w obu sytuacjach dostrzega dominująca większość księży i studentów, którzy uczestniczyli w tych badaniach. Studenci stwierdzali z naciskiem, że duchowość właśnie decyduje z reguły o poziomie tożsamości, zaangażowaniu zawodowym, życiu wewnętrznym, osobistej pobożności, wierze i etosie księdza w parafii zatrudnienia. Podobny pogląd w tej kwestii wyrażają też internauci – duchowni i świeccy, widząc ważną rolę duchowości w każdej sferze życia księdza diecezjalnego. Ksiądz niedbający o stan własnej duchowości, stwierdzali respondenci, szybko „jałowiej” wewnętrznie,

zawodowo wypala się i w efekcie przeżywa kryzys swojego powołania i kapłaństwa. W ocenie studentów, duchowość kapłańska ma profil religijny, jest jednakże ściśle powiązana z duchowością katolicką. Z tego powodu stanowi ona podstawowe kryterium przydatności i funkcjonowania księdza w strukturach kościelnych. Studenci i świeccy internauci często sami dawali przykłady księży parafialnych zagubionych, zniechęconych i przeżywających kryzysy swego powołania jako skutek zaniechania troski o stały rozwój własnej duchowości, ściśle związanej z istotą kapłaństwa hierarchicznego i z celem swojej posługi kapłańskiej w parafii.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że wyobrażenia i oceny obu kategorii respondentów – duchownych i świeckich, dotyczące miejsca i roli duchowości w modelu kapłana diecezjalnego, różnią się do pewnego stopnia. Niektóre cechy duchowości kapłańskiej mocniej preferują księża, jak choćby modlitwę osobistą i posługę duszpasterską wśród parafian, zaś inne jej cechy doceniają wyżej studenci i świeccy internauci, jak choćby ważną rolę wierności powołaniu kapłańskiemu, posłuszeństwa władzy kościelnej i bezżenności księdza. Zależność między przynależnością respondentów do stanu duchownego i świeckiego a ich oceną miejsca i roli duchowości w modelu księdza diecezjalnego można uznać jako lokującą się na średnim poziomie, co wyraża statystycznie miernik Kendalla Q wynoszący 0,563. Różnicę taką przewidywałem w hipotezie empirycznej, która tym samym uzyskała swoje potwierdzenie.

Ks. Stanisław Urbański uważa, że do najbardziej nabrzmiałych współczesnych problemów w Kościele rzymskokatolickim należy ustalenie precyzyjnego modelu duchowości kapłańskiej. W efekcie zaznacza, że „Dopiero na przełomie XIX i XX wieku zaczęto poszukiwać specyfiki życia duchowego prezbiterów, istoty ich powołania, jego zasadniczych elementów oraz sposobów rozwoju świętości. Na początku tego wieku problemy te rozważał ksiądz Aleksander Żychliński z Poznania. Całe swoje życie wewnętrzne kierował ku doskonałości kapłańskiej [...], co miało oddźwięk w jego pracy formacyjnej młodego pokolenia kapłanów. Formacji młodych kapłanów dokonywał przez wykłady, prelekcje, konferencje, rozmowy towarzyskie. Tym problemom poświęcił też wiele swoich prac naukowych, w tym specjalną monografię pt. *Sacerdos* (Poznań 1932)”³⁰. Model duchowości kapłańskiej skonstruowany przez ks. Żychlińskiego jest dość złożony, oparty na wytycznych teologii. Autor wskazuje w nim na dwie główne podstawy teologiczne duchowości kapłańskiej: „1) upodobnienie się kapłana do Chrystusa, które jest przede wszystkim skutkiem sakramentu kapłaństwa (>u podstaw

³⁰ S. Urbański, *Model duchowości kapłańskiej w pismach ks. Aleksandra Żychlińskiego i aktualność tego modelu w dobie dzisiejszej*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, s. 133.

i w centrum życia duchowego kapłana musi pozostać więź z Chrystusem, rodząca całkowite upodobnienie się do Niego i dyktująca rodzaj oraz styl jego życia [...]»³¹; 2) udział w godności kapłańskiej Chrystusa (»Chrystus chciał kontynuować na ziemi swoje kapłaństwo i swoją ofiarę. Dlatego ustanowił, wybrał sobie i wybiera ludzi, którzy stają się uczestnikami Jego kapłaństwa i Jego posługi, by kontynuować dzieło odkupienia«³². W treści swego modelu ksiądz Żychliński wskazuje na następujące elementy duchowości kapłańskiej: a) eucharystyczny wymiar (kapłani powinni całe swoje życie, istnienie, czyli całą swoją duchowość, nastawić na eucharystię, gdyż ona jest centralnym punktem życia ludzkiego, [...] z niej wypływa radość duchowa, będąca szczególnym przywilejem stanu kapłańskiego)³³; b) modlitewny wymiar (w życiu kapłana istotna jest modlitwa brewiarzowa i modlitwa prywatna)³⁴; c) eklezjalny wymiar; d) maryjny wymiar (Maryja jest dla kapłanów wzorem w pracy apostolskiej, nazywa się ją »arcy wzorem« duszpasterstwa)³⁵; e) apostolski wymiar (apostolstwo jest najwyższą formą miłości Boga i bliźniego oraz najważniejszym zadaniem kapłana, które wypełnia w posłudze sakralnej ofiary, słowa, posługiwanie pasterskie, a w ten sposób żyje dla wiernych)³⁶.

Nie ulega wątpliwości, iż model duchowości kapłańskiej sformułowany przez księdza Aleksandra Żychlińskiego jest ciągle aktualny. Ks. Stanisław Urbański, oceniając jego poglądy związane z tym modelem duchowości, stwierdza jasno, że „są one nadal aktualne. Co więcej, są o tyle bardziej aktualne i wartościowe, iż przyjęte przez samego Autora, wypływają z głębi jego ducha opartego na silnym fundamencie wiary i zjednoczonego w pełni z Jezusem Chrystusem, dla którego poświęcił się jako kapłan i wychowawca wielu pokoleń kapłańskich”³⁷. W globalnej ocenie ks. Urbański zaznacza, że „Oryginalność nauki księdza Żychlińskiego polega na tym, że podając znane założenia doktrynalne z zakresu duchowości kapłańskiej, ujął je w aspekcie potrzeb i ducha czasu”³⁸. Cechy i składniki duchowości kapłańskiej ujęte w tym modelu znajdują także swoje odzwierciedlenie w koncepcji tej duchowości, którą uwzględniłem w moich badaniach, pytając o jej aktualność księży parafialnych i studentów oraz internautów jako katolików świeckich. Aktualność tę potwierdzili w dominującej większości swych zbiorowości.

³¹ A. Żychliński, *Sacerdos*, w: *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Pallottinum, Poznań 1959, s. 505.

³² Tamże, s. 512-513.

³³ Tamże, s. 521.

³⁴ Tamże, s. 529.

³⁵ Zob. B. Pylak, *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej*, w: S. Urbański, *Kapłan pośród ludu...*, cyt. wyd., ss. 23-33.

³⁶ A. Żychliński, *Sacerdos*, cyt. wyd., s. 554.

³⁷ S. Urbański, *Kapłan pośród ludu...*, cyt. wyd., s. 146.

³⁸ Tamże, s. 147.

Józef Baniak – THE PLACE AND ROLE OF SPIRITUALITY IN THE MODEL OF THE CATHOLIC PARISH PRIEST ACCORDING TO IDEAS AND APPRAISALS MADE BY STUDENTS AND PRIESTS: FROM ASSUMPTIONS TO REALIZATION

The article presents the place and role of spirituality in the model of the Catholic parish priest according to students and priests. The theoretical and methodological part of the article elucidates the nature, specificity, sources and realization of human spirituality, with special reference to the spirituality of the parish priest. The question is posed whether the spirituality of the diocesan priest differs from the spirituality of the monastic priest, and where the difference lies. As for methodology, I present the object, problem and method of my own research on this issue, as well as respondents who participated in research, i.e. students and parish priests. The empirical part of the article analysis the ideas and appraisals of both groups of respondents concerning the place and role of spirituality in the model of the parish priest and in the formation of clerical students. The research shows that the majority of priest and students participating in these activities claim that the personality and model of the parish priest play a considerable role in spirituality. However, only one third of respondents have a different attitude to this issue. Yet other respondents could neither correctly define spirituality and the spirituality of the diocesan priest, nor enumerate its basic characteristics and conditions of its realization in the life practice of the parish priest. The statements made by students and priests precisely shows their mindset, attitudes and appraisals concerning priestly spirituality which is visible in and realized through parish relations.

Keywords: spirituality, Catholic priest, students

EDWARD JELIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

e-mail: edward.jelinski@amu.edu.pl

Patriotyzm jako wartość chrześcijańska. Kilka refleksji teoretyczno-praktycznych

Problem patriotyzmu jest przedmiotem zainteresowania wielu ludzi, albo inaczej – sam termin znajduje się często w obiegu dnia codziennego (w szeroko pojętej praktyce społecznej). Jednak z wyjaśnieniem znaczenia tego terminu pozostawały i pozostają kłopoty. Nie stawiam sobie takiego ambitnego zadania, ażeby ten problem rozwikłać do końca w swoim niewielkim objętościowo tekście. Nie wiem, czy jest to w ogóle możliwe, ale też i konieczne.

Bliskie mi jest stanowisko, że kiedy rozważamy kwestię patriotyzmu, należy uwzględnić kilka kwestii szczegółowych. Po pierwsze, patriotyzm w dzisiejszych czasach jest kojarzony przede wszystkim ze szczególnymi relacjami z własnym narodem. Jednak gdy uwzględniamy dzieje patriotyzmu, to daje się tu zauważyć różnorodność jego form. I tak dla przykładu, w czasach antycznych patriotyzm był kojarzony z przywiązaniem do miejsca urodzenia, w którym zazwyczaj człowiek przebywał przez większość czasu swego bytowania. Było to też miejsce, w którym żyli przodkowie konkretnej jednostki i tam spoczywały ich prochy. W starożytnej Grecji patriotyzm był identyfikowany poprzez *polis*, pojmowane jako wspólnota ludzi i struktura organizacyjna życia wspólnotowego (zbiorowego). W epoce rzymskiej – okresu republiki patriotyzm był łączony z przywiązaniem do wolności osobistych i politycznych. Był kojarzony przede wszystkim z afirmacją państwa pozostającego gwarantem wolności. W wiekach średnich istota patriotyzmu sprowadzała się do lojalności wobec suwerena i terytorium, nad którym sprawował on władzę. Inaczej mówiąc, patriotyzm oznaczał wierność oraz wypełnianie określonych obowiązków wobec monarchy (króla, księcia). W przypadku miast włoskich w XIV i XV wieku patriotyzm ich mieszkańców sprowadzał

się do lojalności ich wobec swego miasta. Wskutek rozwoju absolutyzmu europejskiego w XVII i XVIII wieku nastąpił renesans patriotyzmu w jego rzymskim ujęciu, czyli był postrzegany przez pryzmat ideału wolności. Zatem był on łączony z walką o wolność ludu, równością ludzi wobec prawa, reformą państwa, postępem społecznym. Dopiero przez ostatnie 200 lat – po rewolucji francuskiej (kiedy zaczęły powstawać nowoczesne państwa narodowe), patriotyzm przybrał tę formę, o której mówiłem na początku – specjalnej więzi z własnym narodem.

Ta różnorodność form patriotyzmu nie ułatwia określenia znaczeniowego (merytorycznego). Stąd – po drugie – różne próby określenia jego podstaw (istoty). Dla jednych, patriotyzm to przynależność do wspólnoty, z którą ktoś się identyfikuje i działa na jej rzecz¹. Dla innych, patriotyzm będzie pozostawał emocjonalnym związkiem z najbliższą okolicą, będzie to rodzaj miłości kogoś do ziemi ojczystej. Jeszcze dla innych patriotyzm będzie sprowadzał się do lojalności wobec narodu tych, którzy uważają się za jego reprezentantów. Wreszcie można spotkać się z taką wykładnią patriotyzmu, w której podkreśla się znaczenie odpowiedzialności za ojczyznę, ażeby ta stała się wyrazicielką wartości, była utożsamiana ze środowiskiem, które na nich jest oparte i umożliwia dalsze ich kultywowanie. Autor tej ostatniej wykładni patriotyzmu – Władysław Stróżewski, w innej swojej pracy dodawał, że jego miarą jest ofiara. Dowodził: „istotę patriotyzmu stanowią nie słowa, nie deklaracje, lecz właśnie gotowość poniesienia ofiary: z własnego czasu, własnych aspiracji, majątku, zdrowia, a w skrajnych przypadkach – życia”².

Można doszukać się w tych zaprezentowanych stanowiskach pewnych wspólnych elementów: 1) u źródeł patriotyzmu (jako pewnej postawy i zachowania) występuje człowiek/jednostka; 2) drugą częścią składową jest społeczność (lokalna, narodowa, państwowa) wraz ze swoimi wartościami, takimi jak kultura, terytorium, instytucje, które pozostają celem działania człowieka. Te stosunki między jednostką a społecznością (będące rodzajem więzi między nimi) znajdują odzwierciedlenie chociażby w emocjach, poświęceniu, lojalności, odpowiedzialności.

Akceptując taką charakterystykę patriotyzmu, można dojść do przekonania, że patriotyzm w swych podstawach jest afirmacją (pochwałą) wartości. Więcej, że człowiek jest istotą aksjologiczną (osobą), odznaczającą się

¹ J. Plamenatz, *Two Types of Nationalism*, w: E. Kamenka (ed.), *Nationalism*, Australian National University Press, Canberra 1970, ss. 22-37; C.J.H. Hayes, *Essays on nationalism*, Macmillan, New York 1926; A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cniotą?*, „Res Publica” 4/1990, ss. 144-155; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982. Zob. P. Burgoński, *Patriotyzm w Unii Europejskiej*, Warszawa 2008, ss. 27-28.

² W. Stróżewski, *Myśli o patriotyzmie*, w: J. Sadowski (red.), *Oblicza patriotyzmu*, WAM, Kraków 2009, s. 124.

zdolnością do wydawania sądów wartościujących oraz wrażliwością na tzw. cenność bytu/rzeczy.

Zatem – po trzecie – wchodzimy w świat wartości. Panuje takie przekonanie, że jeżeli chcemy dokonać charakterystyki podstaw patriotyzmu i czynimy to z perspektywy aksjologicznej, to jesteśmy zobowiązani przestrzegać dwóch reguł: 1) nasze rozważania o wartości powinno opierać się na obiektywizmie aksjologicznym, głoszącym, że wartości istnieją niezależnie od przeżyć człowieka. To odwołanie się do obiektywistycznego wymiaru wartości jest niezbędne (konieczne), gdy chcemy rozprawiać o patriotyzmie z punktu widzenia powinności, jaka dotyczy każdego człowieka (patriotyzm ma być interpretowany tak jak dawniej – zgodnie z dotychczasową tradycją). Trzeba przy tej okazji nadmienić, że w charakterystyce wartości wcale nie musimy zmierzać do absolutyzmu, tzn. traktowania wartości jako istniejącej autonomicznie, czyli w całkowitej niezależności od człowieka. Wręcz odwrotnie – i to jest ta swoista trudność interpretacyjna – wartość jest związana z bytem ludzkim (to jest reguła 2, którą musimy uwzględnić): jest cenna dla kogoś. Ten stosunek zależności między światem wartości a bytem ludzkim nie musi oznaczać subiektywizmu aksjologicznego (wartość istnieje z uwagi na przeżycia człowieka), stanowiącego podporę relatywizmu moralnego. Potrzebne są tu jednak dodatkowe założenia: nie mówimy o konkretnym, jednostkowym człowieku (historycznym człowieku), ale mamy na względzie istotę ludzką wyróżniającą się swoją niezmienną, stałą naturą. Człowiek jako byt otwarty na to, co znajduje się na zewnątrz (rzeczywistość), pozostaje świadkiem (można powiedzieć – jest centrum) powiązań międzyludzkich, osobisto-rzeczowych itd. Niezbysowną część tych powiązań stanowi ocena, jaką człowiek formułuje o owych powiązaniach. Zawdzięcza ją swojej zdolności sądzenia. Dany przedmiot (obiekt, zjawisko) zostaje uznany za wartościowy (ma wartość) tylko w momencie, gdy pozostaje w zgodzie nie z indywidualnymi preferencjami konkretnej jednostki – człowieka, lecz odpowiada człowiekowi jako takiemu, tzn. ocena aksjologiczna (kwalifikacja) jest konsekwencją natury całościowej człowieka. Jeżeli o owej naturze człowieka decyduje osoba (inaczej mówiąc, człowiek ze swej natury jest osobą), jak przekonują niektórzy, to i ona jest zasadniczym kryterium wartościowania. Czyli na kształt danego sądu wartościującego decydujący wpływ ma osoba ludzka ze swoimi potrzebami i motywacjami. Ale musimy mieć na względzie naturę człowieka w jej formie doskonałej.

Obiektywistyczny status wartości to nie tylko konsekwencja związku kwalifikacji aksjologicznych ze stałą (niezmienną) naturą ludzką, ale także rezultat samej natury przedmiotu (obiektu, zjawiska) pozostającego w orbicie wartościowania. Chodzi o to, że wartość danego zjawiska czy rzeczy (obiektu) nie wynika z emocji, uczuć samego człowieka (na zasadzie, że coś wybiera-

my i chcemy), ale że jest istotne i wzbudza nasze zainteresowanie. Inaczej, wskazanie na wartość danej rzeczy czy zjawiska przez człowieka (uznanie ich za cenne) nie decyduje o jego wartości, ale zakłada ją. Człowiek poprzez swoje preferencje nie czyni wartości, ale je odnajduje. Można powiedzieć, że to, co pozostaje dla nas cenne, odznacza się jedynie wartością potencjalną.

W moim przekonaniu, ażeby sensownie mówić o wartościach, musimy pamiętać o samym procesie naszych wartościowań, o ocenianiu czegoś, co dla nas pozostaje w jakiś sposób cenne. Natomiast to, co cenimy, pozostaje w stosunku zależności od pewnego rodzaju powiązań – relacji, w jakich jesteśmy lub zajmujemy wobec rzeczywistości zewnętrznej. Najczęściej to, co pozostaje przedmiotem wartościowania, staramy się uchwycić w pojęciu (prezentacji pojęciowej lub wyobrażeniu). Ta pojęciowa prezentacja, wszystko, co się na nią składa, to są wartości, przedmioty cenne, którymi się zachwycamy. Właśnie wartości pełnią rolę motywującą wobec ludzkich poczynąń (działań) i zachowań. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy zyskują akceptację społeczną i znajdują miejsce w zbiorowej świadomości aksjologicznej oraz moralnej.

Spotykamy się z różnymi podziałami wartości. Dla przykładu, Max Scheler w swojej koncepcji hierarchii wartości wymieniał: a) wartości zmysłowe, sprowadzone do przyjemności, bólu i użyteczności; b) wartości witalne: szlachetność i podłość, wielkość (siła) i słabość, dobre i złe cechy; c) wartości duchowe: piękno i brzydota, prawość i bezprawie; d) wartości religijne, wśród których główną rolę odgrywały uczucia świętości i antyświętości, szczęścia i nieszczęścia³. Roman Ingarden wyróżniał z kolei: a) wartości witalne (użytecznościowe, przyjemnościowe), b) wartości kulturowe (poznawcze i estetyczne, socjalne), c) wartości moralne⁴. Dokonując takiego podziału, Ingarden zwracał uwagę na rozróżnienie wartości i warunków, w których mogą one zaistnieć, a także postaw, przeżyć i działań odbiorców owych wartości. Niezależnie od tych autorskich podziałów wartości, nie wszyscy przyjmują hierarchiczność wartości.

Spotykamy się też – po czwarte – z dość specyficznymi wartościami chrześcijańskimi. Pojęciem tym posługują się przedstawiciele życia publicznego, w tym też Kościoła (zwłaszcza w dzisiejszych czasach). Jak większość wartości mają one charakter normatywno-postulatywny. Wśród właściwości specyficznych wartości chrześcijańskich na plan pierwszy wysuwa się kwestia ich złożonej struktury. Konstytuują je dwa zasadnicze czynniki: 1) boski (nadprzyrodzony, transcendentny, ponadhistoryczny), który chrześcijaństwo (jako religię) podnosi do poziomu środowiska Bożego i przekaznika wartości

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Teil I, 1913, ss. 120-125, cyt. za: V.J. Bourke, *Historia etyki*, Wyd. Kruposki i S-ka, Łódź 1994, ss. 242-243.

⁴ R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wyd. Literackie, Kraków 1966, s. 78 nn. Por. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości. Wybrane zagadnienia aksjologii – kontynuacja pytań, Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, wyd. specjalne, Warszawa 1972, ss. 397-420; B. Ogrodnik, *Ingarden*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 124 nn.

nadprzyrodzonych, ujawnionych i zaprezentowanych przez Jezusa Chrystusa, pozostającego wartością absolutną, w której skumulowały się w stopniu doskonałym wszelkie inne wartości, jak prawda, dobro, piękno, miłość; 2) czynnik ludzki (naturalny, immanentny, historyczny). Za nim kryją się konkretne jednostki, jak i społeczność wierzących (Kościół jako wspólnota), które pozostają w kontakcie z wartościami nadprzyrodzonymi, a to z uwagi na współpracę z Bogiem (swoją wiarę). Uwzględniając dzieje chrześcijaństwa tylko przez pryzmat realizacji wartości nadprzyrodzonych w życiu jego wyznawców, sytuacja w tej religii, której jednym z mierników jest stosunek do owych wartości, jest bardzo zróżnicowana. Są wyznawcy chrześcijaństwa, których życie stanowi swoiste zaprzeczenie tych wartości. Czy można ten stan rzeczy skwitować twierdzeniem, że „niekiedy rzeczywiście słabości ludzi Kościoła i jego instytucji w poszczególnych działaniach nie prezentowały w pełni wartości wyznawanej wiary i dbały o interesy partykularne, co i dziś ma miejsce”⁵. Wydaje mi się to zbyt mało inspirujące i ogólnikowe. Daleki jednak jestem od oceny generalnej religii chrześcijańskiej dokonywanej z perspektywy wad i grzechów wyznawców tej religii. Trzeba też pamiętać o znaczeniu wartości chrześcijańskich w procesie przemian społecznych, w kształtowaniu zmian obyczajowo-kulturowych człowieka, zwłaszcza w dłuższej perspektywie czasowej (nie jednego pokolenia).

Wartości chrześcijańskie to przede wszystkim wartości religijno-moralne. Przynależą one do jednostki oraz do wspólnoty, jaką jest Kościół. Kształtują one twórczo zarówno jednostkę (osobę), jak i wspólnotę. Przyczyniają się do rozwoju kultury duchowej i materialnej. O jednym trzeba pamiętać, że do ich dostrzeżenia jest niezbędna wiara. Pozostaje pytanie: co zrobić z przekonaniami tych, którzy nie akceptują całego tego przekazu fideistycznego i mówią o wartościach w wymiarze ogólnoludzkim, uniwersalnym? Po prostu, trzeba zaakceptować ich poglądy, uznać autonomię wartości świeckich w duchu nauczania Vaticanum II (zwłaszcza *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*). Właśnie w tym jednym z najważniejszych tekstów soborowych czytamy: „człowiek, oddając się różnym dziedzinom nauki: filozofii, historii, matematyce i naukom przyrodniczym, a także zajmując się sztukami pięknymi, najbardziej może się przyczynić do tego, aby rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym kategoriom prawdy, dobra i piękna oraz ku ocenie tego, co stanowi wartość uniwersalną i w ten sposób jaśniej była oświecana przedziwną Mądrością, która była z Bogiem od wieków, wszystko razem z Nim współtworząc, igrając na okręgu ziemi, znajdując radość w przebywaniu z synami ludzkimi”⁶. Relacje między wartościami ogólnoludzkimi

⁵ Ks. M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie?*, ks. M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 520.

⁶ *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 572. Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wyd. Jedność, Kielce 2005, ss. 55-56.

a wartościami chrześcijańskimi mogą sprowadzać się do wzajemnego uzupełniania się i dopełniania (poza kwestią zbawienia, pochodzącą z Objawienia, ale z pewnością w sprawach dotyczących sensu i celu życia człowieka, jego dziejów, jego kultury).

Akceptując takie założenia szczegółowe, można dojść do przekonania, że w kwestii patriotyzmu – rozstrzyganego w perspektywie aksjologicznej – da się o nim rozprawiać jako o wartości chrześcijańskiej, pod jednym jednak warunkiem: akceptacji (swoistej afirmacji) czynnika transcendentnego (boskiego), mając na uwadze tryb nakazowo-postulatywny (powinnościowy). Niezależnie od tego stanowiska, można rozprawiać o patriotyzmie jako wartości uniwersalnej (ogólnoludzkiej), uwzględniającej całą specyfikę interpretacyjną i złożoność tego pojęcia z uwarunkowaniami historyczno-kulturowymi łącznie. Rzecz w tym, żeby praktyka społeczno-polityczna (instytucje typu państwo, Kościół instytucjonalny) nadażała (czy może – uwzględniała) za rozwiązaniami teoretyczno-filozoficzno-teologicznymi. Jakże często mamy do czynienia z rozwiązaniami społeczno-politycznymi, religijnymi, których autorzy – podając się za jedynych „autentycznych” interpretatorów w kwestii patriotyzmu – usurpują sobie prawo do wyłącznego wypowiedzania się w tej sprawie, odmawiając takiego prawa innym – myślącym inaczej. W polskiej rzeczywistości ostatnich kilku miesięcy – przynajmniej ze strony Kościoła katolickiego w Polsce – otrzymaliśmy dokument Konferencji Episkopatu Polski (przygotowany przez Radę ds. Społecznych KEP) zatytułowany *Chrześcijański kształt patriotyzmu* (obrazy KEP odbyły się w marcu 2017 r.), który wskazuje na odchodzenie przynajmniej części hierarchów Kościoła katolickiego w Polsce od natrętnego dydaktyzmu. Trzeba przyznać, że do tej pory nie było zbyt wiele dokumentów kościelnych nawiązujących wprost do problematyki patriotyzmu. Mowa w tym dokumencie jest o patriotyzmie chrześcijańskim jako otwartym, o renesansie patriotyzmu polskiego, stawianego w opozycji do nacjonalizmu. Biskupi polscy piszą wprost o „uniwersalnym wymiarze patriotyzmu”, tłumacząc, że jest on „głęboko wpisany w uniwersalny nakaz miłości bliźniego. Międzypokoleniowa solidarność, odpowiedzialność za los najsłabszych, codzienna obywatelska uczciwość, gotowość służby i poświęcenia na rzecz dobra wspólnego, które ściśle łączą się z patriotyzmem, są zarazem realizacją orędzia zawartego w Ewangelii. [...] Miłość własnej ojczyzny jest zatem konkretyzacją uniwersalnego nakazu miłości Boga i człowieka”⁷. W tym ważnym dokumencie jest wiele słusznych racji, chociażby te, że patriotyzm jest formą solidarności i miłości bliźniego, że nie można o nim rozprawiać z perspektywy abstrakcyjnej, bo jest moralnym konkretnym wezwaniem, że dotyczy wszystkich obywateli państwa,

⁷ *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Społecznych*, 27.04.2017, www.episkopat.pl/chrzescijanski [7.07.2017].

bo wnoszą oni swój wkład do kształtowania ojczyzny, że „wielka lekcja polskiego patriotyzmu jest nam wszystkim nie tylko dana, ale i zadana”. I to swoiste odrobienie lekcji powinno sprowadzać się do kultuwowania idei solidarności, otwartości na drugiego człowieka. Można powiedzieć: piękne słowa, a teraz czekamy na czyny ze strony Kościoła katolickiego w Polsce, na realizację „polskiego czynu”, opartego na roztropności, systematyczności, wytrwałości, odwadze, wielkoduszności, jedności, odrzucającego postawy negatywne (kojarzone z nienawiścią i pogardą wobec drugiego człowieka), o którym to swego czasu mówił papież Jan Paweł II⁸. Patriotyzm to nie postawa oparta na egoizmie narodowym. To wartość obiektywna, wypełniona konkretnymi treściami, które decydują o jej kształcie. Nie da się jej budować bez oparcia na fundamencie prawdy historycznej, jaka by ona nie była. Jest to niezbędne zarazem do zrozumienia tożsamości narodowej konstruowanej nie tylko wokół chlubnej tradycji, z pominięciem wstydliwych kart historii. Oprócz tej prawdy pozostaje jeszcze jednak prawda w wymiarze religijnym, eschatologicznym. I to ona stanowi ten ostateczny wyznacznik patriotyzmu jako wartości chrześcijańskiej. Bo człowiek – jak pisał Jan Paweł II w 1990 r. – „jest stworzony dla prawdy. [...] Jeśli brak tej postawy wewnętrznej, człowiek nigdy się nie spotka z Chrystusem: Chrystus jest światłością, jest Prawdą, jest Obrazem przedwiecznym Ojca. Jest Słowem. Jeśli człowiek tego Słowa nie przyjmuje, zostaje sam i narzuca światu, stworzeniu i Stwórcy taki obraz, jaki sam sobie stworzy”⁹. I ta Prawda wyznacza rozumienie patriotyzmu jako wartości chrześcijańskiej, połączone z podstawami nauki społecznej Kościoła.

Na przykładzie przedstawionego dokumentu KEP można powiedzieć, że Kościół w Polsce dostrzega znaczenie patriotyzmu jako zjawiska społecznie ważnego i wartości chrześcijańskiej, przeciwstawianych idei egoizmu narodowego i solidarności z wszelkiego typu populizmami. Dokument miał charakter wyważony, postulatyczny i deklaracyjny. Ważne pozostaje pytanie: i co dalej? Jak na razie niewiele w praktyce z całej tej sytuacji wynika. Deklaracja o chrześcijańskich zasadach patriotyzmu ma heroiczny wymiar w sferze werbalnej.

Edward Jeliński – PATRIOTISM AS A CHRISTIAN VALUE

The aim of the author is to answer the following question: in what conditions patriotism might be interpreted as a Christian value? The author formulates four initial

⁸ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 65 nn.; tegoż, *Elementarz dla wierzącego, wątpiącego i szukającego*, Wyd. Literackie, Kraków 2003, s. 7 nn.

⁹ K. Wojtyła/Jan Paweł II, „*Jestem bardzo w rękach Bożych*”. Notatki osobiste 1962-2003, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2014, s. 435. Por. *Patriotyzm w czasach podziałów. Wywiad z M. Ziębą OP*, „W drodze” 6/2017, ss. 70-77.

remarks having a compensating character towards the main topic. In the ending part the author goes towards the characteristics of a significant document dedicated to patriotism and published by the Polish Episcopal Conference of the Catholic Church in Poland, being a practical example that verifies its Christian values.

Keywords: patriotism, Christian values, Catholic Church

KAMIL M. KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

e-mail: camillos@amu.edu.pl

Odgraniczanie

Część 2: Wybrane informacyjne mechanizmy izolacyjne islamu

W pierwszej części¹ omówiłem główne behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu. Ograniczają one kontakty wyznawców z innowiercami w ściśle religijnym kontekście i zapobiegają wejściu w ściślejsze związki społeczne (małżeństwo, przyjaźń, regularne współbiesiadnictwo) w pozycji podporządkowanej, co mogłoby otworzyć ich na obce idee. Gdy już kontakt z osobami wyznającymi inną religię zostanie nawiązany, istotne stają się innego rodzaju mechanizmy chroniące system ideowy muzułmanina. Są to z jednej strony koncepcje wprost identyfikujące idee sprzeczne z islamem (*szirk*), z drugiej – sposoby transformacji cudzych idei w idee własne, o zmienionym znaczeniu (zgodnym z *tathid*), wreszcie obrona własnej religii przed zarzutami ze strony innych systemów.

Odgraniczanie jako oddzielenie systemu od otoczenia, to – w przypadku systemów społecznych – przede wszystkim wskazanie na „obcych” jako różnych od „swoich”. Religie oddzielają się od innych religii, przy czym nacisk zwykle położony jest pierwotnie na religię, która stanowi najbliższą filogenetyczną krewną, a następnie na głównego konkurenta na danym terenie (tak judaizm odcinał się od religii egipskiej czy babilońskiej, chrześcijaństwo od judaizmu, buddyzm od braminizmu). W przypadku islamu napływającego do Polski oba powody każą odnosić się przede wszystkim do chrześcijaństwa, stąd na tym wymiarze się poniżej skupimy. Warto jednak krótko wspomnieć o innych antagonistach islamu.

¹ K.M. Kaczmarek, *Odgraniczanie. Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 1(263)/2017, ss. 41-56.

Odcięcie od politeizmu

Naturalnie w największej opozycji do islamu sytuują się wszelkie formy jawnego politeizmu. W zasadzie określenie islamu monoteizmem nie oddaje w pełni istoty *tahid*. Szahada bowiem rozpoczyna się nie od wyznania wiary w jednego boga, ale od zaprzeczenia (*lā 'ilāha 'illā-llāh*) – „nie ma boga prócz Allaha”. W samym swoim rdzeniu islam jest zatem nie tyle czy też nie tylko monoteizmem, ile antypoliteizmem. Wobec jaskrawości przeciwieństwa (a zapewne też wobec marginalności religii politeistycznych w świecie zachodnim) omawiani autorzy nie czują się zmuszeni do jakiegś pogłębionej polemiki, poprzestając na ogólnym potępieniu². Wzorcem jest tu postawa Muhammada, który jeszcze przed otrzymaniem objawienia odczuwał wstręt do wielobóstwa i nigdy nie uczestniczył czy to w pogańskich ofiarach, czy w spożywaniu pochodzącego z nich mięsa³. Przeciw politeizmowi skierowane było pierwsze jego kazanie⁴; przeciw politeistom toczył też większość swoich wojen, poczynawszy od *ghazhy* Bakr, aż do zajęcia Mekki, w której przewracał posągi czczonych tam wcześniej poza Allahem bóstw⁵. Politeizm sprowadzany jest często do idolatrii⁶, przesądu, wyrazu dziecinności⁷, jego kult zaś do próby przekupywania bóstw w nadziei otrzymania pozwolenia na pobażanie sobie w swoich zachciankach⁸.

Krytyka judaizmu

Więcej uwagi poświęcają autorzy „ludom księgi”, do których zaliczani są za Koranem chrześcijanie, żydzi i sabejczy⁹. Trzecia z wymienionych grup pozostaje dziś niezidentyfikowana jednoznacznie, w związku z czym uwaga skupia się na judaizmie i chrześcijaństwie określanych czasem łącznym mianem „religii niebiańskich”¹⁰.

² S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 2003, ss. 28, 59.

³ L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 2003, s. 25; M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1994, s. 33.

⁴ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 7.

⁵ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 139.

⁶ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 1999, s. 41.

⁷ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 140.

⁸ I. Hussain, *Tahid i Szirk. Monoteizm i politeizm*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999, s. 18.

⁹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, tłum. A.B. Kopański, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 2003, s. 37.

¹⁰ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., ss. 47, 97.

Ze względu na wspomniane poprzednio kryteria (*szirk/talhid*) judaizm jawi się jako bliższy islamowi. Dzieli z nim główne artykuły wiary począwszy od ścisłego monoteizmu aż po wiarę w Sąd Ostateczny. Niewiernymi czyni Żydów przede wszystkim za odrzucenie dwóch ostatnich proroków: Jezusa i Muhammada oraz dokonywanie zmian w objawionych im księgach¹¹. Najczęściej jednak napotykamy aluzyjną czy przeprowadzoną wprost krytykę koncepcji narodu wybranego¹². Oznacza ona bowiem uprzywilejowanie w oparciu o kryterium etniczne części rodzaju ludzkiego, czemu przeciwstawiany jest uniwersalizm islamu¹³. Częstym wątkiem, a u Al-Ssybaiego wręcz dominującym, jest krytyka moralna. Punktem wyjścia dla tego autora są konflikty między plemionami żydowskimi a Muhammadem i młodą *Ummą* w Medynie, których opis zajmuje wiele miejsca w *sirze* (biografii Muhammada), ale zademonstrowane w tych dawnych wydarzeniach właściwości moralne Żydów autor wyprowadza z natury tego narodu, co pozwala mu wytłumaczyć ich obecne postępowanie np. wobec Palestyńczyków. I tak: „Stanowisko Żydów nie powinno nas dziwić, gdyż znani byli oni z popełniania oszustw wobec tego społeczeństwa, które straciło nad nimi panowanie. Byli znani również ze swego gniewu i z chowania w sobie złości wobec tych, którzy odebrali im przywództwo nad innymi narodami, które nie pozwalają okradać się ze swoich pieniędzy w imię pożyczek i które nie pozwalają na rozlew swojej krwi w imię udzielania rad czy w imię konsultacji. Żydzi nadal nienawidzą każdego, kto odbiera im panowanie nad innymi narodami, [nie stronią – K.M.K.] od oszustwa i knowania, aż do zabójstwa, jeśli są w ich mocy. Takie oto są ich sposoby i taka jest ich natura”¹⁴.

Krytyka chrześcijaństwa

O ile wyznawcom judaizmu można zarzucić z perspektywy islamu jedynie pewną niedoskonałość czy uchybienia w *talhid* oraz niegodziwość moralną, to zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z chrześcijaństwem. Wprawdzie dzieli z islamem wiarę w Allaha, proroków, święte księgi, anioły, Sąd Ostateczny oraz Jezusa, to jednocześnie chrześcijańska doktryna zawiera taką liczbę wierzeń, które stanowią *szirk* i są to idee dla chrześcijaństwa centralne, że nie dziwi, iż polemika z nim stanowi ważny komponent teologii muzułmańskiej. W samym Koranie Jezus wspomniany jest ponad dwadzieścia razy. Na wagę tej linii granicznej współcześnie wskazuje np. to, że w między-

¹¹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 198.

¹² Tamże, ss. 13, 57; I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 18 nn; M. Al-Gazali, *Zarys etyki muzułmańskiej*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 2004, s. 35.

¹³ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 166.

¹⁴ M. Al-sybaibai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 67; podobne sądy: 78, 82, 86, 95, 96, 104, 109, 110, 111.

narodowym serwisie <https://islamhouse.com> wśród 37 darmowych publikacji tłumaczonych na język polski wiele poświęconych jest wyłącznie polemice z chrześcijańską wizją Jezusa i Boga¹⁵, podczas gdy nie ma tam publikacji traktujących analogicznie inne religie.

Muzułmańscy autorzy odrzucają przede wszystkim koncepcję Trójcy Świętej i fundującej ją relacji ojcostwa/synostwa boskich osób. Przytaczają w związku z tym 112 surę Koranu, brzmiącą, jak gdyby była ułożona jako antyteza sformułowania Nicejskiego wyznania wiary: „I mówi: On – Bóg jeden, Bóg wiekuisty. Nie zrodził i nie został zrodzony i nikt Jemu nie jest równy”¹⁶. Jako że muzułmanie w czasie codziennych modlitw recytują wybrane krótsze sury czy fragmenty Koranu z pamięci, a sura ta należy do najkrótszych, można założyć, że stosunkowo często pojawia się w ich codziennej praktyce, działając jak swoista antychrześcijańska szczepionka. Znajdujemy ją w wyborach sur do codziennej modlitwy zarówno Ligii Muzułmańskiej, jak i Muzułmańskiego Związku Religijnego¹⁷. Hussain komentuje ową surę następująco: „Nie wolno też nam myśleć o Allahu jako o kimś, kto posiada ojca czy syna. Byłoby to równoznaczne z próbą wciśnięcia Go, Jego boskiej Istoty w ramy ludzkiego ograniczenia i ludzkich pobudek”¹⁸. Tłumacz uzupełniający książkę Abdalatiego podsumowuje: „Chrześcijański mit o trójcy, która jest jednym Bogiem, zawiera niezależnie od rachunkowego absurdu czynnik śmierci i bogobójstwa. A to jest pomniejszeniem, czyli uczłowieczeniem Allaha. To błąd i grzech”¹⁹. Koran odrzuca zarówno możliwość zrodzenia Syna przez Ojca („Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszek?!” [Koran 6:101]), jak też adopcji („A nie godzi się Miłosiernemu, aby wziął sobie syna!” [Koran 19:92; por. 21:26]). Koncepcja Trójcy zaliczona zostaje do niemonoteistycznych, pomiędzy wiarą w dwóch bogów a politeizmem²⁰.

W sposób oczywisty również przypisywanie bóstwa ziemskiemu Jezusowi stanowi *szirk* i formę politeizmu, mimo werbalnych zapewnień chrześcijan

¹⁵ Na przykład: Majida Sha’ban, *Jezus i Muhammad* (2002); Abu Anas bin, Marian, *Jezus w Islamie* (2003); Soliman H. Albuti, *Wierzymy w Jezusa* (2007); tegoż, *Wezwanie do Prawdziwego Zbawienia* (2007); anonimowe, *Historia Jezusa i Marii przedstawiona w Świętym Koranie* (2010); M. A. C. Cave, *Czy doktryna Trójcy pochodzi od Boga?* (2010); Naji I. Al-Arfaj, *Bóg w chrześcijaństwie. Jaka jest Jego Natura?* (2007), a przede wszystkim przekład obszernej polemiki z chrześcijaństwem: *Pierwsze i Ostatnie Przykazanie*, Dr. Laurence B. Browna (2010). Daty wydania broszur są hipotetyczne, ustalone na podstawie właściwości pliku pdf. W niniejszym opracowaniu analizuję jedynie źródła wydawane drukiem przez SSM do 2005 r. (patrz: część pierwsza niniejszego artykułu: *Odgraniczanie. Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (263)/2017), stąd zasadniczo nie opieram się na powyższych.

¹⁶ Por. H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 19; I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 7.

¹⁷ Por. M. Czachorowski, *Al Fatiha i 13 sur Świętego Koranu*, Wrocław, MZR w RP, 2010; Nezar Charif, Tomasz Miśkiewicz, *Wprowadzenie do modlitwy dziennej. Tłumaczenie krótkich sur z Koranu*, Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej, Białystok 2011.

¹⁸ I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 8.

¹⁹ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 214.

²⁰ S. A. A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 21.

o jego zgodności z monoteizmem. Podważając ten chrześcijański dogmat pisarze muzułmańscy opierają się przede wszystkim na nauczaniu Koranu, m.in.: „A chrześcijanie powiedzieli: »Mesjasz jest synem Boga«. Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg! Jakże oni są przewrotni!” [Koran 9:30; por. 5:72; 21:26]. Koran zaprzeczenie boskości wkłada nawet w usta samego Jezusa w opisie sceny Sądu Ostatecznego [Koran 5:116-117]. W swojej krytyce niektórzy muzułmanie odwołują się też do Nowego Testamentu (niezależnie od swego do niego stosunku). Skoro nawet w nim nie znajdują bezdyskusyjnej wypowiedzi samego Jezusa, przypisującego sobie bóstwo, dowodzi to, iż jest to wymysł ludzki, a nie boski, pochodzący z objawienia. Wskazują też na opisane w Ewangeliach sytuacje, które boskość Jezusa czynią tezą absurdalną (np. do kogo się modlił, skoro sam był Bogiem? Co się stało z boską wszechwiedzą, skoro przyznał się do nieznajomości terminu nadejścia dnia sądu?). Wśród sytuacji tych nie ma jednak tak gorszącej niektórych gnostyków (zwłaszcza doketystów) śmierci Jezusa, gdyż, idąc za Koranem, odrzucają jej realność. Jezus był jednym z proroków Allaha, był jak oni, tylko człowiekiem²¹, a jednak Allah nie mógł pozwolić, by jego wysłannik poniósł tak okrutną śmierć. Byłoby to „sprzeczne z boskim miłosierdziem i sprawiedliwością oraz przeczące ludzkiej logice i poczuciu godności”²². Wiąże się to z kolei z muzułmańską krytyką kluczowej konstrukcji dogmatycznej chrześcijaństwa, opierającej się na grzechu pierworodnym i odkupieńczej śmierci²³. Koncepcja ta również określana jest jako sprzeczna z Bożym miłosierdziem i zdrowym rozsądkiem, a nawet jako niewyobrażalne bluźnierstwo. Stanowi „poniżenie Majestatu Stworzyciela światów i ludzkości” do roli w „barbarzyńskiej i teatralnie uduktowanej tragedii greckiej”. Jak to ujmuje Attaullah Bogdan Kopański, tłumacz Abdalatiego: „Pojęcie Boga przez chrześcijan zawiera dzikoplemienny atrybut krwiożerczego bóstwa, posługującego się okaleczeniem, uśmierceniem cielesnej powłoki człowieka, w którą rzekomo wstąpił sam bóg chrześcijański, lub w którą się wcieliła 1/3 jego jestestwa”²⁴. Absurdalności tego mitu „o hellenistycznych korzeniach” przypisuje on odpowiedzialność za upadek religii i falę ateizmu w świecie zachodnim.

Analizowani autorzy uznają za Koranem, że każdy człowiek zarówno grzeszy, jak i gromadzi zasługi na własnym koncie i sam może uzyskać przebaczenie. Grzech Adama obciążał wyłącznie jego i on też uzyskał przebaczenie, gdy wobec Allaha wyraził skruchę. Nikt nie może także odpokutować grzechów za kogoś innego, jak to kilkakrotnie podkreśla Koran: „Ten, kto idzie drogą prostą, idzie nią dla siebie samego; a ten, kto błądzi, błądzi

²¹ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 140.

²² H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 35.

²³ Tamże, s. 34. Por. 202; S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 59.

²⁴ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 213.

na szkodę sobie samemu. Żadna dusza niosąca ciężar nie poniesie ciężaru innej..." [Koran 17:15; por. 35:18]²⁵. Dlatego też wiara w odkupieńczą śmierć Syna Bożego jest fałszywa²⁶, co staje się jasne również poprzez obserwację skutków: „widać zresztą, że grzech nie został wyeliminowany”²⁷.

Muzułmanie odrzucają także ideę, by nie tylko Chrystus, ale ktokolwiek mógł być pośrednikiem między wiernym a Allahem, by w ogóle takie pośrednictwo było potrzebne²⁸. Pośrednikami nie mogą być także aniołowie, prorocy, święci ani tym bardziej duchowni²⁹.

Wśród innych rodzajów *szirku*, które obciążają chrześcijaństwo, są więc: przyznanie hierarchii kościelnej władzy rozsądzania o tym, co dobre i złe, definiowania prawd wiary³⁰, przypisanie jej w tym nieomyślności, kult grobów wyrażający się w budowaniu na nich świątyń, modlitwa za wstawiennictwem świętych, aniołów, proroków. Przedmiotem krytyki jest też chrześcijański ascetyzm czy spirytualizm odrzucający potrzeby ciała czy też nierealistycznie je regulujący³¹, w tym zwłaszcza celibat eklezjastyczny³². Przywoływane są też zarzuty dotyczące historii cywilizacji chrześcijańskiej z repertuaru typowej literatury antyklerykalnej, jak okrucieństwo inkwizycji czy krzyżowców, ale też hipokryzja i zakłamanie współczesnej Europy „udające cywilizację”³³. Terenem istotnego sporu jest pozycja kobiet, gdzie islam przeciwstawia się z jednej strony feminizmowi, a z drugiej chrześcijaństwu, reprezentującemu zdaniem autorów w swej dotychczasowej historii poglądy skrajnie mizoginiczne, odmawiającemu rzekomo kobiecie nawet duszy³⁴ i dostępu do świętych ksiąg³⁵. Natomiast „kobieta islamu zawsze była istotą w pełni uduchowioną, chociaż »nierówną« pod względem obowiązków i praw ze względu na oczywistą różnicę stopnia istniejącego między mężczyzną a kobietą”³⁶.

W porównaniu z chrześcijaństwem islam przedstawia siebie jako religię rozsądku, poszukiwania wiedzy, opierającą się na nauce i z nią zgodną³⁷. Przekaz tradycji islamskiej (*sunna*), w przeciwieństwie do tradycji chrześcijańskiej,

²⁵ I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 18.

²⁶ Tamże, s. 18.

²⁷ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 215.

²⁸ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 20.

²⁹ I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., ss. 26, 33, 34; A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 60, por. tamże, s. 18.

³⁰ I. Hussain, *Talhid i Szirk...*, cyt. wyd., s. 14.

³¹ S. A. A. Maududi, *Życie w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Łódź, 1993, s. 37; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 120.

³² S. A. A. Maududi, *Życie w islamie*, cyt. wyd., ss. 24, 39.

³³ M. Al-sseybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 109.

³⁴ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Łódź, 1993, s. 7; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 249.

³⁵ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., s. 23.

³⁶ H. Abdalati, [A. B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 153.

³⁷ S. A. A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 14 nn, 28; M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Bydgoszcz 1996, s. 18; A. Al-Tanta-

zachowuje najwyższe standardy nauk historycznych. Teologia islamska wolna jest od absurdów i nielogiczności dogmatów chrześcijańskich. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które jest „religią cudów”, Muhammad odwoływał się do rozumowego przekonywania a nie nadprzyrodzonych mocy³⁸.

Przetworzenie chrześcijańskich idei

Granice jednak nie mogą wyłącznie zamykać system na obce idee i neutralizować te z nich, które się w jego ramach znalazły. Muszą niektóre z nich przekształcać (w narzędzia obronne), a także umożliwiać emisję idei, które dzięki swej atrakcyjności przyciągają konwertytów. Szczególnie dobrze tę dwoistą naturę granic religii ukazuje wiele koncepcji stanowiących przekształcenie idei chrześcijańskich w muzułmańskie. Okazuje się, że szereg najważniejszych obiektów sakralnych chrześcijaństwa zostało włączonych w system teologiczny islamu: zarówno Jezus Chrystus, jego matka Maryja Dziewica, jak i Ewangelia są otoczone czcią i szacunkiem w islamie. Muzułmanin ma obowiązek wierzyć w boskie posłannictwo Jezusa (Isa), w jego dziewicze narodziny z wybranej ze względu na czystość Maryi (Miriam), w cuda dokonywane za życia, włącznie z tymi, które tradycja koraniczna przejęła z apokryficznej Ewangelii dzieciństwa według Tomasza, w jego powrót i walkę z antychrystem u końca czasów, w prawdziwość Ewangelii (Indżil), którą przyniósł³⁹. A jednak elementy te nie są po prostu przeniesione z chrześcijaństwa – są przetworzone tak, by harmonizowały z systemem teologicznym islamu (*tahid*), a przez umieszczenie ich w tym nowym kontekście, istotnie zmieniły swe znaczenie.

Jezus pojmowany jest nie jako jedyny zbawiciel ludzkości, ale jako jeden z proroków poprzedzających Muhammada, a nawet najważniejszy przed Muhammadem, gdyż wprost zapowiadał jego nadejście (muzułmanie utożsamiają Muhammada z Pocieszycielem zapowiadany przez Jezusa, czasami wręcz, jak Abdul-Ahad Dawud, sugerując, że słowo *parakletos* zostało przekręcone i w rzeczywistości brzmiało *periklutos*, tożsame z aramejskim *Mhamda* lub *Ahmad* czyli „posłany”, „chwalebny” czego arabskim odpowiednikiem jest *Muhammad*⁴⁰).

Tak jak wszyscy prorocy posłani przez Allaha Jezus miał głosić Żydom (a nie całej ludzkości jak Muhammad) czysty islam. Tak jak Muhammedowi została przekazana księga Koranu, Dawidowi Psalmy, Mojżeszowi Tora,

wi, *Ogólny zarys religii islamu*, cyt. wyd., s. 18; A. A. Issa, *Komentarz czterdziestu Hadisów Nałatija*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok, 1999, s. 18 nn.

³⁸ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 21.

³⁹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 197, 202, 203, 208.

⁴⁰ Za: Majida Sha'ban, *Jezus i Muhammad*, cyt. wyd., s. 22.

tak Jezus miał otrzymać księgę Ewangelii. Ewangelia nie jest zatem jak w chrześcijaństwie opowieścią o Jezusie, ale księgą objawioną Jezusowi. Muzułmanie zobowiązani są wierzyć we wszystkie te księgi, a jednak wiara ta, za wyjątkiem Koranu, ogranicza się do faktu, iż zostały one przekazane przez proroków. W rzeczywistości bowiem żadna z nich, poza Koranem, nie dotrwała do naszych czasów w stanie oryginalnym, co przyznają nawet ich wyznawcy⁴¹. Księgi te podlegały tłumaczeniom, zmianom, dołączano do nich powstałe później fragmenty (czysto ludzkiego pochodzenia), legendy i mity. Jak powiada Al-Ssybai: „Ewangelie, które są uznawane oficjalnie w kościołach chrześcijańskich, powstały w późniejszym okresie, setki lat po Panu Jezusie (PzN). Obecnie obowiązujące ewangelie zostały wybrane bez żadnego naukowego uzasadnienia, spośród setek ewangelii, które były w owym czasie rozprzestrzenione wśród chrześcijan. Nie można także przypisać poszczególnych Ewangelii do konkretnych autorów, a autorstwo poszczególnych ewangelii nie jest udowodnione w sposób naukowy, na którym można by polegać”⁴². Należy zatem wierzyć jedynie w te fragmenty dawniej objawionych ksiąg, które nie zostały zmienione czy zafałszowane. O tym, że mamy do czynienia z fragmentem oryginalnym, przesądza jego zgodność z Koranem, „według którego inne pisma są oceniane. Cokolwiek będzie w niezgodzie z Kur’anem – zostaje odrzucone albo nierozważane”⁴³.

Najczęściej jednak rozważania nad innymi objawionymi księgami wiodą do konkluzji, iż wcześniejsze księgi zostały unieważnione, anulowane przez Koran, w związku z czym nie ma potrzeby się nimi kierować czy w ogóle zajmować, gdyż to, co było w nich prawdziwe, zawarte zostało w księdze przekazanej Muhammadowi i to w sposób wolny od ludzkich błędów czy zafałszowań. Wiara w te dawne, nieaktualne już księgi służy w islamie wyłącznie do ukazania zesłania Koranu Muhammedowi jako wydarzenia, które miało już w historii ludzkości precedensy, nie jest zatem niczym wyjątkowym⁴⁴.

W analogiczny sposób przedstawiana jest relacja między islamem a wcześniejszymi religiami objawionymi: jest on ich dopełnieniem, udoskonaleniem, ale i zniesieniem. Jest to jedyna religia, której Allah od ludzi oczekuje, a każdy żyd czy chrześcijanin, któryby po zetknięciu się z przesłaniem Muhammada uporczywie trwał przy religii swych przodków, jak również każdy, kto poszukiwałby jakiejś innej religii niż islam, skazuje się na piekło⁴⁵. Przyjęcie islamu przez wyznawców religii niebiańskich wynikać ma z samej istoty

⁴¹ S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., s. 48.

⁴² M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 16.

⁴³ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 29. Por. M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, cyt. wyd., s. 36; A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 164.

⁴⁴ M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, cyt. wyd., ss. 9, 36, 42; A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, przeł. Abu Omar, DAWAH, Białystok, 2003, s. 15 nn.; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 48; S.A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, cyt. wyd., ss. 65, 67.

⁴⁵ A. R. Al-Sheha, *Moje pierwsze kroki w islamie*, cyt. wyd., ss. 4, 20; A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 19; M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, cyt. wyd., s. 7.

monoteizmu – kto przyjmuje fakt objawienia danego przez Boga ludzkości, musi uznać wszystkich proroków je przekazujących, kto odrzuca jednego, to tak jakby odrzucał wszystkich⁴⁶. Muhammad głosił dokładnie tę samą religię, co Mojżesz i Jezus, w związku z czym żyd czy chrześcijanin nawracający się na islam niczego w istocie nie traci.

Na innego rodzaju mechanizm uodporniającego odnoszenia się do innych tradycji religijnych natrafiamy w prezentacji biografii założyciela islamu pt. *Muhammad posłaniec Boga*, której autorkami są Leila Azzam i Aisha Gouverneur⁴⁷. Książka ta (wydana dwukrotnie przez SSM) stanowi podstawową lekturę w nauczaniu religii muzułmańskiej dzieci w Polsce⁴⁸. Kilkakrotnie czytamy tam o sytuacji, gdy prorok spotyka chrześcijańskiego mnicha czy też ascetę i otrzymuje od nich potwierdzenie swej misji: mnich Bahira, anonimowy mnich spotkany w podróży, Łarok ibn Naľfal – kuzyn Chadżdży będący znającym księgi chrześcijaninem czy chrześcijański niewolnik Salaach⁴⁹. Podobną rolę odgrywa historia o biskupie bizantyjskim z dworu cesarza Heraklita (właśc. Herakliusza) Daghatirze, który został przez chrześcijan zlinczowany za świadectwo o Muhammadzie⁵⁰, czy obszerniejsza relacja o konfrontacji z przesłaniem islamu chrześcijańskiego władcy Etiopii, do którego Muhammad wysłał poselstwo. Król ów, wysłuchawszy wersetów Koranu, miał powiedzieć: „Te słowa z pewnością pochodzą od Boga i bardzo niewiele różni chrześcijan od muzułmanów. To, co przynoszą Jezus i Muhammad, posłańcy Allaha, pochodzi z tego samego źródła”⁵¹. Potwierdzenie ze strony wyznawców starszej tradycji religijnej stanowi dość typowy sposób legitymizacji autorytetu charyzmatycznego, jak o tym pisałem gdzie indziej⁵². Relacje te odgrywają jednak również aktualnie istotną rolę, wzmagającą otwartość, tu konkretnie chrześcijan, na nową dla nich doktrynę. Nieprzypadkowo te aspekty biografii Muhammada zostały uwypuklone w książce skierowanej do zachodniego czytelnika, o czym można przekonać się, porównując ją z zakorzenioną w środowisku bliskowschodnim prezentacją *siry* pióra Al-Ssybaia, kładącego z kolei nacisk na konfrontację islamu z plemionami żydowskimi.

Wzmoczeniu otwartości chrześcijan na islam, a jednocześnie uodpornieniu muzułmanów na chrześcijaństwo, służyć mogło także przytoczenie historii rozmnożenia żywności analogicznych do słynnych biblijnych cudów Jezusa (gdzie jedynie ryby i chleby zostały zastąpione przez jagnięcinę i daktyle)⁵³.

⁴⁶ M. Al-Usalmin, *Fundamenty wiary islamu*, cyt. wyd., s. 41.

⁴⁷ L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, cyt. wyd.

⁴⁸ Por. http://www.mzr.pl/pl/pliki/prog_nauczania.pdf; <http://islam.info.pl/wp-content/uploads/2014/06/rozk%C5%82ad-materia%C5%82u-gr.-II.pdf> [25.11. 2017].

⁴⁹ L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, cyt. wyd., ss. 25, 27, 30, 70.

⁵⁰ Tamże, s. 80.

⁵¹ Tamże, s. 41.

⁵² Por. K. M. Kaczmarek, *Guru – uczniowie – wspólnota*, Wyd. Naukowe WNS UAM. Poznań 2010, s. 39 nn.

⁵³ L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, cyt. wyd., s. 70.

Chrześcijanin, dla którego postać Jezusa była nieporównywalna z nikim innym, dowiadyuje się, że Muhammad dokonywał analogicznych cudów, co ma podnosić rangę tego ostatniego, ale tym samym obniżyć rangę pierwszego.

Apologia islamu

Kontakt z obcymi, wzajemne poznanie, nieuchronnie, jak dowodził Florian Znaniecki⁵⁴, prowadzi do uchwycenia pól, gdzie wzajemne układy wartości wchodzą ze sobą w konflikt. Nie dziwi zatem, że przedstawiciele cywilizacji zachodniej formułują często wobec islamu poważne zarzuty, które z kolei jego reprezentanci zmuszeni są odpierać. Omówię dwie, najczęściej pojawiające się kwestie.

Zarzuca się islamowi, iż jest religią miecza, szerzoną przemocą, że jego rozwój opierał się częstokroć na militarnym podboju. Obronę przed tymi zarzutami znajdujemy w analizowanej literaturze. Autorzy nie twierdzą bynajmniej po prostu, że islam jest religią pokoju, ale że „jest to religia czasu wojny, tak samo jak czasu pokoju”⁵⁵, jest religią realistyczną, która rozumie, że siła w stosunkach społecznych jest niezbędna, zwłaszcza do zabezpieczenia prawdy, czyli islamu. Al-Ssybai stwierdza, że islam „musiał bronić się siłą i przygotować się do odparcia tej wrogości, do zniszczenia nieprawdy, by przygotować miejsce dla Jego uwalniającego i dobrego wezwania, które przemawia do rozumów, rozwija dusze, naprawia i ulepsza to, co uległo demoralizacji”⁵⁶. Podkreśla się, że islam wypracował zestaw zasad etycznych regulujących postępowanie na wojnie, dzięki czemu, jak przekonuje Al-Ssybai: „wojny prowadzone przez muzułmanów były najlitościwszymi z wojen, które znała historia. Byli najbardziej łagodni w czasie wojen, litościwsi od innych w czasie pokoju. W tej sprawie muzułmanie zapisali się w historii na białych stronach, a inni zapisali się na czarnych stronach historii i zapisują się tam do dnia dzisiejszego. Któż z nas nie zna dzikości krzyżowców, gdy zdobyli Jerozolimę i litościwego humanizmu Salah Al-Dina wobec Europejczyków, gdy ją odbił. Któż z nas nie pamięta dzikości książąt i żołnierzy krzyżowców, kiedy zdobywali niektóre muzułmańskie stolice, takie jak: Tarablus, Al-Ma’arra i inne, oraz litości książąt i żołnierzy muzułmańskich, gdy odbili te ziemie z rąk wrogo okupanta”⁵⁷.

Przedewszystkim, zdaniem tego autora, wojny prowadzone przez muzułmanów charakteryzują się najbardziej szlachetnym z możliwych celów: „wyższość ducha, wzajemna pomoc społeczeństwa, rozwój człowieka przez

⁵⁴ F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: tegoż, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, PWN, Warszawa 1990.

⁵⁵ A. Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, wyd. cyt., s. 167.

⁵⁶ M. Al-ssybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 96.

⁵⁷ Tamże, s. 109.

czynienie dobra, i to, by nie skłaniał się człowiek ku złu”⁵⁸. Zwracający się do czytelnika żyjącego w świecie Zachodu Abdalati inaczej dobiera argumenty, podkreśla, że islam uznaje jedynie wojnę obronną, nie dopuszcza do narzucania religii przemocą, gdyż ta musi wyłonić się z głębokiego wewnętrznego przekonania. Tak też to koniecznością obrony przed (zarówno faktycznymi, jak i tylko potencjalnymi) atakami tłumaczy Abdalati podbój przez armie muzułmanów Bliskiego Wschodu, Afryki i części Europy⁵⁹. W swej pracy autor ten przedstawia jednak także inne wyjaśnienie tych burzliwych kart z dziejów islamu. W czasach, gdy nie istniały środki zdalnego komunikowania się – przekazuje – jedynym sposobem propagowania islamu (co jest realizowanym dla dobra ludzkości nakazem danym muzułmanom) były kontakty bezpośrednie. Nie było jednak bezpiecznie wówczas podróżować samotnie czy głosić nowe, niewygodne dla dotychczasowego establishmentu religijnego idee, stąd konieczność zaopatrzenia się przez głoszących w środki obrony. Innymi słowy, jego zdaniem to, co częstokroć jawi się jako najazd armii muzułmańskiej, w istocie było jedynie zbrojną eskortą dla misjonarzy islamu⁶⁰. Przy czym to nie siła militarna przekonywała podbite ludy do islamu, ale prawość i sprawiedliwe rządy nowych władców, które obalały skorumpowane dotychczasowe elity i zaprowadzały moralny ład⁶¹. „Panowanie nad światem i fizyczna ekspansja nie są celami Islamu. Celem Islamu jest poddanie świata woli Allaha i zamknięcie go w granicach prawa Szariatu”⁶². Tłumacz Abdalatiego przyznaje, że wyznawcom islamu zdarzało się brać udział również w wojnach niesprawiedliwych, a zalicza do nich tatarskie najazdy na Rzeczpospolitą, za co zresztą państwo tatarskie spotkał zasłużony upadek⁶³. Trudno nie dojrzeć w tej uwadze przytyku skierowanego do konkurencyjnej, zdominowanej przez zasymilowanych polskich Tatarów organizacji Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP.

Jeden incydent militarny w historii islamu domaga się jednak szczególnego tłumaczenia: pierwszą bowiem akcją zbrojną, którą przedsięwzięli muzułmanie pod wodzą samego Muhammada, był niesprowokowany napad na karawanę Kurajszytów, *ghazła* Bard. Tłumaczy się go względami sprawiedliwości: muzułmanie emigrujący z Mekki pozostawili w niej swój majątek. Zagrabienie karawany było więc formą odebrania zań rekompensaty⁶⁴. Za w pełni zrozumiały uznaje się również nakaz Allaha, który spłynął po tej bitwie, gdy Muhammad zdecydował się wziąć okup za pojmanych jeńców. Allah strofował go: „Nie jest odpowiednie dla Proroka, aby brał jeńców,

⁵⁸ Tamże, s. 99.

⁵⁹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 184-195.

⁶⁰ Tamże, s. 192.

⁶¹ Tamże, s. 195.

⁶² Tamże, s. 179.

⁶³ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 191.

⁶⁴ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., s. 71; L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, cyt. wyd., s. 59.

dopóki on nie dokona całkowitego podboju ziemi” [Koran 8: 67-68]. Jak wyjaśnia Al-Ssybai: „wtedy interes islamu był czymś innym niż branie okupu za wziętych do niewoli jeńców. Interes islamu w owym czasie to było przestraszenie wrogów Allaha, zlikwidowanie tych, którzy postępują źle i kroczą złą drogą. Gdyby zabił jeńców wziętych do niewoli po walce, Badr osłabiłby opór Kurajszytów wobec ich własnych przywódców i spowodowałby wzniecenie w nich jeszcze większego zła w stosunku do wierzących”⁶⁵.

Drugą kontrowersyjną kwestią, którą często zmuszeni są wyjaśniać autorzy, jest sytuacja kobiety i poligyniczna forma małżeństwa dozwolonego w islamie. Jak już wspomniałem, analizowani autorzy jednoznacznie przeciwstawiają się feminizmowi, a jednocześnie, aby własne stanowisko umiejscowić na pozycjach przynajmniej względnie umiarkowanych, w czarnych, mizoginicznych barwach przedstawiają stanowisko względem kobiet w dawnym chrześcijaństwie. Funkcjonalny podział ról w rodzinie muzułmańskiej wywodzą z naturalnych różnic między płciami. Często przy tym, na zasadzie cytatu, oddają głos muzułmankom, deklarującym zadowolenie z przypadającej im roli czy tradycyjnych oznak płci (kwef) i ogólnie segregacji płciowej. Wielu autorów swe rozważania nad rozwiązaniami przyjętymi przez islam poprzedza obszernymi cytatami ze Starego i Nowego Testamentu, wskazującymi, że jest to poniekąd wspólna tradycja, a zatem wywodząca się z objawienia. I tak Hani Ramadan przywołuje 1 List do Koryntian (1 Kor 11,6) na uzasadnienie kwefu⁶⁶, podobnie Kopański, który dodaje liczne cytaty biblijne o konieczności podporządkowania kobiet⁶⁷. Ten ostatni przywołuje również świeckie autorytety ze świata zachodniego: filozofa Artura Schopenhauera czy socjologa Stevena Goldberga wywodzących dominację mężczyzn z ich naturalnej wyższości⁶⁸. Większość autorów jednak raczej łagodzi wrażenie bezwzględnej dominacji nad kobietą, jakie powstać może z powierzchownej obserwacji islamu; wskazują oni na różnice między przyjętymi tradycjami a faktycznie obowiązującym nauczaniem islamu. Ten ostatni dopuszcza np., na zasadzie wyjątku, aby kobieta pracowała poza domem (w zawodach takich jak nauczycielka, lekarka czy pielęgniarka)⁶⁹. Co do reguły jednak, przedstawiają sytuację kobiety raczej jako zwolnienie z obowiązku pracy zawodowej, a zatem pewien przywilej, którego kobiety na Zachodzie zostały

⁶⁵ M. Al-sybai, *Droga życiowa Proroka*, cyt. wyd., ss. 74, 102. Fragment przetłumaczony na polski z utratą sensu, który w angielskim przekładzie jest jasny: oszczędzenie jeńców otwierało przed wrogami możliwość rozprzestrzeniania wieści osłabiających wiarę muzułmanów w Muhammada i w jego sprawiedliwość. Por. M. As-Sibaa’ie, *The Life Of Prophet Muhammad: Highlights And Lessons*, <https://www.kalamullah.com/Books/The-Life-of-Prophet-Muhammad-Highlights-and-Lessons-Mustafa-as-Sibaa-i.pdf>, s. 128 [2.12.2017].

⁶⁶ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., s. 24.

⁶⁷ H. Abdalati, [A.B. Kopański], *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 259-262.

⁶⁸ Tamże, ss. 262-267.

⁶⁹ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., s. 12.

pozbawione⁷⁰, ukazują różnorodne negatywne konsekwencje zawodowego zaangażowania kobiet, tak dla nich samych, ich moralności, jak też dla dzieci i rodziny jako całości⁷¹.

Podobne linie argumentacyjne formułowane są w obronie poligynii. Najpierw autorzy wskazują na jej zakorzenienie w tradycji judeochrześcijańskiej, na fakt, że była dozwolona w Starym Testamencie i praktykowana przez wielu proroków. Również niektóre fragmenty Nowego Testamentu zdają się sugerować jej dopuszczalność, np. fakt, że biskup czy diakon ma być mężem jednej żony, dowodzi, iż na szeregowych wiernych takich ograniczeń nie nakładano. Akceptacji poligynii Ramadan doszukuje się także w przypowieści o siedmiu pannach i ich boskim małżonku⁷². Poza argumentami teologicznymi wysuwane są także bardziej pragmatyczne, związane z demograficzną przewagą kobiet w niektórych społeczeństwach, dłuższym okresem płodności mężczyzn⁷³, uniwersalności poligynii w społecznościach ludzkich różnych kontynentów i epok, a nade wszystko podkreślają moralną wyższość zawartego legalnie, choćby pluralistycznego małżeństwa nad faktycznie praktykowanymi, zdaniem autorów, na Zachodzie: rozwiązłością, zdradami małżeńskimi, rozwodami czy prostytutką⁷⁴.

Podobnie jak w przypadku zagadnienia legitymizacji wojen, również w przypadku poligynii Muhammad, jako normatywny punkt odniesienia, okazuje się problematyczny. Usprawiedliwienia wymaga fakt, że posiadał znacznie więcej żon (przynajmniej 12⁷⁵), niż dopuszcza Koran (4), co krytykom islamu dało sposobność do wysnuwania podejrzeń o jego nadmiernie rozbudzonych apetytach erotycznych. Wyjątkowość Muhammada, i stąd zawieszenie koranicznego limitu czterech żon, wynika z jego statusu jako proroka. Analiza zwykle dotyczy wybranych małżeństw proroka i dowodzić ma, że zawierane były z wyższych niż tylko seksualne pobudek: z chęci roztoczenia opieki nad wdową po towarzyszu, zawarcia istotnego dla islamu politycznego sojuszu czy istotnej reformy społecznej⁷⁶. Abdalati kończy wywód na ten temat: „Dla muzułmanów nie ma najmniejszej wątpliwości, iż Prorok był człowiekiem najwyższego standardu moralnego. Był on i jest doskonałym przykładem (*insan al-kamil*) człowieka w każdej okoliczności życia. Do niemuzułmanów apelujemy o poważną analizę tego zagadnienia, po której będą oni zdolni do wyciągnięcia sensownych wniosków”⁷⁷.

⁷⁰ K. Ahamad, *Rodzina w islamie*, Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Wrocław 2002, s. 30.

⁷¹ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., s. 14.

⁷² Tamże, s. 17. Por. H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 222.

⁷³ H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., s. 18 nn.

⁷⁴ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 226-228.

⁷⁵ L. Azzam, A. Gouverneur, *Muhammad posłaniec Boga*, cyt. wyd., ss. 106-107.

⁷⁶ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., ss. 232-239; H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, cyt. wyd., ss. 20-23.

⁷⁷ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, cyt. wyd., s. 239.

Uwagi końcowe

Behawioralne i ideowe mechanizmy wyżej omówione stanowią dobry przykład ustanawiania półprzepuszczalnej bariery socjokulturowej, umożliwiającej z jednej strony ochronę własnego systemu, z drugiej pozyskiwanie nowych zasobów. Na koniec jednak warto wskazać na pewne ich ograniczenia płynące z ambiwalencji związanej z dwoma istotnymi cechami islamu.

Większość omawianych mechanizmów oparta jest na fundamentalnych warstwach systemu teologicznego islamu: Koranie i sunnie. Ze względu na brak (teologicznie wykluczonej jako *szirk*) centralnej instytucji eklezjastycznej o autorytecie, który mógłby owe głębokie warstwy modyfikować, dodając nowe dogmaty czy istotnie przesuwając nacisk w nauczaniu (jak sobór czy papież w katolicyzmie albo prezydent w Kościele Mormonów), konstrukcja taka gwarantuje trwałość systemu. O ile jeszcze tradycja sunny jest dyskusyjna (można jeden hadis przeciwstawić innym), to sam Koran, stanowiący ostateczne kryterium w tych dyskusjach, jest całością zamkniętą i niekwestionowalną. Znacząco ogranicza to jednak możliwości akomodacji islamu sunnickiego do zmiennych warunków i wzmacnia siłę stazy, czyniąc go potężną siłą konserwatywną.

Drugą cechą, która ujawnia swą ambiwalencję, zwłaszcza w środowisku mniejszościowej diaspory, jest wspomniana w pierwszej części totalność islamu. Nie jest to totalność przypadkowa czy nabyta, ale przynależy do istoty tej religii. Nasuwa się tu analogia z Hegłowskimi formami ducha obiektywnego, tj. prawem (normy zewnętrzne w stosunku do świadomości), moralnością (opartą na świadomości) oraz obyczajnością. Ta ostatnia, najwyższa forma wiąże się z dwojakim, wzajemnie warunkującym się uwewnętrznieniem norm: z jednej strony stają się one drugą, często nawet nieuświadomianą, naturą człowieka, z drugiej jednak przenikają one wszelkie instytucje społeczne (rodzinę, rynek, państwo). Z tej perspektywy można uznać islam za próbę wprowadzenia religii obyczajnej, w której cały system społeczny, niczym w Platońskiej utopii, wychowuje jednostki. Taką formę religia przyjmowała (przy całej przeciwstawności treści) w greckiej *polis*, ale chrześcijaństwo, ze względu na dualizm papiesko-cesarski, jedynie się do niej zbliżało. W konsekwencji jednak niezwykle trudno (w porównaniu do innych wielkich tradycji religijnych) jest być muzułmaninem w nieislamskim otoczeniu społecznym. Dla przykładu: fundamentalny obowiązek religijny – pięciokrotna w ciągu dnia modlitwa, angażująca wiernego również cieleśnie, bezwzględnie wymagająca zachowania czystości rytualnej, na naszej szerokości geograficznej może przynajmniej dwukrotnie wymagać przerwy w obowiązkach zawodowych, co w przedsiębiorstwie niemuzułmańskim, nawet jeśli jest

tolerowane, prowadzić może do psychicznie kosztownych dla muzułmanina napięć⁷⁸. Tłumaczy to, dlaczego muzułmanie w Polsce, żyjący w znacznym rozproszeniu, charakteryzują się stosunkowo niewielkim zaangażowaniem religijnym (jeśli za wskaźnik przyjąć odwiedzanie meczetu⁷⁹). Zrozumiała jest też jednocześnie skłonność muzułmanów, gdy tylko pozwala na to ich liczebność, do budowania społeczności równoległych, w obrębie których modlitewne pokłony nie wzbudzają sensacji, a bezpośrednie otoczenie nie stanowi dodatkowej przeszkody w trudach związanych z zachowaniem postu i segregacji płciowej.

Kamil M. Kaczmarek – MAKING WALLS. PART II. ON SOME IDEOLOGICAL ISOLATING MECHANISMS IN ISLAM

This paper examines different mechanisms by which barriers of religion (treated as a evolving socio-cultural system) are established. The second part of the paper presents some ideological mechanisms, that prevent extraneous ideas from taking control over believers. Presentation is based on case-study of selected literature which circulate among Muslim minority in Poland, i.e. in mainly Christian environment. Some of the mechanisms allow to identify extraneous and incompatible ideas as a shirk (heresy) to dismiss them and prove superiority of Islam. Others can disarm such ideas by transforming their meaning through putting them in a different context. Ideas transformed in this way still could appeal to some sentiments of Christians. Another type of protective mechanisms consists apologetics of religion, defending it from charges or misunderstandings.

Keywords: islam, isolating mechanisms, boundaries

⁷⁸ Por. K. Kościelniak, *Muzułmanie polscy. Religia i kultura*, Wyd. M, Kraków, 2016, ss. 135, 197.

⁷⁹ Tamże, s. 135.

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

Techniki indukowania doświadczenia religijnego na przykładzie chrześcijaństwa ewangelikalnego

Badanie technik indukowania doświadczenia religijnego może mieć szczególną wartość poznawczą, ponieważ pozwala ująć kilka kluczowych aspektów doświadczenia religijnego. Takiego wglądu nie dają natomiast ustne czy pisemne świadectwa, będące sprawozdaniami z doświadczenia. W tym ostatnim przypadku przedmiotem badania są wytwory kulturowe w formie tekstów. Zazwyczaj stanowią one sprawozdania z doświadczenia, które zostały już poddane religijnej interpretacji. W przypadku badań nad indukowaniem doświadczenia przedmiotem badania są techniki indukowania doświadczenia i oparte na nich zachowania, których rezultatem są określne przeżycia religijne.

Wyróżnić można trzy kluczowe aspekty indukowania doświadczenia religijnego. Po pierwsze, jest to aspekt kognitywny, który obejmuje zdolności umysłowe, umożliwiające konceptualizację doświadczenia religijnego w kategoriach komunikacji interpersonalnej, takich jak: zdolność reprezentowania stanów mentalnych innej osoby, antropomorfizacja, zdolność do metareprezentacji, a także eksternalizacja własnych reprezentacji. Kolejny aspekt to aspekt społeczny, który obejmuje nie tylko różne techniki indukowania doświadczeń religijnych we wspólnocie religijnej, ale także wpływ wspólnoty na interpretację doświadczeń. Wreszcie trzeci aspekt dotyczy procesów komunikacji rozumianej zarówno jako komunikowanie doświadczeń religijnych, jak i konceptualizowanie interakcji z istotą nadprzyrodzoną jako sytuacji komunikacyjnej.

Doświadczenia religijne, które są tu przedmiotem zainteresowania, wiążą się z poczuciem obecności Boga w świecie życia codziennego. W przebiegu tych doświadczeń Bóg jawi się jako rzeczywista istota, która wchodzi z człowiekiem w rzeczywistą interakcję. Przykłady, do których się odwołam, wskazują, że doświadczenie obecności istoty nadprzyrodzonej nie jest doświadczeniem radykalnie odmiennym od doświadczenia potocznego. W szczególności nie mamy tutaj do czynienia z żadną radyklaną zmianą nastawienia poznawczego, a także doświadczeniem rzeczywistości „zupełnie innej” w rozumieniu Rudolfa Otta i wielu innych fenomenologów. Posługuję się tu pojęciem rzeczywistości stosowanym w naukach społecznych, takich jak psychologia, socjologia i antropologia kulturowa. Nauki społeczne posługują się pojęciem rzeczywistości, które jest bliższe „poczuciu rzeczywistości” lub „postrzeganiu rzeczywistości” niż temu, co realne w sensie ontologicznym. Tak rozumiana rzeczywistość może być konstruowana i modyfikowana.

Chrześcijaństwo ewangelikalne stanowi zbiór działających w skali globalnej ruchów protestanckich nawiązujących do tradycji Wielkiego Przebudzenia w krajach anglosaskich w XVIII wieku. Chrześcijaństwo ewangelikalne kształtowało się pod wpływem wielu różnych tradycji, do których należą kalwinizm, purytanizm, metodyzm i pietyzm. Ewangelikalizm akcentuje szczególną rolę Biblii jako natchnionego źródła boskiego objawienia. Biblia stanowi autorytet dla wiary i praktyki chrześcijańskiej. Ponadto podkreśla znaczenie pojednania z Bogiem poprzez odkupicielską misję Chrystusa. Zbawienie możliwe jest dzięki „ponownym narodzinom”. Ewangelikanie dążą do duchowego przekształcenia życia, czego rezultatem ma być moralne postępowanie i pobożność. Znani są także ze swojej działalności ewangelizacyjnej i misyjnej oraz zaangażowania społecznego i politycznego. Ewangelikalizm nie jest tym samym, co ewangelicyzm. Kościoły ewangelickie wywodzą się z reformacji XVI wieku (np. Kościół ewangelicko-luterański, Kościół ewangelicko-reformowany). Choć podobieństwo tych tradycji jest oczywiste, ewangelikalizm jest młodszym nurtem religijnym. Ewangelikalizm amerykański, który jest przedmiotem mojego zainteresowania, akcentuje również bliski, wręcz intymny kontakt z Bogiem oraz osobiste doświadczenie Boga. Doświadczenia te przybierają często bardzo konkretną formę, np. słyszenie głosu Boga.

Poczucie obecności istoty nadprzyrodzonej nie jest zjawiskiem, które może pojawić się wyłącznie w niezwykłych sytuacjach. W niektórych religiach obecność taka jest odczuwana w życiu codziennym. Przykładem może być amerykańskie chrześcijaństwo ewangelikalne, które opiera się na przekonaniu, że Bóg jest obecny w codziennym życiu wierzących i możliwe jest nawiązanie z nim osobistych stosunków¹. Tanya Luhrmann zwraca uwagę

¹ T.M. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Alfred A. Knopf, New York 2012, s. xix.

na fakt, że w nowoczesnym społeczeństwie ten styl religijności jest szczególnie trudny w praktykowaniu, ponieważ zakłada obecność nadprzyrodzonej istoty w świecie, który nastawiony jest sceptycznie wobec wierzeń religijnych. Niezależnie od tego, zastosowanie różnych technik sprawia, że wierzący na co dzień mają poczucie rzeczywistości Boga. Zazwyczaj to doświadczenie ma niewiele wspólnego z wizjami czy przekonaniem o nadprzyrodzonym charakterze pewnych zjawisk. Obecność ta odczuwana jest natomiast we własnym umyśle i w zwyczajnych wydarzeniach otaczającego świata. Niektóre myśli interpretowane są przez wierzących jako głos Boga, zaś niektóre naturalne zdarzenia – jako znaki dawane przez Boga. W ten sposób obecność Boga dostrzegana jest w tym, co naturalne. Zdaniem Luhrmann „ludzie trenują umysł w taki sposób, że doświadczają części swojego umysłu jako obecności Boga. Uczą się reinterpretować swojskie doświadczenia umysłu i ciała nie jako swoje własne, lecz jako boskie. Uczą się rozpoznawać niektóre myśli jako głos Boga, niektóre wyobrażenia jako sugestie Boga, niektóre doznania jako dotknięcie Boga lub odpowiedź na jego bliskość”².

Luhrmann podkreśla, że taka interpretacja własnych myśli czy zewnętrznych zdarzeń nie dokonuje się w pełni spontanicznie, lecz jest umiejętnością, którą nabywa się w trakcie socjalizacji religijnej we wspólnocie. Wierni zapoznają się nie tylko z regułami sformułowanymi *explicite*, ale także uczą się przez obserwację i uczestnictwo we wspólnych przedsięwzięciach religijnych (modlitwa, dyskusja). Efektem reinterpretacji doświadczenia jest poczucie rzeczywistej obecności Boga.

Jedną z najważniejszych czynności, w trakcie których budowane jest poczucie obecności istoty nadprzyrodzonej, stanowi modlitwa. Jest ona rozumiana jako rozmowa z Bogiem, jednak niewiele osób spodziewa się usłyszeć głos przemawiający niejako z zewnątrz. W badanej przez Luhrmann wspólnotie ewangelikalnej głos Boga poszukiwany jest wewnątrz własnego umysłu. Wierni stają wobec problemu rozróżnienia między własnymi myślami a głosem Boga. Tutaj również w sukurs przychodzą reguły interpretacyjne, które umożliwiają przeprowadzenie takiego rozróżnienia. Doświadczanie własnych myśli jako głosu Boga jest w tym przypadku doświadczeniem typu „nie ja”, co oznacza, że myśli te są doświadczane jako pochodzące z zewnątrz, niebędące wytworem samego podmiotu³. Jednocześnie doświadczające osoby są w pełni świadome tego, że mają do czynienia z własnymi myślami. Postrzeganie własnej myśli jako pochodzącej od Boga jest w znacznej mierze kwestią decyzji.

Podobnie jak poszukiwanie głosu Boga we własnych myślach w trakcie modlitwy nie ogranicza się do wspólnot ewangelikalnych, również doszukiwanie się znaków Boga w naturalnych zjawiskach składających się na wydarzenia życia codziennego powszechnie występuje w religiach. Tym, co jest

² Tamże, s. xxi.

³ Tamże, s. 41.

charakterystyczne dla chrześcijaństwa ewangelikalnego, jest doszukiwanie się obecności Boga i działania nadprzyrodzonych sił w banalnych wydarzeniach życia codziennego. Najzwyklejsze wydarzenia mogą być interpretowane jako znaki od Boga. Wierni są w pełni świadomi, że wydarzenia, które dla nich są znakami od Boga, dla zewnętrznego obserwatora nie mają w sobie nic nadprzyrodzonego. W tym przypadku to nie percepcja dostarcza wskazówek do religijnej interpretacji doświadczenia, lecz przekonania religijne, w szczególności zaś przekonanie, że Bóg może stać się partnerem codziennych interakcji i przejawiać się w zupełnie naturalnych wydarzeniach życia codziennego.

Traktowanie istoty nadprzyrodzonej jako partnera interakcji wymaga konceptualizacji tej istoty w oparciu o pojęcia, którymi ludzie religijni posługują się na co dzień, wchodząc w interakcje z innymi ludźmi. Konceptualizacja taka możliwa jest dzięki skłonności do antropomorfizacji. Skłonność ta występuje w niemal wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, zaś szczególne ujęcie znajduje w myśleniu religijnym⁴. Bóg będący partnerem interakcji jest przede wszystkim konceptualizowany jako osoba. Myślenie o Bogu w kategoriach osoby automatycznie uruchamia szereg intuicyjnych przekonań dotyczących osób, m.in. przekonania, że osoby są istotami intencjonalnymi, myślącymi, odczuwającymi, zdolnymi do komunikowania się. Jednakże, jak pokazał Pascal Boyer, pojęcia istot nadprzyrodzonych zawierają w sobie pewną liczbę cech sprzecznych z intuicyjną wiedzą o osobach⁵. Taką cechą jest np. zmysłowa nieuchwytność istot nadprzyrodzonych. W przypadku wyznawców chrześcijaństwa ewangelikalnego, którzy nie tylko żyją w kulturze prześląkniętej sceptycyzmem wobec istnienia takich istot, ale ponadto sami mają wątpliwości, podtrzymywanie przekonania o rzeczywistej obecności Boga stanowi poważne wyzwanie. Z pomocą przychodzą tu różne techniki pozwalające ograniczyć sceptycyzm.

Do najważniejszych należy „udawanie, że Bóg jest obecny oraz stwarzanie pozorów, że odpowiada on nam jak najlepszy kumpel”⁶. Technika ta nie tylko prowadzi do działań, które opierają się na przekonaniu, że możliwa jest interakcja z istotą nadprzyrodzoną, ale ponadto wzmacnia te przekonania i prowadzi do osłabienia sceptycyzmu. Praktykując „udawanie”, wierzący zachowują się tak, jakby obcowali z Bogiem, w taki sam sposób, jak obcuje się z drugim człowiekiem w interakcji twarzą w twarz. Prowadzą rozmowy z Bogiem jak z przyjacielem, spędzają z nim czas przy kolacji lub śpiewają z nim pod prysznicem. Spotkania te są traktowane poważnie, choć towarzyszy im świadomość „udawania”. Luhmann porównuje to zjawisko do obcowa-

⁴ S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.

⁵ P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001, s. 65.

⁶ T.M. Luhmann, *When God Talks Back*, cyt. wyd., s. 73.

nia z niewidzialnymi przyjaciółmi, które można spotkać u niektórych dzieci. Dziecko rozmawia z niedostępną zmysłowo osobą, której przypisuje pewną rzeczywistość. Podobnie wierzący angażują się w swego rodzaju grę, w której niewidzialna istota nadprzyrodzona traktowana jest jako partner interakcji.

„Udawanie” jest czymś więcej niż pozorowaniem wiary w Boga poprzez angażowanie się w działania wymagane przez określoną religię. Nie jest też wynalazkiem chrześcijaństwa ewangelikalnego. Praktykowanie religii jako indukowanie i utrwalanie wiary jest znane i zalecane przez różne religie. Podobną technikę zaleca Blaise Pascal w swoim dziele *Myśli* – tym, którzy zostali przekonani o potrzebie wiary, ale nie mogą w sobie znaleźć wiary. Pascal odwołuje się do zwyczaju opartego na automatycznym stosowaniu się do zalecanych przez religię zasad postępowania i praktyk⁷. Mechaniczne poddanie się zasadom pobożności pozwala wypracować i umocnić przyzwyczajenie, które następnie wzmacnia przekonania o słuszności przekonań religijnych. Zachowywanie się tak jakby Bóg był obecny, ma istotny wpływ na przekonania religijne, w tym przekonanie o tym, że Bóg jest tu i teraz obecny, a także na poczucie rzeczywistości Boga. Stosowanie tego rodzaju technik wskazuje na złożone zależności między przekonaniem religijnym, poczuciem rzeczywistości istot i zjawisk nadprzyrodzonych a praktykami religijnymi. Koncepcja, zgodnie z którą przekonania religijne oddziałują przyczynowo na zachowania religijne, jest w świetle powyższych przykładów nazbyt uproszczona. Wynika ona z rozpowszechnionego przekonania o primacie doktryny nad praktyką: działania religijne podejmowane są w oparciu o uznawane przekonania. Tymczasem w wielu tradycjach religijnych obserwuje się występowanie zachowań religijnych, np. działań rytualnych, które albo pozbawione są odniesienia do doktryny, albo mają z doktryną bardzo luźny związek. Obserwuje się również genetyczne pierwszeństwo rytuału wobec przekonań, które pozwalają nadać działaniom rytualnym określone znaczenie religijne⁸. Bardziej adekwatna wydaje się koncepcja podkreślająca wzajemną zależność przekonań, doświadczeń oraz zachowań religijnych. Koncepcja taka pozwala wyjaśnić zjawisko indukowania, podtrzymywania i modulowania doświadczeń i przekonań religijnych poprzez angażowanie się w określone praktyki. Pozwala ponadto wyjaśnić, w jaki sposób praktyka wzmacnia wcześniej żywione przekonania. Przekonanie, że niektóre własne myśli są komunikatami pochodzącymi od Boga, narażone jest na sceptycyzm, któremu często ulegają wyznawcy: prawie nigdy wyznawcy nie mają zupełnej pewności, że właściwie dokonali rozróżnienia między własnymi myślami a nadprzyrodzonymi przekazami. Działania polegające na pozorowaniu

⁷ B. Pascal, *Myśli*, De Agostini, Warszawa 2001, s. 206.

⁸ Zob. F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, „Numen” 26(1)/1979, ss. 2-22.

interakcji z Bogiem redukują sceptycyzm i utwierdzają w przekonaniu, że Bóg ingeruje w bieg myśli.

Poczucie rzeczywistości Boga w chrześcijaństwie ewangelikalnym jest przede wszystkim doświadczeniem indywidualnym, jednak istotną rolę w jego powstawaniu pełni wspólnota religijna. Zarówno modlitwy, jak i „udawanie” mają często charakter działań zbiorowych. Indywidualne doświadczenia komunikowane są współwyznawcom i omawiane we wspólnocie, przez co uzyskują charakter intersubiektywny. Wysłuchiwanie relacji współwyznawców dotyczących ich indywidualnych doświadczeń ułatwia interpretowanie własnych myśli jako głosu Boga oraz ukierunkowuje interpretację na określoną treść⁹. Sam fakt, że poczucie obecności Boga zostaje włączone w dyskurs religijny, nadaje temu poczuciu bardziej rzeczywisty charakter.

Kolejną techniką – już nie tyle indukowania samego doświadczenia, ile wytwarzania poczucia rzeczywistości Boga – jest pisanie, w szczególności prowadzenie dzienników modlitwy lub modlitwa poprzez pisanie. Atrybucja nadprzyrodzonej przyczynowości, która ma miejsce wówczas, gdy własne myśli doświadczającej jednostki zostaną zinterpretowane jako głos Boga, ma charakter ulotny. Subiektywność i nietrwałość doświadczenia osłabiają poczucie rzeczywistości przedmiotu doświadczenia. Pismo stanowi tutaj doskonałe remedium, ponieważ z jednej strony umożliwia eksternalizację treści doświadczenia (przez co staje się ona intersubiektywna), a z drugiej strony utrwala ją na materialnym nośniku.

Chodzi nie tylko o zapisywanie własnych modlitw, ale również zapisywanie własnych myśli, które w przekonaniu wierzących są odpowiedziami Boga. Czasami takie zapisy przybierają formę dialogu, będąc wówczas przejawem rozpowszechnionego w chrześcijaństwie rozumienia modlitwy jako rozmowy z Bogiem. Zapisywane bywają w specjalnych dziennikach prowadzonych przez wyznawców. Głównym celem użycia pisma nie jest jedynie utrwalenie pewnych doświadczeń religijnych, ale przede wszystkim uczynienie nadprzyrodzonej istoty bardziej rzeczywistą. Zapisana modlitwa wewnętrzna staje się łatwo uchwytna. Nie jest już ograniczona do własnego umysłu, staje się intersubiektywnie dostępna. Sama świadomość tego faktu czyni ją bardziej rzeczywistą z perspektywy praktykującej jednostki. Czynność zapisywania myśli i wydarzeń w praktykach religijnych pełni takie funkcje, jak utrwalanie przemijających myśli i doświadczeń, nadawanie im formy dostępnej intersubiektywnie wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego zjawiska (np. możliwością czytania o swoich przeżyciach tak, jakby czytała o nich osoba trzecia), stabilizowanie przekonań reprezentowanych w trakcie modlitwy, modulowanie poczucia rzeczywistości m.in. poprzez zmianę formy reprezentacji przekonań (reprezentacje umysłowe zostają przekształcone w reprezentacje kolektywne).

⁹ T.M. Luhmann, *When God Talks Back*, cyt. wyd., s. 85.

Kolejną wyuczoną techniką jest czynienie rozróżnień między własnymi myślami a głosem Boga. Ponieważ głos Boga przejawia się za pośrednictwem myśli, kluczową umiejętnością jest prawidłowe odróżnienie myśli pochodzącej wyłącznie od jednostki od myśli pochodzącej od Boga. Badania prowadzone przez Luhrmann wskazują na kilka kryteriów, którymi kierują się badani chrześcijanie ewangelikalni¹⁰. Otóż po pierwsze nadprzyrodzone pochodzenie przypisuje się myślom spontanicznym, niespodziewanym oraz takim, które normalnie nie mogłyby się pojawić w naszej głowie. Po drugie, myśli pochodzące od Boga powinny być zgodne ze słowem Bożym zawartym w Biblii. Trzecim kryterium jest fakt, że inne osoby we wspólnocie miały podobne myśli i wyobrażenia podczas modlitwy. Ponadto sądzi się, że myśli pochodzące od Boga rodzą uczucie pokoju.

Przykład doświadczenia Boga w przywołanej wspólnocie ewangelikalnej pokazuje, że wyjaśnienie intensywnego doświadczenia religijnego, m.in. poczucia obecności istoty, która nie jest przedmiotem doświadczenia zmysłowego, nie wymaga odwołania się do niezwykłych procesów poznawczych czy patologicznych stanów umysłu. Przeciwnie, doświadczenie to bazuje na naturalnych procesach poznawczych. Wyznawcy chrześcijaństwa ewangelikalnego mają zazwyczaj świadomość tego faktu, to znaczy są przekonani o tym, że Bóg przemawia poprzez ich własne myśli oraz komunikuje się z nimi poprzez naturalne zjawiska, które są przedmiotem zwyczajnej percepcji. Paradoks ten jest typowy dla doświadczeń religijnych w ogóle: w myśli religijnej nadprzyrodzone może przejawiać się poprzez naturalne przedmioty i wydarzenia.

Przedstawione przykłady z życia współczesnej amerykańskiej wspólnoty ewangelikalnej pokazują, że poczucie rzeczywistości czy obecności istot nadprzyrodzonych nie zawsze ma charakter spontaniczny, ale wymagający świadomego współdziałania ze strony doświadczającej jednostki. Nawet jeśli myśl uznana za głos Boga wydaje się pojawiać w umyśle spontanicznie, sama modlitwa jest czynnością zaplanowaną, mającą na celu komunikację z istotą nadprzyrodzoną. Jak wyżej pokazano, istnieją nie tylko formalne i nieformalne reguły pozwalające zidentyfikować myśli pochodzące od istoty nadprzyrodzonej, ale ponadto ważną rolę odgrywa społeczność religijna, która wspiera jednostkę w procesie interpretacji jej własnych myśli i dostarcza wiedzę niezbędną do interpretacji własnych myśli. Niektóre modlitwy mają charakter wspólnotowy i opierają się na komunikacji obejmującej procesy werbalne i niewerbalne. Można zatem powiedzieć, że w powyższym przypadku doświadczenie obecności Boga jest indukowane poprzez intencjonalne działania uczestników rytuału.

Charakterystyczne dla opisanego doświadczenia religijnego we wspólnotach ewangelikalnych jest to, że doświadczenie Boga pojawia się niejako

¹⁰ Tamże, s. 63 nn.

w ramach nowoczesnego świata i w ramach życia codziennego. Po pierwsze, doświadczenie religijne nie jest w tym przypadku odseparowane od nowoczesnego doświadczenia świata, w którym świat jawi się jako świecki, pluralistyczny, względny, płynny i przesycony sceptycyzmem. Sceptycyzm, który w nowoczesnym świecie przybiera, m.in. pod wpływem nauki – postać zinstytucjonalizowaną, nieustannie wkłada się do myślenia religijnego. Sam sceptycyzm nie jest oczywiście wyróżnikiem nowoczesności, ale jest wzmacniany przez kluczowe cechy późnej nowoczesności. Doświadczenie rzeczywistości Boga możliwe jest nie tyle poprzez zawieszenie wątpliwości, ile nieustanne przezwyciężanie wątpliwości przenikających do świadomości religijnej z zewnątrz oraz artykułowanych w obrębie świadomości religijnej. Po drugie, doświadczenie religijne nie jest odseparowane od życia codziennego. Przeciwnie, Boga doświadcza się tutaj jako zwyczajnego partnera interakcji, zaś jego obecność odczuwana jest podczas wykonywania zwyczajnych codziennych czynności, np. jedzenie posiłku czy kąpiel pod prysznicem. Codziennosc tych doświadczeń religijnych polega także na tym, że nie są one egzotyczne – poszukiwanie tych doświadczeń nie jest zarezerwowane dla ekspertów od duchowości religijnej (zwanych mistykami), ale stanowi domenę „białych, reprezentujących klasę średnią i należących do głównego nurtu” Amerykanów¹¹.

Sławomir Sztajer – TECHNIQUES OF INDUCING RELIGIOUS EXPERIENCE. THE CASE OF EVANGELICAL CHRISTIANITY

The aim of this article is to present selected techniques of inducing religious experience and cognitive, communicative and social processes and mechanisms underlying the experience of various phenomena as presences of supernatural beings and powers. Although the article is limited to experiences observed in selected religious communities of American evangelical Christians, its results can be applied to many other religious communities. The religious experiences discussed here are part of everyday life, and in this respect, they usually differ from esoteric experiences known from mystical traditions.

Keywords: religious experience, Evangelicalism, everyday religion

¹¹ Tamże, s. xv.

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

Kulturowe hagiografie – przemiany wzorów świętości w chrześcijaństwie

Wstęp

Z perspektywy religioznawczej ideały świętości w chrześcijaństwie zmieniały się. Transformacjom społeczno-kulturowym podlegał etos zachowań czy też religijnych atrybutów, jaki starano się promować, rozpowszechniając kult określonych osób kanonizowanych¹. Zmieniały się zarówno wzorce (w poniższym tekście wskażę dwa klasyczne ideały świętości – męczeństwo i ascetyzm), jak i podejście samych kronikarzy do przedmiotu żywotopisarstwa. Hagiografia, czy też jak proponuję w tytule artykułu w liczbie mnogiej – różne hagiografie kulturowe, bazowały na licznych cudownych opowieściach, bogatych w niekiedy nieprawdopodobne historie, wynikające być może z rozwiniętej wyobraźni ludowej, jak i zapotrzebowania na tego typu narracje. Przykładem legendarnej już biografii jest żywot św. Jerzego, walczącego ze smokiem, który uchodził za fantastyczny już w czasach starożytnych. Nagminne już wśród hagiografów, a także wiernych było mylenie ze sobą wielu świętych, o tych samych imionach, a niekiedy również zbliżonych życiorysach. Dzieła opisujące biografie kanonizowanych osób są także rozproszone, zależne od języka i kręgu kulturowego². Niektórzy ze świętych są znani tylko w określonym regionie, a ich kult nie nabrali cech powszedniości w Kościele katolickim (procedurę beatyfikacji, poprzedzającą etap kanonizacji, wprowadzono dopiero w czasach nowożytnych).

¹ Fragmenty artykułu pochodzą z następującej publikacji: J. Iwanicki, *Wielka Księga Świętych*, Wyd. SBM, Warszawa 2017, ss. 13-42 (wstęp).

² Por. J. De Voragine, *Złota legenda*, Wyd. TAU, Warszawa 1994; P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu*, t. 1 i 2, WAM, Kraków 2015.

Z kulturoznawczego punktu widzenia kult świętych jest interesującym zjawiskiem, w którym w ramach różnych kręgów kulturowych (w starożytności i wczesnym średniowieczu aż do schizmy w 1054 r.) zachowano względną jednorodność wzorców (biografie większości świętych są do siebie podobne) oraz zunifikowano aksjologię chrześcijańską, przy zachowaniu pluralizmu przykładów artystycznych, dostosowanych do różnych narodów i języków.

W ujęciu filozoficznym kategorię „świętości” zracjonalizował filozof religii Rudolf Otto. Pisał o „darze widzenia”, jako ewentualnej zdolności prawdziwego poznania i uznawania świętości w jej przejawach³. W tak rozumianym myśleniu o świętości zachowana jest racjonalistyczna zasada myślenia w kategoriach przyczyny i skutku, przy czym – w odróżnieniu od scjentystycznie zorientowanych światopoglądów – zwolennicy tego typu przejawów świętości dopuszczają możliwość istnienia przyczyny ponadnaturalnej danego zjawiska (czy też wzoru) świętości⁴.

Męczeństwo – najstarszy „wzór” świętości

Studiując źródła hagiograficzne, można zauważyć, że w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa świętymi zostawali przede wszystkim męczennicy. Sytuacja chrześcijan była historycznie powiązana z kondycją społeczną i polityką wewnętrzną ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego. Według ewangelisty Łukasza Jezus Chrystus przyszedł na świat za panowania Oktawiana Augusta⁵, kiedy to zakończył się okres długotrwałych wojen domowych i ustanowiono *pax romana*, a więc pokój rzymski⁶. Kolejni cesarowie zazwyczaj nie poszerzali już znacząco terytorium imperium, lecz umacniali i rozbudowywali fortyfikacje graniczne. Zadaniem legionów stała się przede wszystkim obrona przed najazdami z zewnątrz oraz zapewnienie bezpieczeństwa w obrębie samego cesarstwa. Warunki życia w cywilizacji rzymskiej w okresie pierwszych dwóch stuleci naszej ery były dla większości obywateli sprzyjające dobrobytowi i stabilizacji materialnej⁷. Nie tolerowano jednak buntów oraz zachowań prowincji, które chciałyby odzyskać niepodległość, jak w przypadku Judei. Elity Sanhedrynu prawdopodobnie spodziewały się nadejścia króla zbawiciela, w postaci nowego Dawida, który przywróci niepodległość Izraelowi i pokona wrogów w bitwach.

³ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 166.

⁴ K. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.

⁵ Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań 2003, Łk 2,1.

⁶ M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Wyd. Trio, Warszawa 1999, ss. 497-503.

⁷ Z. Kubiak, *Dzieje Greków i Rzymian. Piękno i gorycz Europy*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 437.

Chociaż w myśli ewangelicznej kryły się podstawy pokojowego współżycia chrześcijan ze świeckim państwem (symbolizuje to ewangeliczna odpowiedź Jezusa, aby oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga⁸), władze rzymskie w pierwszych stuleciach przeważnie nie akceptowały chrześcijan, którzy nie byli skłonni do oddawania czci boskiej zdeifikowanym cezarem. Według tradycji wszyscy apostołowie, z wyjątkiem Jana Ewangelisty, zostali męczennikami. Podobny los czekał dużą część Ojców Apostolskich, a więc uczniów apostołów. W kolejnych wiekach grupę zamordowanych za wiarę powiększały także kobiety, najczęściej święte dziewice (o dość podobnych biografiach), które oddały życie za przekonania religijne.

Źródła hagiograficzne przekazują wiele opisów męczeńskiej śmierci pierwszych chrześcijan. Sposoby wykonywania egzekucji były różne. Święty Piotr czuł się niegodny tej samej śmierci co Zbawiciel, więc poprosił, aby ukrzyżowano go do góry nogami⁹. Nietypowo zabito także Andrzeja Apostoła¹⁰, gdyż jego krzyż był rozpięty na kształt litery „X”, co oznaczało w języku greckim pierwszą literę od imienia „Chrystus”. Wielu miało zginąć pożartych żywcem przez zwierzęta, najczęściej na popularnych wśród rzymskich widzów arenach i w Koloseum. Tych wyznawców, którzy posiadali obywatelstwo, ścinano mieczem, gdyż była to kara przeznaczona dla poddanych cesarza. W ten sposób według apokryficznej relacji oddał życie Paweł z Tarsu¹¹.

Nie wszyscy ze zwykłych wiernych, identyfikujących się z chrześcijaństwem, wytrzymywali tortury oraz zapowiedź egzekucji. Znajdowali się tacy, którzy z lęku odstępowali od wiary. Stało się to przedmiotem poważnej dyskusji teologicznych we wczesnym Kościele. Zadawano sobie po prześladowaniach pytanie, czy może wrócić do wspólnoty chrześcijańskiej ten, kto nie wytrwał i wyparł się publicznie Chrystusa? Rygorysty uważali, że nie ma powrotu dla odstępców, a Kościół musi strzec wysokich standardów moralnych. Jednak z czasem przeważało stanowisko powściągliwych papieży oraz biskupów, którzy zadecydowali, że skoro sam Piotr Apostoł wyparł się trzykrotnie Jezusa, a jednak został uświęcony, to tym bardziej miłosierdzie należy się dla tych, którzy zawiedli w godzinie próby.

Za wzór jednak przedstawiano męczenników, którzy nie ulegli prześladowcom i znieśli najgorsze sposoby dręczenia i kaleczenia fizycznego (starożytne hagiografie są bardzo bogate w dość makabryczne opisy śmierci, a tymi metodami kaźni inspirowała się sztuka). To byli pierwsi święci, od których rozpoczęła się właściwa lista osób kanonizowanych. Najstarsze źró-

⁸ Biblia Tysiąclecia, Mt 22,21.

⁹ M. Hengel, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, Eerdmans Publishing Co, Cambridge 2010.

¹⁰ W.A. Niewęglowski, *Święty Andrzej Apostoł na drogach świata*, Wyd. Apostolicum, Ząbki 2008.

¹¹ R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, tłum. B.A. Gancarz, Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2008.

dła, *Acta Martyrum*, które katalogują te osoby, pochodzą z drugiego wieku po Chrystusie¹². W początkach chrześcijaństwa z racji na warunki, w jakich działał „podziemny” Kościół, prześladowany w cesarstwie, nie prowadzono procedur kanonizacyjnych w dzisiejszym rozumieniu. Jeśli ktoś zostawał męczennikiem, najczęściej był zauważony i zapamiętany przez lokalną grupę chrześcijan. Zatwierdzenie świętości danej postaci odbywało się poprzez akklamację, czyli jednogłośnie zgodę tych, którzy byli świadkami męczeństwa bądź o nim słyszeli i posiadali relikwie zabitej osoby¹³. Akty kanonizacji w tamtych czasach zdarzały się spontanicznie, a głównym i fundamentalnym kryterium świętości danego męczennika była poniesiona śmierć za wiarę.

W czwartym stuleciu po Chrystusie sytuacja historyczno-kulturowa w cesarstwie, gdzie żyła większość chrześcijan, zmieniła się. Po ogłoszeniu przez Konstantyna edyktu mediolańskiego w 313 r. nakazano zwrócić chrześcijanom ich budynki i grunty, zezwolono na legalność ich wyznania. Jeszcze bardziej wzmocniła się pozycja Kościoła, gdy kilka pokoleń później, za panowanie Teodozjusza, uznano chrześcijaństwo za religię państwową cesarstwa. Nie oznaczało to jednak zakończenia oficjalnej listy świętych, lecz raczej zamknęło pierwszy etap w historii kanonizacji. Później również zdarzali się męczennicy za wiarę, jak misjonarze nawracający nowe ludy (przykładem z tradycji może być Wojciech, pierwszy polski święty, zabity z rąk Prusów¹⁴) czy katolicy ginący z rąk innowierców (angielski pisarz i filozof Tomasz Morus, ścięty za niezłożenie przysięgi lojalności wobec króla Henryka VIII, zaliczany jest do osób kanonizowanych Kościoła katolickiego¹⁵). Ślady kultu męczeństwa pozostały w dzisiejszym publicznym nauczaniu Kościoła katolickiego, przypominającym, że nadal różne osoby na świecie giną za swoje przekonania religijne. We współczesnej procedurze kanonizacyjnej, jeśli akt męczeństwa jest ewidentny, wówczas nie potrzeba do stwierdzenia świętości potwierdzenia w postaci cudu ze strony osoby kanonizowanej.

Ascetyzm – drugi „wzór” świętości

Modelem „świętości” w czasach zalegalizowania Kościoła stali się pustelnicy i mnisi. Gdy chrześcijaństwo rozwijało się na terenie Egiptu oraz Bliskiego Wschodu, wzorem dla chrześcijan było życie na pustyni. Długotrwałe przebywanie w odosobnieniu, w trudnych warunkach, połączone z postnym trybem życia stało się swoistym nowym rodzajem męczeństwa, tym razem

¹² P. Turbak, *Martyrologium rzymskie oraz elogia Świętych i Błogosławionych z niektórymi martyrologiów zakonnych*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1967.

¹³ K.L. Woodward, *Making saints: How the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't and why*, Touchstone, Chicago 1979.

¹⁴ A. Pobóg-Lenartowicz, *Święty Wojciech*, WAM, Kraków 2002.

¹⁵ M. Ludwicky, *Człowiek światowy: rzecz o świętym Tomaszu Morusie*, Apostolicum, Ząbki 2001.

jednak nakierowanego na opanowanie własnej woli. Choć według nauk świętego Pawła „ciało jest świątynią Ducha”¹⁶, to dla wielu ascetów tego okresu, jak i dalszych wieków średniowiecznych, nowym ideałem życia uświęconego stała się pełna kontrola nad własną cielesnością. Hagiografie tej fazy dziejów Kościoła przytaczają przykłady świętych, którzy w cudowny sposób, wykazywali się nadludzką siłą woli i pogardą dla rzeczy świeckich. Szymon Słupnik, który według opowieści spędził wiele lat na wysokiej, ciasnej platformie, narażony na wszelkie warunki pogodowe i w pełni uzależniony od okolicznej ludności (ktoś musiał mu przynosić jedzenie), stał się jednym ze słynnych inspiratorów życia w umartwieniu¹⁷.

Inne narracje opisują życie eremitów unikających całymi latami kontaktu z drugim człowiekiem. Istnieją świadectwa hagiograficzne relacjonujące, że tacy święci przez kilkadziesiąt lat do nikogo się nie odzywali¹⁸. Pomimo istnienia kilku wielkich metropolii (Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiocha), wciąż znajdowały się duże obszary ziem zupełnie niezamieszkanymi, szczególnie na pustyni syryjskiej i egipskiej, a sama wędrówka w odległe rejony trwała wiele dni. W relacjach z życia świętych z tego okresu, np. Antoniego Pustelnika¹⁹, przewija się pragnienie, aby uciec zupełnie z tego świata i całkowicie oddać się Bogu.

Wielu z tych anachoretów znajdowało naśladowców i uczniów, stąd nie zawsze ich samotność była całkowita. Powstawały wokół ich pustelni inne, sąsiadujące pustelnie, a potem całe eremy. Święci mieszkali we własnych zbudowanych szałasach bądź przystosowanych jaskiniach. Niektórzy osiadali na starych cmentarzach czy w opuszczonych twierdzach. Sława o ich życiu niosła się już nie przez odniesione męczeństwo fizyczne, lecz raczej z podziwu dla zdolności duchowych tych osób, do najwyższych wyrzeczeń, popełnionych dobrowolnie i w nadziei na życie w pełnej zgodzie z Bogiem. Ten ideał świętości był wpływowy przez wiele wieków i zainspirował życie klasztorne, także w zachodnim Kościele (do XI wieku nie ma jeszcze podziałów konfesyjnych w chrześcijaństwie, stąd święci z tego okresu są czczeni jednocześnie zarówno przez Kościół katolicki, jak i wschodnie denominacje). Święty Benedykt²⁰ założył sławny klasztor na Monte Cassino, istniejący po dzień dzisiejszy. Stał się on wzorem reguły i życia monastycznego. Życie kontemplacyjne było wzorem osiągnięcia zbawienia. Jeśli nie było możliwe spędzenie całego życia w klasztorze, to niektórzy pobożni ludzie starali się wstąpić do zakonu w dojrzałym wieku, aby w pełni spełnić się religijnie.

¹⁶ Biblia Tysiąclecia, 1 Kor 6,19.

¹⁷ D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986, ss. 125-133.

¹⁸ H.C. Zander, *Święci przestępcy, czyli Przedziwne historie Ojców Pustyni*, Wyd. M, Kraków 2002.

¹⁹ A. Pustelnik, *Żywot i pouczenia św. Antoniego Wielkiego*, Bratczyk, Hajnówka 2000.

²⁰ P. Szczaniecki, *Święty Benedykt*, Tyniec, Kraków 2000.

Istotnym aspektem świętości tego czasu było wyrzeczenie się wszelkich dóbr materialnych. Według źródeł samotni pustelnicy nie posiadali nic, czasami nawet ubrania na sobie. Stąd sztuka ikonograficzna zna wizerunki świętych, którzy mają jedynie opaskę na biodrach oraz torbę na chleb. To, co zakonnicy posiadali, było wspólne. Kwestia bogactwa stanowiła przedmiot dyskusji teologicznych. Jezus miał przecież powiedzieć, że „prędzej wielbłąd przejdzie przez ucho igielne, niż bogaty wejdzie do Królestwa Niebieskiego”²¹. Instytucjonalny Kościół, umacniający się w średniowieczu, czerpiący dochody z dziesięciny i biskupstw, zmagał się z problemem symonii, czyli kupczenia świętością, sprzedawania urzędów kościelnych. Zdarzały się stulecia, w których dyscyplina Kościoła wyraźnie spadała. Nie przestrzegano celibatu, mnisi i księża posiadali żony, nie pilnowano postów, gromadzono bogactwa. Spadek poziomu moralnego kleru wywoływał swoisty rezonans w postaci rozpowszechnienia się praktyk ascetycznych w środowiskach pragnących odnowy Kościoła.

Przypadek świętego Franciszka z Asyżu²², który założył zakon żebraczy, jest tu doniosły. Nowe zakony starały się zbliżyć do ludu i zwykłych wiernych, i przezwyteńczyć powstałe zgorszenie. U szczytu rozwoju myśli i kultury średniowiecznej, u Tomasza z Akwinu pojawiła się koncepcja, iż ciało i dusza są w pewnym sensie sobie równe. Oczywiście dusza z perspektywy religijnej jest ważniejsza, gdyż przeżywa przemijalne istnienie fizyczne, ale jeśli myśleć o zmartwychwstaniu, to miałoby ono także polegać na odzyskaniu nowego, idealnego ciała niebieskiego, co jest nawiązaniem do nauk świętego Pawła. Człowiek zbawiony również będzie miał ciało, powiada wielu świętych, tyle tylko, że bez wszelkiej skazy i niedoskonałości. W ten sposób pojawiła się koncepcja dowałoryzowania cielesności, przełamująca wielowiekową niechęć świętych ascetów do grzesznego ciała. We współczesnym dyskursie na temat kulturowej roli świętych pojawiają się również myśli krytyczne względem nadmiernego akcentowania cierpienia w życiu osób kanonizowanych. Zdaniem Anny Conolly: „[...] dręczenie siebie było dla wielu świętych drogą do ekstazy, do błogich i słodkich przeżyć jedności z Bogiem. Odkryli oni [święci propagujący umartwienia – J.I.] tajną ścieżkę do najwyższej ekstazy przez najwyższą udrękę. Bez tej ekstazy i błogich pocieszeń ich życie byłoby jednym wielkim konaniem, byłoby nie do zniesienia. Niestety [...] w historii chrześcijaństwa następowało cudowne rozmnażanie ekstaz i to zwłaszcza tych połączonych z ekstremalnym cierpieniem, jak to było w przypadku stygmatyków”²³.

²¹ Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003, Mk 10,25.

²² A. Thompson, *Francis of Assisi: a new biography*, Cornell University Press, London 2012.

²³ A. Conolly, *Toksyczni święci, czyli o kulcie cierpienia w chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2013, s. 299.

Przemiany procedur kanonizacyjnych

Do XI wieku o uznaniu czyjejs świętości decydowali lokalni biskupi. Powstawały już pewne procedury, załączki postępowania dowodowego. Kronikarze i hagiografowie starali się zebrać świadectwa, opisać żywoty. Nie istniał jednak jeszcze kalendarz liturgiczny ze wspomnieniami świętych o charakterze powszechnym. Wiele zależało od lokalnych działań i oddolnych inicjatyw wiernych, przekonanych o czyjejs świętości. Niektóre biografie świętych mają pewne powtarzające się podobieństwa. Wśród kobiet ideałem było zachowanie dziewictwa, a jeśli to nie było możliwe, oczekiwano złożenia ślubów czystości po wielu latach życia w małżeństwie. Trochę większą szansę na kanonizację miały osoby ze znanych rodów, wysokiego pochodzenia, gdyż uwaga kronikarzy była na nich skupiona. Trwało to jednak do pewnego momentu – za ostatniego świętego w średniowieczu uważany jest król Francji Ludwik IX Święty²⁴, panujący w XIII wieku. Znane są w hagiografiach przypadki średniowiecznych świętych z ludu, którzy pojawili się jakby znikąd, a wywołali wielkie poruszenie w świecie. Słynna dziewica orleańska Joanna d'Arc stała się tego najlepszym przykładem.

W XII stuleciu zaczął się etap centralizacji procesów kanonizacyjnych w Kościele katolickim. Papież Aleksander III zdecydował w dekrete *Audivimus*, że odtąd kult każdego świętego musi być uzależniony od zgody Stolicy Apostolskiej. Sformułowano taki przepis, gdyż zdarzały się przypadki nadużyć czy niepewności podczas lokalnych prób kanonizacji. Niemniej w kolejnych wiekach nadal powstawały kultы nowych świętych o charakterze oddolnym i spontanicznym. O ile życie danej osoby rzeczywiście było poświadczone stosownymi cnotami i cudami, biskupi i papieże tolerowali te praktyki.

Jednak kolejnym przeskokiem w coraz większej profesjonalizacji prawnej i proceduralnej procesów kanonizacyjnych stała się reforma papieża Urbana VIII, panującego w Kościele w latach 1623-1644. Doprecyzowano rolę osób postronnych uczestniczących w kanonizacji. Największą zmianą stało się to, iż nie wolno było już od tego momentu wystawiać obrazów w kościele bądź czcić publicznie osoby, która nie miała ukończonego procesu kanonizacji. Ustalenia tego przestrzegano restrykcyjne, do tego stopnia, że w latach, gdy wprowadzano te aktualizacje w procedurze, wierni musieli usunąć ze swoich parafii i świątyń wszystkie ikony i relikwie, które czcili świętych niezatwierdzonych przez papieża.

²⁴ Zob. J. Le Goff, *Święty Ludwik*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2001.

Prawo kanoniczne, czyli kościelne stało się odąd jeszcze ważniejsze w procedurze kanonizacyjnej²⁵. Proces udowadniania czyjejs świętości zaczął coraz bardziej przypominać świeckie procesy sądowe, w których fundamentem w postępowaniu jest również wyznaczenie obrońcy, oskarżyciela i zbieranie materiałów dowodowych. Można spróbować zrozumieć historycznie ten sposób rozstrzygania o świętości w Kościele katolickim. Po pierwsze, Kościół zachodni jest w pewnym sensie spadkobiercą kultury rzymskiej. Pomimo iż był prześladowany w pierwszych wiekach, ostatecznie został uznany w kolejnych stuleciach. Gdy w Rzymie skończyła się władza cesarzy, obalonych przez obcych najeźdźców, nieprzerwanie trwała dalej ciągłość papieży. Jednym z elementów dziedzictwa rzymskiego jest przywiązanie do prawa. Jakkolwiek oceniać postępowanie dawnych władz rzymskich, nie można odmówić namiestnikom i gubernatorom, że w imieniu cesarza przeważnie postępowali zgodnie z literą prawa. Kościół łaciński zatem odziedziczył zamiłowanie do jurydyzmu i legalizmu prawnego.

Następną przyczyną, dla której wzrosła rola ścisłego postępowania kanonizacyjnego, poddanego rygorowi odpowiednich kroków i etapów, była troska o to, aby świętość każdego z kandydatów była we właściwy sposób potwierdzona i racjonalnie uzasadniona w oparciu o materiał dowodowy i świadectwa wiernych. Wiązała się z tym również potrzeba ujednolicenia różnorodnych praktyk w obrębie lokalnych diecezji. Do XVII wieku nie istniała jeszcze wspólna lista świętych we wszystkich miejscach w Kościele, na świecie. Stąd zrozumiała stała się potrzeba pewnej centralizacji we wspólnocie chrześcijan zachodnich, z definicji przecież katolickiej, czyli powszechnej.

We współczesnym Kościele kontynuuje się powyższe rozwiązania nowożytne, w oparciu o które potwierdza się świętość danej osoby. Utrzymany został aspekt dochodzenia na poziomie diecezjalnym, kiedy to zbiera się świadectwa i dokumentuje się życie kandydata na ołtarze²⁶. Osoba, która prowadzi dany proces, nazywa się postulatorem, czyli tym, który odpowiada za doprowadzenie danej kanonizacji do pomyślnego końca. Oprócz tego w procesie uczestniczą konsulatorzy, którym są najczęściej biegli teolodzy. Sprawdzają zgodność życia i słów świętego z nauczaniem Kościoła katolickiego, uzgadniają wzajemnie, czy istotnie dany kandydat wykazuje się wszystkimi atrybutami wskazującymi na konieczność kanonizacji. Ważną osobą w tymże procesie jest także promotor sprawiedliwości, czyli potocznie „adwokat diabła”. Jest to osoba, do której zadań należy sprawdzenie, czy postępowanie przebiega zgodnie z zasadami sztuki prawnej oraz czy jednak w życiu kandydata nie zachodzą przeszkody bądź okoliczności niepozwalające

²⁵ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii, procedura*, Wyd. Diecezjalne, Lublin 2003.

²⁶ L.J. McKenzie, *Kościół rzymskokatolicki*, Pax, Warszawa 1972, ss. 276-277.

jące na dopuszczenie do kanonizacji. Jeśli zachodzi taka potrzeba do badania świętości, powołuje się niezależnych ekspertów, np. z zakresu medycyny, którzy mają z perspektywy swojej dyscypliny wypowiedzieć się na temat potencjalnych zjawisk nadzwyczajnych, czyli cudów. Osobnym ciałem, które bada sprawę na etapie dochodzenia w Watykanie, jest Kongregacja Spraw Kanonicznych. To wydzielony urząd w Rzymie, istniejący od XVI wieku i zajmujący się weryfikacją napływających danych oraz zabezpieczeniem relikwii. Od zgody kardynałów i ich podwładnych, pracujących w tej Kongregacji, zależy finalizacja procedury.

Ostateczna decyzja, jak w każdej zresztą istotniejszej sprawie w Kościele, należy właśnie do biskupa Rzymu. Jest to ważne szczególnie w odniesieniu do osób kanonizowanych, których dotyczy XIX-wieczny dogmat o nieomylności papieża. Natomiast beatyfikacja, czyli tytuł „błogosławionego”, zachowuje aspekt lokalności danego kultu²⁷. Aby ten sam kandydat stał się z „błogosławionego” świętym „kanonizowanym”, potrzebny jest nowy cud. Cudem nazywa się nadzwyczajne zjawisko o charakterze fizycznym. Najczęściej wskazuje się tutaj uzdrowienia, które są dla teologów niewytłumaczalne z perspektywy medycznej. Możliwe są także inne cuda, mogące być uznane przez daną komisję teologiczną, np. rozmnożenie żywności, uratowanie wiernego (lub grupy wiernych) od śmierci, czy ugaszenie pożaru bądź zapobiegnięcie katastrofie naturalnej. Hagiografie znają wiele opowieści związanych ze zjawiskami mirakularnymi²⁸. Wymienia się tu zdolność inedii (brak konieczności spożywania pokarmów z wyjątkiem komunii), wigilancję (brak potrzeby snu albo szczątkowa potrzeba odpoczywania), bilokację (umiejętność jednoczesnego przebywania w dwóch lub trzech miejscach), czytanie w myślach, przewidywanie przyszłości, aparycje (widzenie niewidzialnych bytów), lewitację (dar swobodnego unoszenia własnego ciała). Szczególnymi i budzącymi admirację znakami wśród wybitnych świętych były stygmaty, a więc dar ran Chrystusa. Według relacji hagiograficznych część z obdarzonych otrzymywała stygmaty w postaci realnej i widzialnej. Jednak z punktu widzenia samej doktryny wszystkie te nadzwyczajne zjawiska, podobnie zresztą jak i główne prawdy Kościoła, takie jak zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, były i są kwestią wiary²⁹. Także religioznawstwo nie zajmuje się rozstrzyganiem ontologicznej prawdziwości tego typu fenomenów religijnych.

W postępowaniu kanonizacyjnym we współczesności nade wszystko każdy święty powinien otrzymać kościelne stwierdzenie heroiczności cnót. Jest to dekret, w którym orzeka się, że Sługa Boży (tytuł przysługujący po

²⁷ Z. Mikolejko, *Żywoty świętych poprawione*, W.A.B., Warszawa 2000, s. 24.

²⁸ P. Dinzelsbacher, *Leksykon mistyki: żywoty – pisma – przeżycia*, Verbinum, Warszawa 2002, ss. 44-45.

²⁹ J. Boufflet, *Historia cudów: od średniowiecza do dziś*, tłum. K. Żaboklicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, ss. 32-38.

uznaniu owej heroiczności) żył zgodnie z nauczaniem zawartym w Ewangelii, dokonywał wiele uczynków miłosierdzia wynikających z różnorodnych cnót, a zachowania te było widać przez dłuższy czas w życiu danej osoby. Warto tu zwrócić uwagę, że jest to niezbędne w orzeczeniu o świętości kandydata i w pewnym sensie ważniejsze od cudów, które czynił kandydat. Cud bowiem potwierdza świętość, ale nie jest jej źródłem, lecz bardziej, z perspektywy doktryny, świadectwem i znakiem obecności Boga. W osiągnięciu świętości nie ma znaczenia również wiek ani pochodzenie kulturowe. Jest także stereotypem, że święci muszą być całkowicie bezgrzeszni. Mogą się zmagać ze swoimi grzechami powszednimi. Przesądzający w ocenie jest jednak całokształt ich życia.

Najwięcej świętych, beatyfikowanych i kanonizowanych wyniósł w historii Kościoła Jan Paweł II. Za jego pontyfikatu kanonizowano 462 osoby i beatyfikowano 1343 kolejne. Można powiedzieć, że polski papież zbudował swoistą „fabrykę świętych”³⁰. Liczbę wszystkich znanych świętych od początku ich notowania szacuje się obecnie na około 11 tysięcy. Z tej liczby, z Polski pochodzi 30 świętych oraz blisko 223 błogosławionych, w toku są kolejne postępowania. Dawniej kandydaci na ołtarze musieli czekać nieraz całe wieki na wynik ich kanonizacji. Wynikało to m.in. z tego, że akta i świadectwa z cudami niekiedy ginęły w pożarach bądź wojnach i wtedy trzeba było zbierać dowody od nowa³¹.

W Kościele katolickim proces beatyfikacyjny powinien być wszczęty nie wcześniej niż pięć lat po śmierci kandydata, co papież może uchylić dyspensą – tak się stało w przypadku sprawy kanonizacyjnej osoby Jana Pawła II, gdzie papież Benedykt XVI zniósł ten zakaz, aby przyspieszyć odpowiednie procedury. Zaleca się także, aby nie opóźniać postępowania bardziej niż o 30 lat po zgonie świętego (aby dotrzeć jeszcze do żyjących świadków)³². Choć w dziejach historii Kościoła dominują osoby duchowne, księża i zakonnicy, to obecnie pojawia się coraz więcej świętych pochodzących z laikatu. Jest to prawdopodobnie nowa tendencja i wzór świętości. Obok wcześniej przedstawionych ideałów męczeństwa i ascezy, popularnych w starożytności oraz średniowieczu, w naszych czasach popularyzuje się także „zwykłych” świętych, prowadzących świeckie i niekiedy zupełnie zwyczajne życie³³. Z kulturowej perspektywy jest to pewien sygnał przystosowywania się Kościoła katolickiego do życia w świecie, w którym trwają procesy sekularyzacji.

³⁰ K.L. Woodward, *Fabryka świętych. Kulisy i tajemnice procesów kanonizacyjnych*, tłum. J. Franczak, Wyd. M, Kraków 2008.

³¹ Sz. T. Prażmowski (red.), *Zjawiska nadzwyczajne*, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2014.

³² T. Gierałowski, *Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych*, Wyd. Buk, Białystok 2009.

³³ Sz. Hołownia, *Święci codziennego użytku*, Znak, Kraków 2015.

Zakończenie

Liczne żywoty świętych są także we współczesnej myśli religijnej poddane refleksji. Leszek Kołakowski rozważał, czy można odróżnić od siebie świętość w rozumieniu religijnym i świętość w znaczeniu świeckim. Wskazywał na to, że również osoby nieprzynależące do kościołów czy niewierzące mogą osiągnąć pewien poziom uświęcenia. Jeśli się z tym zgodzić, warunki te spełnia każdy, kto całe swoje życie i wszystkie swoje wysiłki obraca na służbę innym oraz czyni dobro³⁴. Polski myśliciel wykracza tu tym samym poza czysto konfesyjną próbę uchwycenia fenomenu świętości (którą można próbować zrozumieć kategoriami religioznawczymi). Kołakowski jednocześnie nie podważa tezy o pewnym trwałym zepsuciu większości ludzi, skłonnych do grzechu (dogmatycznie jest to koncepcja grzechu pierworodnego). Twierdzi jedynie, że należy rozważyć rozszerzenie przejawów świętości na ludzi odległych od instytucjonalnej religii, a jednak swoim zachowaniem pokazujących niezwykle zaawansowany stopień moralności (w istocie propozycja Kołakowskiego jest etycznie podobna do koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego opiekuna społecznego). Reasumując tę refleksję, ludziom niereligijnym może być w pewnym sensie łatwiej osiągnąć moralną świętość, gdyż jak zauważa Autor: „mogłoby się wydawać, że wśród pobożnych chrześcijan świętość częściej można spotkać, bo są oni po prostu bardziej wyczuleni na samą sprawę świętości, bo widzą świętość jako rzecz religijną i boską, nie zaś doczesną i tylko moralną albo kulturalną [...] z tych samych powodów pobożni ludzie bardziej wystawieni są na pokusy pseudoświętości, świętości biurokratycznej, nafaszerowanej pychą, hipokryzją i samozadowoleniem z osiągniętego wtajemniczenia w samą Prawdę”³⁵. W odczytaniu Leszka Kołakowskiego świętość zatem może być jak najbardziej dostępna dla ludzi niezwiązanych z określoną konfesją i mających przekonania sceptyczne, a jednak w praktyce żyjących na codzien tak jak osoby święte z opowieści hagiograficznych.

Juliusz Iwanicki – CULTURAL HAGIOGRAPHIES – CHANGES IN THE PATTERNS OF HOLINESS IN CHRISTIANITY

The article analyzes several problems related to saints in the history of Christianity. A very diverse group of saints is associated with different patterns of holiness. The basic of them was martyrdom and asceticism. In the text from the religious studies perspective, the author analyzed various lives and their similarities. The procedures

³⁴ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 2006, s. 146.

³⁵ Tamże, s. 149.

of canonization were standardized only in the modern times of the Catholic Church. In contemporary thought, interested in the issue of sanctity, there are also statements of a non-confrontational character, analyzing the above matter.

Keywords: hagiography, saints, Christianity

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl

Schulz i Gombrowicz – o religijnych poszukiwaniach w literaturze

I

Charakteryzując zagadnienie religijności autora *Sklepów cynamonowych*, Jerzy Ficowski (1924-2006) przywołał m.in. opinię Artura Sandauera (1913-1989), który przypisywał mu ateizm¹. O braku wiary Brunona Schulza (1892-1942) wspominał także Jan Błoński. Jednakże krytyk zastrzegł zaraz, że „nawet i bez wiary można przeżywać świat »teologicznie«, w kategoriach właściwych religii”². Brakuje natomiast jasnej deklaracji ze strony samego pisarza. Pojawia się ona jednak *implicite* w jego literaturze. Chcąc poprzeć tę sugestię, przywołuje się zazwyczaj motyw Księgi³. Duchowe, religijne, metafizyczne fundamenty tej kategorii ujawniają m.in. przemyslenia Wojciecha Wyskiela. Interpretator stwierdza: „W hierarchii książek pretendujących do miana Księgi najwyżej trzeba postawić propozycję Ojca – to, oczywiście, *Biblia*. Jej znaczenia nie może pomniejszyć fakt, że ogarnięty gniewem Józef nazywa

¹ Zob. J. Ficowski, *Okolice sklepów cynamonowych*, tenże, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2002, s. 153.

² J. Błoński, *Świat jako księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C., Kraków 1994, ss. 74-75.

³ Na temat motywu Księgi zob. np.: W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Wyd. Literackie, Kraków 1980, ss. 61-72; A. Sulikowski, *Projekt Księgi: Irzykowski, Schulz, Flaszen*, „Znak” 1/1986, ss. 84-96; J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza...*, cyt. wyd., ss. 68-84; J. Jarzębski, *Schulz: Spojrzenie w przyszłość*, w: tenże, *Czytanie Schulza...*, cyt. wyd., ss. 306-320; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, ss. 275-288.

ją »apokryfem, tysięczną kopią, nieudolnym falsyfikatem«. Jego rozczarowanie wskazuje jedynie na ogrom nadziei, jakie wiązał z odzyskaniem Księgi. W podsuwanych przez Ojca książkach Józef szuka przede wszystkim sytuacji modelowych – praszematów, które przyłożone do rzeczywistości pozwolą ją uporządkować⁴. Z przywołanych słów wynika, że metafizyczna moc Księgi powinna objawić się przede wszystkim poprzez dostarczenie potencjalnemu czytelnikowi ostatecznej wiedzy o naturze świata. Problemem jest natomiast odnalezienie jej kanonicznej wersji. Nawet Biblia okazuje się być tylko jednym z wielu wariantów tekstu.

Na tle tego wykreowanego, literackiego labiryntu o wiele bardziej jednoznacznie wydają się być sformułowane przemyślenia drugiego bohatera niniejszych rozważań, czyli Witolda Gombrowicza (1904-1969). To właśnie on pisze w swoim *Testamencie*: „Po wtóre ja, jako ateista i jako intelektualista i ja, flirtujący już z lekka ze sztuką. Rozstanie się z Bogiem – sprawa wielkiej wagi, bo otwierająca umysł na całość świata – odbyło się we mnie gładko i niepostrzeżenie, nie wiem, jakoś tak się stało, że w piętnastym, czy w cztertnastym, roku życia przestałem się zajmować Bogiem. Ale chyba i przedtem nie zajmowałem się nim zanadto”⁵. Oczywiście pisarz z właściwą sobie lekkością odnosi się do przeżycia, które przecież z egzystencjalnego punktu widzenia uważa za niezwykle ważne. Rozpoczyna więc pewnego rodzaju subtelą grę z czytelnikiem, ponieważ za wszelką cenę chce uniknąć trywializacji duchowych rozterek. Dlatego już w okresie dzieciństwa sytuuje moment swojego schłodzenia relacji z Bogiem osobowym. Czy to znaczy, że jest mu obcy wszelki metafizyczny niepokój? Naturalnie, że nie. Podobnie jak w przypadku Schulza jego duchowa aktywność manifestuje się przede wszystkim poprzez literaturę⁶. A zatem wybrane teksty literackie obu twórców posłużą jako materiał badawczy, który umożliwi prześledzenie ich religijnych, metafizycznych poszukiwań.

II

Chcąc duchowo, intelektualnie zbliżyć się do fenomenu literackiej eksplikacji Schulzowskiej, religijnej rzeczywistości, warto rozpocząć od pewnego rodzaju subtelnego zasygnalizowania jej natury, które zawarte zostało w opowiadaniu *Księga*: „Nazywam ją po prostu Księgą, bez żadnych określeń

⁴ W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba...*, cyt. wyd., s. 68.

⁵ W. Gombrowicz, *Testament*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 14.

⁶ Na temat duchowych, metafizycznych potencji literatury zob. np. A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, t. 3, 23/1996, ss. 165-172; tenże, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie...*, cyt. wyd., ss. 275-288; tenże, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 73-80; tenże, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 105-112.

i epitetów, i jest w tej abstynencji i ograniczeniu bezradne westchnienie, cięcha kapitulacja przed nieobjętością transcendentu, gdyż żadne słowo, żadna aluzja nie potrafi załsnąć, zapachnąć, spłynąć tym dreszczem przestrachu, przeczuciem tej rzeczy bez nazwy, której sam pierwszy posmak na końcu języka przekracza pojemność naszego zachwyty⁷. Przywołując tę artystyczną wizualizację sygnalizowanej wcześniej kategorii Księgi, można naturalnie stwierdzić, że pisarz w swoisty sposób powtarza już to, co odkryli przed nim Filon Aleksandryjski (25 r. p.n.e – 50 r. n.e.) i Pseudo-Dionizy Areopagita (VI/V wiek). To właśnie z ich przemyśleń wynika, że bez względu na tradycję religijną (judaistyczną lub chrześcijańską) człowiek zawsze ujawnia swoją racjonalną bezradność wobec odwiecznej tajemnicy Boga⁸. Również w wykreowanym przez Schulza świecie byt transcendentny pozostaje poza możliwością ludzkiego poznania i słownego wyrażenia. Można jednak w cytowanym fragmencie tekstu natrafić także na pewnego rodzaju próbę przekroczenia ograniczeń wynikających z teologii negatywnej. Chodzi naturalnie o sugestię, z której wynika, że żadne słowa („określenia”, „epitety”) nie są zdolne do przekazania wiedzy będącej efektem bezpośredniego, *quasi*-zmysłowego doznania „łśnienia”, „zapachu” i „smaku” Absolutu. Oczywiście już św. Augustyn (354-430) wspomina o „słodkim” smaku Boga⁹, ale jednocześnie bardzo mocno podkreśla duchowy charakter tego doświadczenia. Tymczasem w Schulzowskiej rzeczywistości Bóg ewidentnie chce się ujawnić, przekroczyć ograniczenia, które tkwią w słowach. Jednocześnie uważny czytelnik *Księgi* natrafi na fragment, który wydaje się negować jakąkolwiek możliwość inkarnacji w świat materialny. Naturę tych ontologicznych trudności przybliżają następujące słowa: „Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca, nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. Próbują one tylko się zdarzyć, próbują gruntu rzeczywistości, czy je uniesie. I wnet się cofają, bojąc się utracić swą integralność w ułomności realizacji. [...] A jednak w pewnym sensie mieści się ona cała i integralna w każdej ze swych ułomnych i fragmentarycznych inkarnacji. Zachodzi tu zjawisko reprezentacji i zastępczego bytu. Jakieś zdarzenie, może być co do swej proveniencji i swoich własnych środków małe i ubogie, a jednak, zbliżone do oka, może otwierać w swoim wnętrzu nieskończoną i promienną perspektywę dzięki temu, że wyższy byt usiłuje w nim się wyrazić i gwałtownie w nim błyszczy”¹⁰. W cytowanym fragmencie na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim sugestia na temat pewnego rodzaju oporu, który

⁷ B. Schulz, *Księga*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN Seria I, Nr 264, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 105.

⁸ Na ten temat zob. np. Filon Aleksandryjski, *O niezmienności Boga*, w: tenże, *Pisma*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1994, ss. 21-50; Świętego Dionizyusza Areopagity, *O imionach Bożych*, tłum. E. Bułhak, L. Anczyc i Spółka, Kraków 1932, ss. 6-15.

⁹ Zob. św. Augustyn, *Wyznania* (X, 40), tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994, s. 253.

¹⁰ B. Schulz, *Księga*, w: tenże, *Opowiadania...*, cyt. wyd., s. 119.

stawia rzeczywistość materialną wobec próbującego ujawnić się w niej Bytu Doskonałego¹¹. Wynika on z jej substancjalnej ciasnoty, która jednocześnie jest ewidentną manifestacją natury świata zmysłowego. Istotowa odrębność bytów fizycznych powoduje, że Doskonałość nie może się w nich przejawiać. Jest po prostu zbyt obca, a jej „wspañiałość” może zwyczajnie rozsądzić materialną egzystencję. Poszukując interpretacyjnego punktu odniesienia, czytelnik w naturalny sposób przywołuje teorię idei Platona (427-347). Wypada jednak zauważyć, że jest to dosyć złudne podobieństwo, ponieważ scharakteryzowany w *Timajosie* Demiurg, pomimo materialnych ograniczeń, potrafi stworzyć doskonałą kopię świata idei. Nie jest ona oczywiście tożsama z rzeczywistością idealną i dlatego możliwe jest zło w świecie zmysłowym. Tymczasem w Schulzowskiej rzeczywistości wszelka „realizacja” bytów jest zawsze narażona na „ułomność”¹². Sygnalizowany proces nie narusza jednak wartości owych bytów, ponieważ poprzez ich niedoskonałą, „fragmentaryczną”, „zastępczą” egzystencję prześwituje Byt Doskonały. Być może jego „wspañiałość” zdecydowanie lepiej prezentuje się na tle ich „ubogiego”, ograniczonego trwania. Dlatego ciągle podejmuje kolejne próby ujawnienia się w świecie materialnym. Interpretując te zjawiska, Józef sugeruje, że Bóg ujawnia w ten sposób potrzebę podziwu, która tkwi w jego naturze. Natomiast człowiek zdobywa dzięki niej ubogacającą duchowo szansę poszukiwania jego śladów. W świecie wykreowanym przez Schulza dobrą ilustracją tego fenomenu jest przypadkowe odnalezienie przez Józefa fragmentów oryginału Księgi. Chłopiec odkrywa, że są to wprawdzie tylko „jej ostatnie stronicę, jej nieurzędowy dodatek, tylna oficyna pełna odpadków i rupieci!”¹³, ale nawet w nich dostrzega emanujący blask pierwotnego tekstu¹⁴. Jest on naturalnie starannie ukryty i dlatego służąca Adela w bezceremonialny sposób używa kartek tego suplementu *Księgi* w gospodarstwie domowym¹⁵. O zadziwiającym stopniu jego zakonspirowania świadczyć może i to, że zawarte w nim fragmenty wiedzy – gnozy¹⁶ o naturze Boga zostały rozrzucone na stronach

¹¹ Na temat fenomenu Absolutu w świecie wykreowanym przez Schulza zob. np. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016, ss. 60-63.

¹² Jedną z form takiej „ułomności” może być powszechność cierpienia w świecie materialnym. Zob. tamże, ss. 107-152.

¹³ B. Schulz, *Księga*, w: tenże, *Opowiadania...*, cyt. wyd., s. 110.

¹⁴ Niniejszy artykuł nie pretenduje oczywiście do rozstrzygnięcia ontologicznego statusu Księgi w Schulzowskiej rzeczywistości. Dotyczy tylko pewnego jej aspektu, czyli swoistej tendencji do sygnalizowania swojego istnienia.

¹⁵ B. Schulz, *Księga*, w: tenże, *Opowiadania...*, cyt. wyd., s. 110.

¹⁶ Na temat gnostycyzmu, gnostycyzmu Schulzowskiego świata zob. np. A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (219)/2006, ss. 47-58; tenże, *Brunona Schulza poznawanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości*, w: I. Trzcińska, A. Świerżowska, K.M. Hess, *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, ss. 53-64; tenże, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nie-*

podręcznego folderu reklamowego. Jednocześnie nawet ów „ułomny” przekaz może sygnalizować „wspaniałość” Absolutu. Warto zatem przyjąć, że ta swoista inicjacja była przeznaczona tylko dla Józefa.

III

Konstruując swoje nieortodoksyjne pojmowanie transcendencji, Gombrowicz ogromną uwagę poświęcił kategorii Formy. Z nieprawdopodobną, intelektualną odwagą i chyba artystyczną niefrasobliwością zmierzył się więc z filozoficzną tradycją, która sięga czasów Arystotelesa (384–322). To właśnie w formie Stagiryta widział siłę, która w teleologiczny sposób aktualizuje potencje zawarte w materii pierwszej¹⁷. Gombrowicz jednak nie buntuje się przeciwko tej tradycji, ale stara się ją osadzić we własnej współczesności. Dowodem na tego rodzaju intelektualną postawę może być następujący komentarz pisarza do przemyśleń zawartych w słynnym *Kosmosie*: „Mnie w *Kosmosie* chodziło, wie pan, o wyodrębnienie tego nurtu Formy, żeby ona ukazała się sama w sobie, jak jakaś czarna rzeka, płynąca osobno, zbełtana, coraz nowe kryjąca w sobie możliwości kształtu, niezgłębiona. W moim zamierzeniu to miał być utwór bardzo dramatyczny i myślę, iż w przyszłości takim się stanie...gdy mianowicie bezpośrednie wycucie Formy, jako siły stwarzającej stanie się w nas silniejsze. Wtedy pojmimy jej grozę”¹⁸. Z cytowanego fragmentu wynika, że autor wierzy w możliwość dogłębnego, racjonalnego zdiagnozowania fenomenu Formy i dlatego chce go obserwować w swoistym uwolnieniu od materii. Zmierzając do przybliżenia jej natury, używa momentami bardzo metaforycznych określeń (np. „zbełtana czarna rzeka”), ale potrafi również precyzyjnie ukazać jej kształtotwórczą i niezależną od materii moc. Mówiąc o „sile stwarzającej” Formy, Gombrowicz wydaje się postrzegać ją jako czysty akt, który sytuuje się u podstaw rzeczywistości. Można zatem odnieść wrażenie, że w ten sposób zbliża się do rozważań Arystotelesa na temat Pierwszego Poruszyciela. Charakteryzując tę substancję, Stagiryta stwierdził: „Musi przeto istnieć zasada, której prawdziwą istotą jest akt. Substancje te zatem muszą być bez materii, bo muszą być wieczne. Wobec tego muszą być w akcie”¹⁹. Czy Gombrowiczowska Forma jest rzeczywiście tym szczególnym, wyjątkowym bytem, który przypomina Pierwszego Poruszyciela? Przede wszystkim otoczona jest aurą niezwykłości i tajemnicy,

upostaciowana materią, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj, *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2009, ss. 157–167.

¹⁷ Na ten temat zob. np. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu* (*De generatione et corruptione* II, 335b), tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1981, s. 75.

¹⁸ W. Gombrowicz, *Testament*, cyt. wyd., s. 39.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, *Księga A (XII)* 1071 a, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 310.

o której istnieniu informuje użycie sformułowania „niezgłębiona”. Najbardziej jednak zaskakuje czytelnika stwierdzenie na temat emanującej z niej grozy, która nie jest jeszcze do końca przez ludzi uświadomiona. W ten właśnie sposób artysta kreuje wokół kategorii Formy pewnego rodzaju sakralne napięcie. Podobnego uczucia doświadcza człowiek, który poznaje fenomen Pierwszego Poruszydla.

Bardzo szybko jednak Gombrowicz wikła się w intelektualny konflikt z fundamentami filozofii Arystotelesa. Chodzi oczywiście o jego sugestie na temat swoistej nieprzewidywalności Formy. Dodatkowo jeszcze okazuje się, że wymyka się ona racjonalnemu pojmowaniu. Jej niezwykłą naturę przybliżają następujące sformułowania pisarza: „Jeśli ktoś nie czuje Formy, jak ja, jej autonomii, jej dowolności, jej furii stwarzającej, kaprysów, perwersji, spiętrzeń i rozpadów, niepohamowania i bezgraniczności, nieustannego splatania się i rozplatania, cóż *Kosmos* mu może powiedzieć?”²⁰. A zatem sygnalizowana nieprzewidywalność Formy wydaje się wynikać z jej ekstatycznej wręcz energii, zmienności oraz pozbawionej wszelkich ontologicznych hamulców stwórczej żądz. Nie posiada ona jednak wyrozumowanego charakteru. Ten fenomen został uchwycony przez Gombrowicza w *Kosmosie*. Piszac tę powieść, autor pokazał, że ludzkie działanie kształtotwórcze objawia się w sposób instynktowny. Formowanie kosmosu z egzystencjalnego chaosu jest również rzeczywistym aktem kreacji. Wydaje się, że właśnie przez człowieka porządkującego otaczającą rzeczywistość manifestuje się boska moc Formy. Staje się on wówczas pewnego rodzaju pośrednikiem pomiędzy *quasi*-sakralnie rozumianą Formą i światem – chaosem, który czeka na ukształtowanie. Jednocześnie jednak owo porządkujące działanie manifestuje się w powieściowej rzeczywistości jako coś całkowicie naturalnego, ponieważ człowiek nie może zrezygnować z tworzenia kosmosu – ładu. Omawiając fenomen tego swoistego przymusu, Gombrowicz pisze: „Czy więc nic nigdy nie może zostać naprawdę wyrażone, oddane w swoim stawaniu się anonimowym, nikt nigdy nie zdoła oddać bełkotu rodzącej się chwili, jak to jest, że, urodzeni z chaosu, nie możemy nigdy z nim się zetknąć, zaledwie spojrzymy, a już pod naszym spojrzeniem rodzi się porządek... i kształt...”²¹ Deklarując swój ateistyczny dystans do Boga, pisarz deifikuje jednak zapożyczoną z Arystotelesowskiej tradycji Formę, z człowieka czyni współkreatora kosmosu – porządku, a także stara się eksplorować w swojej artystycznej twórczości odwieczną i niesłychanie bliską sferze *sacrum* kategorię tajemnicy. Sytuuje się ona na ontologicznym styku pomiędzy chaosem i kosmosem. Człowiek posiada więc immanentną świadomość istnienia chaosu, ale jednocześnie wydaje się być zabezpieczony przed jego destrukcyjną percepcją. Przez kogo? Boga, Formę.

²⁰ W. Gombrowicz, *Testament*, cyt. wyd., s. 90.

²¹ W. Gombrowicz, *Kosmos*, w: tenże, *Dzieła*, t. V, Wyd. Literackie, Kraków 1988, s. 24.

IV

Zgłębiając naturę fenomenu transcendencji, Schulz i Gombrowicz konsekwentnie dystansowali się wobec religijnej ortodoksji. Jednocześnie w swoich literackich kreacjach testowali różne alternatywne wobec ortodoksyjnej formy istnienia Bytu Doskonałego. Przede wszystkim jednak starali się odrzec go z aury niedostępności, którą tak bardzo rozpropagowali w swoim nauczaniu mistycy i twórcy teologii negatywnej. To właśnie oni podkreślali jego dramatyczną wręcz inność wśród wszystkich bytów stworzonych. Doprowadzili w ten sposób do oddalenia się Boga od człowieka. Schulz w tworzonej literaturze nie neguje oczywiście tajemnicy wpisanej w rzeczywistość transcendentną, ale jednocześnie podkreśla dążenie Bytu Doskonałego do ujawnienia się człowiekowi. Tak też dzieje się w przypadku Józefa. Z kolei Gombrowicz skoncentrował swoją artystyczną uwagę na kształtotwórczych potencjach człowieka, który podporządkowuje się Formie, ale jednocześnie stabilizuje otaczającą rzeczywistość. W swoisty sposób współdziała więc z Formą, którą czasami postrzega jednak jako czynnik ewidentnie opresyjny. Tej pewnego rodzaju ambiwalencji nie można przezwyciężyć.

Tworząc swoje literackie obrazy transcendencji, Schulz i Gombrowicz dokonali istotowego sprzężenia Bytu Doskonałego, Formy z ludzką egzystencją. Starali się więc przezwyciężyć sygnalizowane już oddalenie Boga i człowieka.

Artur Jocz – SCHULZ AND GOMBROWICZ, OR ON THE RELIGIOUS SEARCH IN LITERATURE

When we are intellectually approaching the phenomenon of spirituality of Brunon Schulz (1892-1942) and Witold Gombrowicz (1904-1969) it is worth to remember their distance towards religious orthodoxy. It doesn't mean however that these writers did ignore or trivialised the nature of the metaphysical angst. Schulz and Gombrowicz do manifest their spiritual activity mainly through literature. This is why the selected texts of both authors may serve as a research material which will make it possible to follow their religious and metaphysical searches.

Keywords: Schulz, Gombrowicz, religion, literature

JACEK ZYDOROWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: jacek.zydorowicz@amu.edu.pl

Trzecia droga w dwubiegunowym konflikcie. Północnoirlandzkie *Troubles* z perspektywy świata sztuki

W narracjach wokół problemów współczesnego świata coraz częściej wskazuje się na religijne podłoże terroryzmu, kryzysu uchodźczego i rozmaitych innych napięć społecznych. Z oczywistych względów sekunduje temu notoryczne przywoływanie diagnozy Samuela Huntingtona¹ o zderzeniu cywilizacji chrześcijańskiej z islamską, które to diagnozy mają wystarczyć za wszystkie odpowiedzi na nurtujące ludzkość pytania. Tymczasem ujęcie złożoności cywilizacyjnych w kategoriach konfliktu dostarcza jedynie „retorycznego paliwa” kulturowym szowinistom, populistom i radykałom zarówno świata zachodniego, jak i arabskiego. Książka amerykańskiego politologa zamiast stać się częścią rozwiązania, stała się częścią problemu, jakim jest rosnąca polaryzacja światopoglądowa w tym zakresie. Im bardziej radykalne są te rozbieżne stanowiska, tym dalej odsuwa się wizja możliwości jakiegokolwiek konsensusu. Tymczasem może warto zatrzymać się przez moment, by spojrzeć we własne europejskie lusterko wsteczne, gdzie można wyraziście dostrzec tłumaczony (*ad hoc*) religią konflikt w Irlandii Północnej. W tej świeżej, by nie rzec wciąż żywej historii również bardziej wygodne było religijne etykietowanie zwaśnionych stron niż wikłanie się w złożoność motywacji krzywd wzajemnie sobie wyrządzanych przez chrześcijan. Tymczasem katolicyzm i protestantyzm stały się znakomicie dopasowanymi do realiów „nakładkami” na polityczny (i ekonomiczny) konflikt republikanizmu z lojalizmem, skutecznie maskującymi odwieczne kolonialne aspekty pro-

¹ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Muza, Warszawa 2003.

blemu. Wskutek porozumień z 1921 r. sześć z dziewięciu hrabstw ulsterskich pozostało częścią Wielkiej Brytanii, w których etniczną większość stanowili protestanci – głównie potomkowie szkockich i angielskich osadników. Przez wiele dekad katolicka mniejszość traciła tam nie tylko pozycję ekonomiczną, ale i niejako „po drodze” prawa obywatelskie. Zaowocowało to radykalizacją postaw zarówno po stronie republikańskich irlandzkich nacjonalistów, jak i unionistów, w efekcie czego pod koniec lat 60. powstał otwarty konflikt trwający aż do 1998 r. Po części z racji na niezbyt „czyste” reguły tej walki (po obu stronach) do określenia całej sytuacji przyjął się eufemizm *Troubles*².

O rozmaitych politycznych i społecznych aspektach tego gorącego okresu napisano już sporo, dlatego w niniejszym artykule chciałbym zastanowić się nad jego kulturą wizualną. Nieodłącznym elementem każdego poważniejszego konfliktu jest czynnik propagandowy w postaci silnych, sugestywnych obrazów medialnych. Im lepiej sfilmowany czy sfotografowany akt terrorystyczny, tym większy globalny zasięg przekazu jego autorów. Jako taktykę obronną w latach 80. XX wieku premier Margaret Thatcher zaproponowała odcięcie „medialnego tlenu” (*oxygen of publicity*) rzecznikom Irlandzkiej Armii Republikańskiej³. Jak powszechnie wiadomo, kultura wizualna cierpi na odwieczny *horror vacui* (lęk przed pustką), toteż znakomicie wypełnili ją niepokodzeni z tym stanem rzeczy dziennikarze oraz zaangażowani artyści tworzący słynne murale⁴ w Belfaście czy Derry/Londonderry⁵. W sposób szczególny interesuje mnie jednak próba odpowiedzi na pytanie, jak konflikt północnoirlandzki postrzegany jest przez „oficjalny” świat sztuki⁶. Jak sztuka ta sytuuje się wobec przeważnie spolaryzowanej politycznie publicystyki lub sztuki murali? Czy możliwe jest artystyczno-krytyczne spojrzenie na problem

² W latach 1969–1998 konflikt ów pochłonął ponad 3 tys. osób, kilkadziesiąt tysięcy odniosło rany. Punktem sporu był status Irlandii Północnej jako części Wielkiej Brytanii. Wzajemna niechęć obu narodów ma jednak o wiele głębsze korzenie, gdyż co najmniej od czasów średniowiecznych Irlandia była kolonizowana przez brytyjskich władców. W dalszej części tekstu posługuję się terminem *Troubles* w wersji nie tłumaczonej, po części dlatego, że polskie słowa „kłopoty” czy „problemy” mogłyby wprowadzać zbędny zamęt, po części zaś z szacunku dla samych uczestników tych wydarzeń, którzy ów termin stworzyli i utrwalili.

³ Chodzi o okres od 1988 do 1994 r., kiedy to zadekretowano zakaz medialnych wystąpień. Trzeba jednak nadmienić, że choć wymierzony był on w IRA i Sinn Féin, dotyczył również protestanckich organizacji paramilitarnych. Zob. M. Foley, *Dubbing SF voices becomes the stuff of history*, „The Irish Times. The Irish Times Trust” (17 September 1994), s. 5.

⁴ O tychże muralach, czyli aktywności z obszaru tzw. *community arts*, pisałem obszernie w osobnym artykule: J. Zydorowicz, *Religia, sztuka i przemoc. Wokół ikonografii konfliktu ulsterskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011.

⁵ Nazwa tego miasta ma również niebagatelne znaczenie polityczne – lojaliści wolą nazywać je Londonderry, republikanie – Derry. Obecnie polityczna poprawność nakazuje używanie obu nazw jednocześnie z ukośnikiem pomiędzy nimi. Stąd upowszechniła się również nazwa Stroke City (czyli miasto ukośnik).

⁶ Czyli *Artworld* rozumiany w sensie Artura Danto. Por. A. Danto, *The Artworld*, „Journal of Philosophy” LXI/1964.

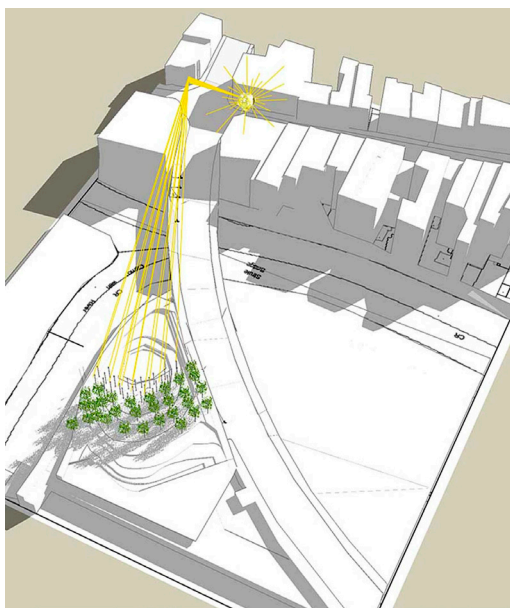
bez przyjmowania bądź faworyzowania perspektywy którejś ze stron? Jakże może mieć funkcje taka sztuka i komu/czemu może służyć? Wobec tego typu niełatwych wyzwań artyści nie mogli pozostać obojętni.

Problemy artystycznych polityk upamiętniania

Położone na zachód od Belfastu miasto Omagh historia naznaczyła co najmniej dwoma wyrazistymi tragediami: zwolennicy Wilhelma III Orańskiego spalili je w 1768 r., zaś w sierpniu 1998 – Real IRA przeprowadziła tam jeden z największych zamachów bombowych okresu *Troubles*. Zginęło wówczas 29 osób, a ponad 220 zostało rannych⁷. Był to najkrwawszy wyraz dezaprobaty dysydentów republikańskich wobec ustaleń Porozumienia Wielkopiątkowego⁸. W miejscu wybuchu w 2008 r. artysta Seán Hillen wraz z architektem krajobrazu Desmondem Fitzgeraldem postawili 6-tonowy, wysoki na 4,5 m szklany obelisk z połyskującym wewnątrz emblematem serca. Jest on jedynie częścią znacznie większej instalacji, gdyż w mieszczącym się nieopodal Memorial Park znajduje się heliostat (sterowane komputerowo lustro) kierujący promienie słoneczne na 31 mniejszych zwierciadeł z nazwiskami ofiar zamachu (uwzględniono bowiem nienarodzone bliźnięta jednej z ofiar). Ich zadaniem z kolei jest przekierowanie tej wiązki światła w stronę serca szklanego obelisku, którego szlifowana struktura przyczynia się do rozświetlania obiektu (który za dnia znajduje się głównie w cieniu, co potęguje niecodzienny efekt). Rozetowy wzór tego szlif jest inspirowany logarytmiczną spiralą Fibonacciego, której kształt można rozpoznać m.in. w układzie ziaren słonecznika, w muszlach ślimaków, huraganach czy ko-

⁷ Samochód wypełniony ponad 200 kg materiałów wybuchowych miał zostać zdetonowany pod budynkiem sądu, jednak zaparkowanie go tam okazało się niemożliwe. W efekcie pozostawiono go ok. 360 m dalej, pod sklepem odzieżowym przy Lower Market Street. Eksplozję wprowadzie poprzedziły telefony ostrzegawcze (były to ostrzeżenia autoryzowane – w porozumieniu z IRA media dysponowały specjalnymi hasłami pozwalającymi wykluczyć fałszywe zgłoszenia), jednak wywołały one poważne nieporozumienie: w jednym z nich wskazano sąd jako cel zamachu, w drugim padło sformułowanie *main street*. Dla policji priorytetem stał się gmach sądu, czego skutki były fatalne – ewakuowano go, kierując ludzi właśnie w kierunku samochodu pułapki (za: L.-A. Henry, *Omagh bomb legal victory: The men behind worst atrocity of the Troubles*, tekst ukazał się pierwotnie na belfasttelegraph.co.uk, 2009-06-09, obecnie dostępny pod adresem: <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/omagh-bomb-legal-victory-the-men-behind-worst-atrocity-of-the-troubles-1700547.html> [25.11.2017]). W 2004 r. Peter Travis nakręcił poświęcony tym wydarzeniom film *Omagh* (na podstawie scenariusza Paula Greengrassa i Guya Hibberta).

⁸ Porozumienie Wielkopiątkowe (10.04.1998) zostało przyjęte entuzjastycznie po obu stronach, w referendum 71,1% obywateli opowiedziało się za jego postulatami (przy frekwencji 81%). Zostało to powszechnie zinterpretowane jako efekt zmęczenia konfliktem. Do ważniejszych ustaleń należy zaliczyć punkty o rozbrojeniu organizacji paramilitarnych, amnestii dla ich uwięzionych członków oraz możliwość zadecydowania o politycznym statusie Irlandii Północnej w drodze przyszłego referendum.



Fot. 1-2. Seán Hillen, Desmond Fitzgerald, *The Omagh Bomb Memorial* „Garden of Light”
Źródło: <http://www.omaghbombmemorial.com/> [25.11.2017].

smicznych galaktykach. Na przestrzeni dziejów wzór ten obrósł w spory symboliczny багаż – w starożytności spirala ta oznaczała zstąpienie boskości i drogę powrotną, natomiast w czasach późniejszych reprezentowała sytuację, w których konflikt został zażegnany, a wszelkie opozycje zniesione⁹. Interpretacyjnym kluczem staje się tu również słowo *reflexion*, oznaczające zarówno fizyczne odbicie światła, jak i mentalną potrzebę refleksji niesioną przez ów monument.

Seán Hillen należy ponadto do grona tych fotoreporterów, których dokumentacje najbardziej przenikliwie oddają ducha *Troubles*¹⁰. Jak wspomina sam artysta, był moment, kiedy część z tych fotografii była nielegalna, szczególnie seria *Security forces* portretująca brytyjskie wojsko i funkcjonariuszy RUC (Royal Ulster Constabulary). Wkrótce jednak jego zdjęcia trafiły na okładki ważnych magazynów fotograficznych, a znaczną część zakupiło brytyjskie Imperial War Museum, włączając w skład stałej kolekcji¹¹. Jednocześnie Hillen doznał czegoś na kształt prywatnego kryzysu reprezentacji, uznał bowiem iż nie chce występować w roli „wiedzącego lepiej”, ani z tych dydaktycznych pozycji mówić odbiorcom jak się rzeczy miały¹². Postanowił więc nadać tym fotografiom nieco inny wymiar. W dadaistycznym duchu Johna Heartfielda za pomocą skalpela i kleju stworzył serię fotokolaży *The Troubles era collages* (1983-1993), które miały zarazem prowokować do namysłu i do śmiechu. Powoływał się w tym kontekście na słowa Waltera Benjamina: „konwulsje przepony często dają większe możliwości refleksji niż konwulsje duszy”¹³. Przy czym wobec licznych tragicznych historii tego czasu jest to raczej śmiech nerwowy, nieporadnie przykrywający niezaleczone traumy. W ponure czarno-białe zdjęcie spalonego wraku cywilnego samochodu z wojskowym landroverem w tle artysta wkomponował idyllicznie niebieskie niebo i postać uzbrojonego szeryfa wyciętą z jakiegoś westernowego komiksu. Ta metafora absolutnie nie wydawała mu się niestosowna, gdyż jak wspomina – w dzieciństwie z kolegami równie często bawili się w kowbojów i Indian, co w żół-

⁹ Projekt został wyłoniony w ramach konkursu, którego komisja składała się z przedstawicieli obu stron konfliktu. Por. <http://www.omaghbombmemorial.com/> [25.11.2017].

¹⁰ Wybrane fotografie zebrano w album *Melancholy Witness : Images of the Troubles*, The History Press Ltd, Stroud 2014, podgląd zdjęć dostępny jest na stronie domowej artysty http://www.seanhillen.com/NLI/index_2.html#63 [25.11.2017]. Innym znakomitym dokumentalistą *Troubles* był Bobbie Hanvey, oprócz ulicznych zająć i efektów eksplozji fotografował on życie codzienne, portretował dowódców organizacji paramilitarnych (republikańskich i lojalistycznych). Zob. <http://www.bc.edu/sites/libraries/hanvey/series.html> [25.11.2017].

¹¹ Za: <http://www.seanhillen.com/about.html> [25.11.2017].

¹² Tamże.

¹³ Tamże. Org.: „there is no better start for thinking than laughter. Convulsion of the diaphragm usually provides better opportunities for thought than convulsions of the soul”. Cytat pochodzi z eseju Waltera Benjamina *Author as Producer*, w tegoż: *Reflections*, Random House USA Inc, New York 1995.

nierzy IRA i Brytyjczyków¹⁴. Inna praca bazuje na fotografii starych garaży pokrytych politycznymi graffiti (z rodzinnej miejscowości Newry). Obok bawiącego się chłopca artysta wkleił figurę Chrystusa (w pozie z wizji świętej Faustyny), zaś na froncie postać brytyjskiego komandosa w masce gazowej mierzącego z pistoletu do widza (wyciętą z jednej z reklam rekrutacyjnych Special Air Service). Hillen odwołuje się w tym względzie do swych dwóch sprzecznych wyobrażeń dotyczących charakteru Jezusa. Wersję miłosierną, idącą za kultem Faustyny, wpajała mu babcia, podczas gdy on sam zafascynowany był obrazami El Greco przedstawiającymi Chrystusa w gniewie przeganiającego kupców ze świątyni. Artysta wspomina, jak w czasach szkolnych nauczyciel zagadnął go, co by się stało, gdyby Jezus nagle pojawił się w mieście. Dziesięciolecie z dużym wyczuciem lokalnych realiów odparł, że przypuszczalnie by go aresztowano¹⁵. Siostra Faustyna pojawia się również w pracy *Sr. Faustina Appears In LondoNewry, Miraculously Preventing The Illegal Photography Of Members Of The Security Forces...* (1993). Wizerunek świętej został tu zestawiony z *checkpointem* w Newry. Artysta miał bowiem świadomość, że publikując zdjęcie z wyraźnymi twarzami żołnierzy, naraża ich na wyrok z rąk IRA. Faustyna jako depozytariuszka wiedzy o boskim miłosierdziu zyskała tu funkcję przewencyjną – swoim obliczem skutecznie zamaskowała bowiem tożsamość mundurowych.

W przypadku innej pracy rytuały religijne zostały połączone z wymiarem kosmicznym. Zdjęcie nielegalnej „mszy na skale” zostało doposażone w dryfujące po niebie postacie anioła i Jurija Gagarina. Oryginalna fotografia powstała na początku lat 80., kiedy to na skutek lokalnych restrykcji ksiądz, aby odprawić nabożeństwo wraz z wiernymi, wspinał się na wysoką górę (by móc z wyprzedzeniem zareagować, widząc z daleka zbliżające się wojsko). Rzeczona msza zbudowała podwaliny nowej tradycji corocznego upamiętniania jej w tym samym miejscu. Artysta dostrzegł tu jakąś wzniosłą zbieżność z dawnymi celtycko-pogańskimi rytuałami, toteż postanowił uzupełnić rzecz o perspektywę kosmiczną. W okresie młodości postać Gagarina pobudzała wyobraźnię artysty równie mocno jak postaci z westernów, stąd radziecki kosmonauta niejednokrotnie pojawiał się w jego kolażach. Z jednej strony był idealnym, choć na poły ironicznym materiałem na superbohatera, z drugiej – pozwalał wyrazić tęsknotę za inną niż lokalna perspektywą oglądu zjawisk.

Sens tych wizualnych żartów Hillen tłumaczy w całkiem postmodernistycznej tonacji: „są to dowcipy o tym, jak konstruowana jest rzeczywistość oraz o możliwości naszej na to niezgody, gdyż istnieje wiele interpretacji rzeczywistości niekoniecznie negujących się nawzajem”¹⁶. Odkrył więc sposób,

¹⁴ http://www.seanhillen.com/pictures/4_ideas_for_a_new_town_3.html [25.11.2017].

¹⁵ http://www.seanhillen.com/pictures/jesus_appears_in_the_city.html [25.11.2017].

¹⁶ <http://www.seanhillen.com/about.html> [25.11.2017].



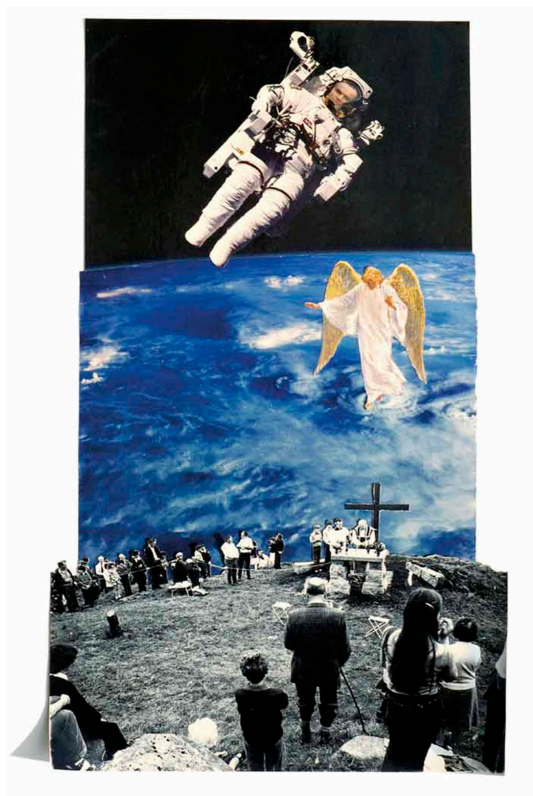
Fot. 3. Seán Hillen, *Jesus Appears in Newry*, 1992, 30x35 cm

Źródło: Źródło: <http://www.seanhillen.com/about.html> [25.11.2017].



Fot. 4. Seán Hillen, *Sr. Faustina Appears In LondoNewry, Miraculously Preventing The Illegal Photography Of Members Of The Security Forces...* 1993, 34x36 cm

Źródło: Źródło: <http://www.seanhillen.com/about.html> [25.11.2017].



Fot. 5. Seán Hillen, *Newry Gagarin #12* 1992, 46x30 cm

Źródło: <http://www.seanhillen.com/about.html> [25.11.2017].

aby sobie i odbiorcom zafundować spore dawki poznawczego dysonansu, który sam określał specyficznie irlandzką metaforą: „popychanie sytuacji w kierunku klifu”¹⁷.

Pokonfliktowe archiwa sztuki i projekty kuratorskie

Od 2006 r. Arts Council of Northern Ireland (ACNI) sukcesywnie gromadzi sztukę oraz dokumentację aktualnych i archiwalnych wystaw poświęconych trzydziestoletniej historii *Troubles*¹⁸. W oparciu o te zbiory Liam

¹⁷ Tym sposobem z dokumentalisty stał się orędownikiem takiego typu obrazowania rzeczywistości, który w kilka dekad późniejszej dobie Internetu na nowo odkryli twórcy memów. Zob. wywiad z Hillenem, <http://www.nvtv.co.uk/shows/collapse-the-box-sean-hillen/> [25.11.2017].

¹⁸ Zbiory te są digitalizowane i zamieszczane na stronie <http://www.troublesarchive.com/> [25.11.2017].

Start Date	End Date	Type	Artist/Group	Title of Exhibition	Venue	Source 1	Source 2
13/03/68	20/04/68	Group	NA	Modern Sculpture & Sculpture Group	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/04/68	30/04/68	One person	Fertin, Brian	One Person Show	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/04/68	30/04/68	One person	Osborne, Dennis	One Person Show	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	25/05/68	Three person	Le Parc, Julio	Solo, Vase, Lefter	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	25/05/68	Three person	Vacarely, Victor	Solo, Vase, Lefter	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	25/05/68	Three person	Soto, JR	One Person Show	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	25/05/68	Three person	Hemmings, David	One Person Show	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	31/05/68	One person	McEoy, Anthony	Group Exhibition	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/05/68	29/05/68	One person	Ulster Society of Women Artists	One Person Show	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
09/05/68	30/06/68	Group	Collins, Patrick	20 Paintings	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68
01/06/68		One person	Artists Council of Ireland	Open Painting 10	Ulster Museum	10/10/68	10/10/68

Fot. 6. Una Walker, *Surveiller* (2004)

Źródło: www.goldenthreadgallery.co.uk [25.11.2017].

Kelly i Feargal O'Malley¹⁹ przygotowali wystawę w Ormeau Baths Gallery (Belfast, 2009). Kuratorzy otwarcie przyznawali, że projekt ów nie rościł sobie pretensji do bycia reprezentatywnym względem całości kolekcji, miał jedynie wskazać na kilka wybranych perspektyw artystycznych²⁰. Warto zaznaczyć, iż nie ograniczono się wyłącznie do prezentacji prac historycznych, gdyż jedną z najbardziej frapujących okazała się instalacja *Surveiller* z 2004 r. Una Walker połączyła w tym przypadku kompetencje artystyczne z akademicko-badawczymi. Na transparentnych akrylowych panelach przytwierdzonych do ściany metalowymi rotulami zamieściła tabelaryczne zestawienia aktywności artystycznej w Belfaście w okresie *Troubles*. Każda tafla odpowiadała kolejnym latom pomiędzy 1968 i 2001. Tym sposobem galeryjne ściany stały się bardzo czytelnym wykresem, który oprócz chronologii pozwala na pierwszy rzut oka ocenić znaczące różnice w ramach tejże aktywności. Praca ta jest ostentacyjnie chłodna, pozbawiona wszelkich elementów mogących budzić emocje, konfrontuje widza jedynie z suchymi danymi: kiedy, gdzie, co i kto. Walker spędziła 128 dni (1280 godzin)²¹, inwentaryzując wystawy, postanowi-

¹⁹ Obaj są profesorami University of Ulster i zajmują się kulturą wizualną.

²⁰ Za: L. Henry, *Troubles Exhibition*, <http://www.culturenorthernireland.org/features/visual-arts/troubles-exhibition> [25.11.2017].

²¹ http://www.unawalker.com/gallery_325081.html [25.11.2017]. Zob. również wywiad Slavki Sverakovej z Uną Walker: *Elliptical Narratives: A Conversation with Una Walker* http://www.sculpture.org/documents/scmag05/JanFeb_05/una-walker/una-walker.shtml [25.11.2017].

ła jednak w konceptualnej manierze oczyścić te dane z wszelkich informacji o treściach, jakości, wyglądzie tych przedsięwzięć (a zatem z wszystkiego, czego nawykowo oczekuje się od komentarzy dotyczących sztuki). Jak podpowiada tytuł, odbiorca staje się tu podmiotem nadzorującym archiwa. Dostaje do dyspozycji również komputer, gdzie samodzielnie może te dane przeszukiwać, jednak wtedy sam staje się obiektem nadzoru, gdyż obserwuje go kamera monitoringu transmitująca obraz na ekran w innej części instalacji. Tak czy inaczej, zostaje zmuszony do samodzielnego konfrontowania danych z historycznymi uwarunkowaniami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi. I tak, rok 1974 wypadł słabo pod kątem „produkcji artystycznej”, gdyż wiele ówczesnych galerii zamknięto z obaw przed bombami. Artyści oczywiście nie próżnowali, jednak z politycznych przyczyn ograniczone zostały instytucjonalne przestrzenie publicznej komunikacji. Dla porównania rok 1994 wypadł znacznie lepiej pod względem liczby inicjatyw wystawienniczych, gdyż przypada nań podpisanie zawieszenia broni pomiędzy zwaśnionymi stronami. Kolejne lata wypadały również dobrze, gdyż powszechna stała się wiara w rolę kultury artystycznej jako skutecznego katalizatora społecznych napięć, a co za tym idzie, przekonanie, że sztuka może przysłużyć się gospodarczej regeneracji. Na marginesie warto dodać, iż nie samą „wiarą” żyły te przedsięwzięcia, gdyż wszelkie inicjatywy pokojowe mogły liczyć na znaczne wsparcie ze strony państwowych i unijnych grantów.

W medialnych komentarzach wystawy bardzo często reprodukowano obraz Dermota Seymoura o trudnym do rozszyfrowania tytule *Arise O Great Zimbabwe* (1984). W fotorealistycznej konwencji artysta przedstawił na nim krowę, ponad którą unosi się wojskowy helikopter. Stanowi to właściwie drugi plan, gdyż na pierwszym znajduje się zamyślony mężczyzna na tle politycznego muralu dzierżący spory kubek z charakterystycznym logiem Kentucky Fried Chicken. Krowa jako niemy świadek rozmaitych wydarzeń stała się swoistym lejtmotywem prac Seymoura, toteż jej spojrzenie w tym obrazie wydaje się o wiele bardziej „obecne”, niżli u przedstawionego obok człowieka. Obiegowe przysłowie głosi, że tylko krowa nie zmienia poglądów, toteż bohater obrazu wydaje się być mentalnie zawieszony pomiędzy lokalną mroczną rzeczywistością *Troubles* a globalną kulturą konsumpcyjną. Artysta stworzył więc dość ironiczny rebus, nie dając odbiorcy odpowiedzi odnośnie do poglądów przedstawionego mężczyzny. Być może podlegają one właśnie zmianie? Kurator O'Malley stwierdza wymijająco, że 50% daje artysta, zaś całą resztę ma samodzielnie wypełnić odbiorca²². Zdarza się, że tym odbiorcą jest poeta, wówczas efekt jest następujący:

²² <http://www.culturenorthernireland.org/features/visual-arts/troubles-exhibition> [25.11. 2017].

Now let us talk of slaughter and the slain,
the helicopter gunship, the mighty Kalashnikov:
let's rest for a while in a place where a cow has lain²³.

O ile u Seymoura przemoc istniała jedynie gdzieś w domyśle, o tyle w instalacji *Disclaimer* (1997) została dość dosadnie zasygnalizowana. Conor McFreely na podłodze galerii ustawił w 6 rzędach po 11 cylindrycznych obiektów wielkości ludzkiej głowy nakrytych zużyтыми tekstylnymi workami. Na ścianie natomiast zawiesił 26 kijów bejsbolowych oraz niemal monochromatyczny obraz w typie Franka Stelli. Tytuł pracy w języku prawniczym oznacza zrzeczenie się odpowiedzialności, zaś bardziej potocznie – wyjaśnienie w celu uniknięcia nieporozumień. Praca odnosi się do nieformalnego kodeksu przewinień i kar, których arbitrami i egzekutorami byli²⁴ członkowie organizacji paramilitarnych. Regulacje te na poziomie lokalnym są dość oczywiste i traktowane dalece poważniej niż prawo oficjalne. Warto dodać, iż w karze nie chodziło wyłącznie o uszkodzenie ciała winowajcy, ale o zrobienie tego w taki sposób, aby wysłać czytelny znak do obu społeczności. Repertuar tych znaków był uzależniony od stopnia przewinienia bądź nielojalności. Za złejsze przypadki zdrady sprawy IRA przestrzeliwała mężczyznom rzepki kolanowe (tzw. *knee job* lub *kneecapping*), zaś kobietom golono głowy, polewano smołą i obsypywano pierzem. W przypadkach bardziej poważnych win wykonywano wyroki strzałem w głowę (*head job*). To zwyczajowe prawo karni jednak wymknęło się spod kontroli, gdyż w latach 1975-1982 lojalistyczna grupa zwana Shankill Butchers uczyniła z niego sadystyczne hobby. Za pomocą rzeźnickich narzędzi torturowali i mordowali oni przypadkowo wybranych katolików, choć pomyłkowo zabili również 2 protestantów, a 6 innych w ramach porachunków wewnętrznych w UVF (Ulster Volunteer Force)²⁵.

²³ Paul Muldoon zadedykował Seymourowi wiersz pt. *Cow*. Za: C. Carson, *A fusillade of question-marks. Some reflections on the art of the Troubles*, <http://www.troublesarchive.com/essays> [25.11.2017]. W nieco okaleczonym poetycko tłumaczeniu wiersz mógłby zabrzmieć:

Porozmawiajmy teraz o rzezi i zabitych,
śmigłowcu szturmowym, potężnym Kałasznikowie:
odpocznijmy chwilę w miejscu, gdzie leżała krowa.

²⁴ Można się tu zastanawiać nad zasadnością zastosowania czasu przeszłego, gdyż w ramach lokalnych metod „zarządzania konfliktem” kary te wciąż bywają wymierzane zarówno w obrębie społeczności, jak i pomiędzy nimi (zwłaszcza gdy chodzi np. o handel narkotykami, zdradę sprawy itd.). Zob. A. Łojek, *Belfast. 99 ścian pokoju*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2015.

²⁵ Zob. M. Dillon, *The Shankill Butchers: The Real Story of Cold-blooded Mass Murder*, Routledge, New York 1999 (pierwsze wydanie: Hutchinson, London 1989) oraz V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej. W imię narodu i lepszej sprawy*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 323; o Rzeźnikach z Shankill pisze również A. Łojek, *Belfast. 99 ścian pokoju*, cyt. wyd., s. 132 nn.

Performerski ikonoklazm jako odpowiedź na lokalny kryzys reprezentacji

Do północnoirlandzkiej semiotyki okrucieństwa odwoływał się również André Stitt w performansie *Conviction* (Wyrok, 2000). Z głową wysmarowaną smołą i obsypaną pierzem postanowił on przeczołgać się z Donegall Pass (czyli ulicy w południowym Belfaście zamieszkałej głównie przez lojalistów) do pubu Duke of York, pokonując w ten sposób jednomilowy dystans. Artysta, replikując dawne religijne akty pokutne i zapamiętane z młodości upokarzające rytuały kaźni, chciał zmierzyć się z osobistą psychogeografią Belfastu. W ramach społeczności, z której się wywodzi karano w ten sposób na ogół kobiety, które uwikłały się w romanse z katolikami.



Fot. 7. André Stitt, *Conviction* (Wyrok, performance z 2000 r.)

Źródło: <http://www.troublesarchive.com/artforms/performance-arts/piece/conviction> [25.11.2017].

Stitt wybrał drogę działań performatywnych, gdyż irytowało go wszystko to, co komunikowały wokół politycznie zaangażowane murale oraz ich uprzywilejowana pozycja w budowaniu lokalnych narracji. Nie był jednak w najmniejszym stopniu rzecznikiem apolityczności sztuki, lecz co najwyżej umiarkowanym ikonoklastą. Swoją postawę do tej problematyki najdobitniej wyraził jeszcze w młodości w ramach akcji *Art Is Not A Mirror It's A Fucking*

Hammer (Sztuka nie jest zwierciadłem, jest pierdolonym młotem, 1978). Hasło to wypisywał na ścianach w różnych częściach Belfastu, zaś na dziedzińcu swej szkoły artystycznej połał benzyną swe obrazy i dokonał ich rytualnego spalania. Slogan Stitta był jednocześnie minimanifestem, a jego artystyczna postawa miała odzwierciedlać „szereg obaw dotyczących terytorium, władzy politycznej i możliwości rytuału jako środka pozwalającego umacniać i odzyskiwać lub przekształcać tożsamość”²⁶. Na lokalnym gruncie bowiem właśnie tożsamość jawi się jako problem, gdyż jeśli nie jest ona określona przez przynależność do wspólnoty katolickiej lub protestanckiej, trafia niejako w próżnię wobec społecznego imperatywu samookreślenia. Opowiadając się po którejkolwiek stronie, ma się jednego wroga, zaś brak jakiegokolwiek deklaracji przynależności gwarantuje już dwóch przeciwników.

Do podobnych dylematów niepewności odsyłają performanse Rainera Pagela. W 1977 r. w centrum Belfastu wykonał on akcję *Take Certain Steps in Absolute Safety* (Podejmij pewne kroki w sytuacji bezwzględnej bezpieczeństwa). Ubrany w spadochroniarski hełm, maskę gazową, wojskowe buty i kamizelkę ratunkową wykonywał rozmaite czynności w asyście czterech elegancko ubranych ochroniarzy w ciemnych okularach. Przygotował również dwie przenośne platformy, które umożliwiały mu przemieszczanie się bez dotykania podłoża. W normalnych warunkach te minimalizujące wszelkie ryzyko gesty można by z powodzeniem uznać za przesadzone czy wręcz komiczne. W ówczesnym Belfaście mogła co najwyżej zastanawiać ich nadmierna teatralizacja. Rzeczywistość ta dostarczała bowiem z nawiązką codziennych spektakli kontroli na *checkpointach*, wytworzyła też kompulsywny odruch zaglądania pod własny samochód w poszukiwaniu ładunku wybuchowego. Taki kontekst sprawiał, że normalny pakiet zachowań i banalne, codzienne ludzkie interakcje zaczęły jawić się jako udawane właśnie. Na straży tego udawania miały natomiast stać formacje, które eufemistycznie czy wręcz oksymoronicznie nazwano „siłami bezpieczeństwa” (*The Security Forces*). W tak niestabilnym społeczeństwie Pagel usiłował swoimi akcjami eksplorować dychotomie w rodzaju: kreacja – zniszczenie, kruchość – siła, pewność – niepewność, spokój – zagrożenie. W dłuższej perspektywie artysta zwracał też uwagę na społeczno-kulturowe efekty tego poczucia niepewności. Zauważa na przykład, że ochrona wartości religijnych zmarginalizowała troskę o prawa człowieka, co sprzyja rosnącej bigoterii i ksenofobii, a w skrajnych przypadkach również tworzy wręcz rodzaj „instytucjonalnego parasola” nad zjawiskiem molestowania dzieci²⁷. Jednocześnie artysta nie pokłada jakichś utopijnych nadziei w tym, że zaangażowanie sztuki może przynieść radykalne

²⁶ Cyt. za: <http://www.troublesarchive.com/artforms/performance-arts/piece/art-is-not-a-mirror-its-a-fucking-hammer> [25.11.2017].

²⁷ Za: <http://www.troublesarchive.com/artforms/performance-arts/piece/take-certain-steps-in-absolute-safety> [25.11.2017].



Fot. 8-9. Alastair MacLennan, *Healing Wounds* (Belfast 1983)

Źródło: <http://www.troublesarchive.com/artforms/performance-arts/piece/healing-wounds> [25.11.2017].

zmiany. Chciałby jednak, aby choć u części odbiorców udało się wywołać zmianę dotychczasowej perspektywy czy nastawienia wobec poruszanych przez sztukę problemów²⁸.

²⁸ Tamże.

W tym samym czasie i w nie mniej prowokacyjnej retoryce odbywały się performanse Alastaira MacLennana. W 1977 r. założył na siebie tarczę do darta, by – zamaskowawszy się foliową „woalką” – przemaszzerować z Moorgate Street do York Street i z powrotem (*Target, Cel*, Belfast 1977). Ostentacyjnie wystawił się zatem jako potencjalny cel, przyszłą ofiarę politycznej czy religijnej przemocy. O ile pośród przechodniów budził zdziwienie bądź obojętność, o tyle wojsko w ramach prewencji postanowiło go kilkakrotnie wylegitymować i zrewidować. Przy okazji innej akcji pt. *Healing Wounds* (1983) MacLennan okleił się katolickimi i protestanckimi gazetami i w okolicach Lombard Street oznajmiał przechodniom swe stanowisko na temat konieczności bardziej holistycznego spojrzenia na sprawy. Tytuł akcji (i rozdawanej ulotki) można tu rozumieć dwojako: jako „gojenie ran” lub jako „rany lecznicze”.

Mocne i subtelne idiomy lokalne w sztuce instalacji i obiektów

Do bardziej konkretnych traum sięgnął MacLennan, tworząc w Glasgow instalację oddziałującą na wiele zmysłów (*Mael*, 1996). W ciemnej przestrzeni ustawił kilka świeżo spalonych samochodów, z wnętrz których dobywały się męskie i kobiece głosy wymieniające z imienia i nazwiska ofiary *Troubles*. Wciąż cuchnące spalenizną wraki były wydobywane z mroku delikatnym światłem, które miarowo przygasało w rytm oddechu osób odczytujących listę zabitych. O ile w Irlandii Północnej samo brzmienie nazwiska na ogół wystarcza do określenia tożsamości religijnej danej osoby, o tyle już w Szkocji nie musi to być aż tak oczywiste. Można jednak założyć, że instalacja nieprzypadkowo zaistniała właśnie w Glasgow, gdzie wzajemna niechęć katolików i protestantów również stanowi problem, a dodatkowym czynnikiem wyzwajającym nienawiść jest rywalizacja kibiców futbolowych klubów Celtic i Rangers.

Na dalece mniejszym poziomie dosłowności operują instalacje, które tworzył Locky Morris. Nie oznacza to jednak w najmniejszym stopniu słabszej wymowy tych prac, gdyż jest ona wyraziście antyokupacyjna. Wyglądająca jak zgeometryzowany kwiat rzeźba *Dawn Raid* (Nalot, 1988) w bliższym oglądzie okazuje się być makietą domu oblężonego przez kilkadziesiąt wojskowych landroverów. Rzecz jest więc oczywistą krytyką wymierzoną w nadmiarową i opresyjną przemoc ze strony sił bezpieczeństwa. Za to wielką estymą artysta obdarza nawet najdrobniejsze taktyki oporu. Na monumentalną instalację *Comm* (1992) składa się spora liczba pozornie amorficznych rzeźb w typie Henry’ego Moora. Są to jednak przeskalowane do sporych rozmiarów języki w trakcie namiętnego pocałunku. W okresie *Troubles* była to sekretna meto-

da komunikowania się internowanych ze światem poza murami więzienia oraz pomiędzy sobą. Podczas pocałunku przekazywano bowiem minilisty skrywane pod językiem. Było to szczególnie ważne dla obiegu informacji w kryzysowym momencie, kiedy odebrano uwięzionym członkom IRA status jeńców wojennych (*prisoners of war*). Wskutek negocjacji IRA z brytyjskim rządem w lipcu 1972 r. wszyscy uwięzieni za swe związki z organizacją zyskali specjalny polityczny status (*Special Category Status*), który równał się z przywilejami jeńców wojennych regulowanymi przez Konwencję Genewską, co znosiło obowiązek przymusowych prac czy noszenia więziennych uniformów. W 1976 r. postanowiono jednak cofnąć te przywileje, co wkrótce zaowocowało kolejnymi akcjami protestacyjnymi. Najpierw w geście odmowy noszenia ubrań więziennych osadzeni chodzili nadzy lub wyłącznie okryci kocami (tzw. *blanket protest*), zaś w ramach dalszej eskalacji oporu zaczęli odmawiać higieny i smarować wnętrza cel ekskrementami (*dirty protest*)²⁹. Wobec nieugiętej postawy Margaret Thatcher więźniowie podjęli strajk głodowy, którego pierwszą ofiarą był Bobby Sands (co zostało sportretowane w głośnym filmie Steve'a McQueenna *Hunger [Głód]* z 2008 r.).

Jeszcze bardziej subtelne metafory zakodowane zostały w obiektach wykonanych przez Ursulę Burke. Są to naturalnej wielkości kobiece głowy z delikatnej białej porcelany wykonane na wzór marmurowych rzeźb antycznych i renesansowych. Artystka inspirowała się również stosunkowo rzadkimi wizerunkami zawołowanych dziewcz, jakie wyszły spod dłut klasycystów Giovanniego Strazzy czy Raffaella Montiego. Burke postanowiła woalki przeobrazić na kominiarki (*Balaclava Bust*, 2014) oraz chusty i kaptury maskujące tożsamość (*Rioter*, 2014), czyli elementy garderoby bardziej odpowiadające czasom i miejscu. Tym razem nie są to jednak złowrogie postacie z kałasznikowami, charakterystyczne dla murali sprzed kilku dekad. Artystka poprzez aluzje do estetycznych wzorców piękna przewrotnie usiłuje zrekontekstualizować społeczną funkcję tych masek. Prace te mają bowiem upamiętniać bardziej współczesne przejawy społecznych niepokojów. Przykładem tychże może być *Flag Protest*, czyli najpoważniejsze zamieszki w Irlandii Północnej od czasu Porozumienia Wielkopiątkowego. 3 grudnia 2012 r. Rada Miasta Belfast przegłosowała wniosek, aby flaga Union Jacka powiewała nad budynkiem ratusza nie więcej niż 18 dni w roku, czyli przy okazji świąt państwowych – wzorem pozostałych budynków rządowych w Wielkiej Brytanii. Dotychczas flaga wisiała tam przez cały rok, więc środowiska lojalistyczne natychmiast wzniciły uliczne zamieszki, które podżegane przez działaczy UVF i UDA trwały przez kilka miesięcy. Tym razem jednak paradoks dziejowy polegał na tym, że po jednej stronie barykady stanęli probrytyjscy protestujący, a po

²⁹ Więcej na ten temat zob. K. McEvoy, *Paramilitary imprisonment in Northern Ireland: Resistance, management and release*, Oxford University Press, Oxford 2001.



Fot. 10-11. *Balaclava Bust* (2014) *Rioter* (2014)

Źródło: <http://ursulaburke.com> [25.11.2017].

drugiej – równie probrytyjska policja. Oczywiście nie obeszło się w tym „patriotycznym rozpędzie” bez incydentów antyrepublikańskich, gdyż w kilka katolickich domów i kościołów skutecznie trafiły koktajle Mołotowa³⁰. W swojej serii porcelanowych rzeźb Burke usiłuje zatem zasygnalizować znaczny rozdźwięk pomiędzy idealizacyjnymi projektami społeczeństwa doby Oświecenia a postkonfliktową rzeczywistością ulsterską. Stabilizacja

³⁰ Obliczono, że *Flag Protest* przyniósł straty w wysokości 50 mln funtów. Zob. J. O'Neill, *Loyalist flag protests 'factor' in £50m economic losses* <http://www.bbc.com/news/uk-northern-ireland-24144378> [25.11.2017].

często przechodzi tam w stan zawieszenia, a trwały pokój wciąż jest „znikającym punktem” w bliżej nieokreślonej przyszłości. Artystka nie daje tu jednak prostych odpowiedzi, wręcz przeciwnie – prowokuje do namysłu, co jest dziś bardziej atrakcyjne dla mieszkańców Irlandii Północnej – obrona procesu pokojowego czy ideologiczno-religijne cementowanie *status quo ante*. Z jednej bowiem strony konfliktem wszyscy są już zmęczeni, z drugiej – pośród wielu panuje przekonanie, że pewnych krzywd nie da się naprawić, a tym bardziej zapomnieć. Polityka grubej kreski stojąca za Porozumieniem Wielkopiątkowym sprawiła, że amnestią objęto nawet niesławnych Rzeźników z Shankill, których rodziny ofiar mogą dziś spotkać w pubie czy na ulicy³¹. Napięcia są więc nieuniknione, a jako bodziec do rozruchów wystarczy byle incydent z flagą. Nie oznacza to jednak, że pokojowe inicjatywy wielu organizacji są całkowicie nieskuteczne. Niestety tajemnicą poliszynela jest fakt, iż lokalne społeczności w pewnej mierze uzależniły się od finansowych dotacji postkonfliktowych, stąd nauczyły się dbać o zachowanie stosownych pozorów. Dlatego właśnie młodzieżowe uliczne zamieszki tylko częściowo można uznać za spontaniczne³². Długo bowiem panowało przekonanie, iż zjawisko zwane *recreational rioting* (zamieszki rekreacyjne) wynika głównie z nudy, frustracji i braku perspektyw. Stopień zorganizowania i rozmach protestu flagowego oraz nieoficjalne wypowiedzi byłych paramilitarnych zdradzają, że pielęgnowanie dawnych radykalizmów zwyczajnie się opłaca. Osobiście czuwają oni nad tym jako *community activists*, m.in. w ramach kółek historycznych³³, przy okazji pilnując porządku w swoich dzielnicach (głównie jednak starego porządku).

Fotograficzne replikacje jako kontrolowane powroty do źródeł traumy

Niewyrównane rachunki krzywd to nie jedyny problem spuścizny wieloletniego konfliktu. Nieczęsto bowiem wspomina się o skali trwałych problemów psychicznych w obu społecznościach. Od czasu Porozumienia Wielkopiątkowego do końca roku 2013 liczba samobójców niemal zrównała się z liczbą ofiar *Troubles*, przekraczając liczbę trzech tysięcy. Skala zjawiska

³¹ W 2013 r. część mieszkańców zaproponowała nawet, aby imieniem zamordowanego (podobno przez IRA wspólnie z lojalistami) szefa *Shankill Butchers* nazwać park dla dzieci, jednak pomysł skutecznie oprotestowano.

³² <https://archive.is/20130420010945/http://www.belfasttelegraph.co.uk/news/local-national/northern-ireland/kids-are-enjoying-the-riots-too-much-to-stop-says-cleric-16260244.html> [25.11.2017].

³³ Na podstawie wywiadów przeprowadzonych przez Aleksandrę Łojek w kilku reportażach. Zob. A. Łojek, *Belfast. 99 ścian pokoju*, cyt. wyd.



Fot. 12-13. Malcolm Craig Gilbert, *Proof Of Contract, High Plains Drifter*, z cyklu *Post Traumatic Exorcism* 2008-10

Źródło: <http://www.malcolmraiggilbert.co.uk> [25.11.2017].

jest jeszcze bardziej przygnębiająca, jeśli uwzględnimy statystykę mówiącą, iż na jedno udane samobójstwo przypada tam 25 prób³⁴. Życie naznaczone licznymi traumami nie należy do łatwych, a pomoc psychologiczna nie jest w stanie sprostać zapotrzebowaniu. Były funkcjonariusz RUC Malcolm Craig Gilbert przez lata zmagał się z symptomami zespołu stresu pourazowego (PTSD – Posttraumatic Stress Disorder). Nękany permanentnymi lękami, depresjami i myślami rezygnacyjnymi ostatecznie postanowił poddać się terapii. Jedną z metod desensytyzacji (odwrażliwienia) jest technika przedłużonej ekspozycji, czyli kontrolowane powroty do źródeł traumy. Gilbert postanowił w tym celu użyć fotografii, jako skutecznego narzędzia wizualizacji tych intruzywnych wspomnień. Zaowocowało to powstaniem dwóch całkowicie odmiennych cyklów: *Post Traumatic Exorcism* (Egzorcyzm potraumatyczny, 2008-2010) oraz *Flashbacks: Irrational Fears of the Ordinary* (Wspomnienia: irracjonalne lęki przed zwyczajnością, od 2011). Na pierwszą serię składa się 29 inscenizowanych fotografii przedstawiających drastyczne sceny tortur i egzekucji, osoby uchwyczone w trakcie samobójstw lub w niepokoju oczekujące na nieuniknioną *vendettę*. Kadry te w niczym nie przypominają fotografii prasowej z czasów konfliktu, ani nawet ujęć z filmów poświęconych tej tematyce. Mogą za to przypominać niedostępne publicznie oglądowi fotodokumentacje śledztw, do których Gilbert miał przez lata pełny wgląd. Skojarzenia te wzmacniają niektóre tytuły: *The Body From the Hedgerow*, *The Patsy*, *Discussion at a Clandestine Meeting* czy *For the Sins of the Father*. Jednak w wyniku komputerowej obróbki kolorystyka i rozpiętość tonalna tych zdjęć zostały znacznie „podkreścone”, zbliżając je do konwencji malarstwa hiperrealistycznego. Z jednej strony przykuwa to uwagę odbiorcy, z drugiej daje dziwny efekt odrealnienia i balansowania na granicy kiczu. Sam autor przyznaje się do inspiracji sposobami obrazowania przemocy przez Quentina Tarantino oraz do parafilmowych technik inscenizowanych fotografii stosowanych przez Gregory’ego Crewdsona³⁵.

Po mentalnym przepracowaniu tych obrazów Gilbert zainicjował kolejną serię *Flashbacks: Irrational Fears of the Ordinary*. Tym razem są to zdjęcia samych miejsc, bardzo zwyczajnych i na pozór bez żadnego związku ze sobą: jakieś pustostany, zarośla, schody, tory, opustoszały przystanek autobusowy, uliczny zaułek. W autorze te krajobrazy przywołują jednak uporczywe wspomnienia, wyzwalając na nowo osobiste lęki i paranoje. Jak sam to ujmuję: „co jakiś czas pojawia się przytłaczające uczucie, że w bezruchu każdej normalnej codziennej scenerii kryje się ukryty ładunek wybuchowy lub potencjalna zasadzka. Budzą one niepokojące wspomnienia sytuacji, kiedy pod jakimś

³⁴ Tamże, s. 126.

³⁵ Por. wywiad pt. *Thinking Photography with Malcolm Craig Gilbert* <https://vimeo.com/134946491> [25.11.2017].

pretekstem telefonicznie wzywano do pomocy policję, a na miejscu funkcjonariuszy czekała jedynie śmierć – te same metody, które są w użyciu do dziś”³⁶. Jednak tytuły poszczególnych prac są już całkowicie pozbawione emocji: *A Report of a Woman Crying for Help on the Steps*, *A Report of Glue Sniffers under the Footbridge*, *A Report of a Man Shooting at Ducks with an Air Rifle*, *A Report of a Flasher at the Edge of the Woods*³⁷. Sugerują wręcz bardzo powszednie i typowe nagłówki codziennych raportów policyjnego patrolu, zaś podobne fotografie równie dobrze mogły być załącznikiem do tychże sprawozdań. Dlatego „cywilny” odbiorca zestawionych przez Gilberta widoków jest tu pozostawiony sam ze sobą, z własnymi domysłami i przypuszczalnie całkowicie odmiennymi skojarzeniami. Choć autor był wielokrotnie nagradzany za oba cykle przez międzynarodowe gremia, to już na poziomie lokalnym bywa pomijany w zestawieniach artystów zmagających się z *Troubles*. Wprawdzie nikt w Irlandii Północnej oficjalnie nie zastrzegł monopolu co do artystycznych narracji wiktyimizacyjnych, lecz byli funkcjonariusze zdecydowanie nie mają w nich uprzywilejowanej pozycji (w odróżnieniu od – nie przymierzając – byłych terrorystów, którym bardziej ochoczo kibicuje się w drodze resocjalizacji poprzez prozę, poezję czy sztukę³⁸).

W zbliżonym duchu przygotowane są fotografie, które wykonał dekadę wcześniej Paul Seawright. Tym razem z pozycji obserwatora artysta wykonał quasi-antropologiczną pracę, spędzając z funkcjonariuszami RUC kilka miesięcy. Na serię *Police Force* (1995) złożyły się mroczne zdjęcia wykonane zarówno w zapomnianych zakątkach policyjnych koszar, jak i na strzelnicy. Podziurawiona tarcza ma tam kształt uzbrojonego terrorysty, a specyficzne oświetlenie sprawia, że kolory na zdjęciu pokrywają się z barwami flagi Republiki Irlandii. Artysta zdecydował się na wydobywanie również takich detali, jak zakurzona półka ze zmietym mundurem obok starannie złożonej flagi, gumowa proteza dłoni czy obskurna pościel w celi. Obrazy były więc dalekie od medialnej propagandy wychwalającej najbardziej elitarne jednostki policji w Wielkiej Brytanii. W podobnym czasie Seawright wykonał w okolicy fotograficzne śledztwo, dokumentując lokalizację, w których we wczesnych latach 70. popełniono morderstwa na tle religijnym. Ofiarami

³⁶ Cyt. za: http://www.malcolmraiggilbert.co.uk/gallery_533820.html [25.11.2017].

³⁷ Raport dot. kobiety krzyczącej o pomoc na schodach, Raport dot. wachaczy kleju pod mostem, Raport dot. człowieka strzelającego z wiatrówki do kaczek, Raport dot. ekshibicjonisty na skraju lasu.

³⁸ Roli sztuki więziennej w Irlandii Północnej nie można nie doceniać, lecz daleki byłbym również od przeceniania jej wartości. Stanowi bowiem dość „osobne” zjawisko zarówno względem murali (*community art*), jak i świata sztuki – podobnie waloryzacja artystyczna i estetyczna ma charakter wybitnie środowiskowy, toteż wyżej oceniane są tradycyjne „rzemieślnicze” wartości, jak zręczność, zdolności odwzorowywania niż artyzm czy wizja. W oparciu o swe doświadczenia szerzej omawia ten temat dyrektor Prison Art Foundation. Zob. M. Moloney, *Prison Art*, www.troublesarchive.com/resources/Prison_Art.pdf [25.11.2017].



Fot. 14-15. Paul Seawright, *Police Force* (1995), *Belfast* (1997)

Źródło: <http://www.paulseawright.com/> [25.11.2017].

byli przeważnie przypadkowi ludzie, którzy znaleźli się w nieodpowiednim miejscu i czasie. Jak wynika z powstałej dokumentacji *Sectarian Murder* (1988)³⁹, dobór miejsc egzekucji był bardzo rozpięty – od nasyconych symbolicznie (jak prehistoryczny dolmen) po wysypisko śmieci. Każdemu zdjęciu towarzyszy lapidarny tekst (zaczepnięty z archiwalnych gazet) informujący o dacie i okolicznościach śmierci, artysta jednak tendencyjnie pominął to, co mogłoby wydawać się najważniejsze w tym kontekście, a mianowicie religię wyznawaną przez ofiarę. Choć akt zbrodni od aktu artystycznej kreacji dzielił dystans ok. 15 lat, to mimo wszystko miejsce pozostało miejscem. Chciałoby się zapytać, czy jakoś upamiętnianym, czy też wypartym lub zapomnianym. Poprzez nieobecność jakichkolwiek znaków indeksujących jakąkolwiek politykę pamięci Seawright zdaje się sugerować te ostatnie. W ramach tego cyklu uchwycił jednocześnie dwie wizualne perspektywy. Jedną z nich stanowi domniemany widok obserwowany przez ofiarę tuż przed śmiercią, natomiast drugą sugeruje doświetlenie tych miejsc snopem światła lampy błyskowej, co jest charakterystyczne dla fotografii śledczo-sądowej. Retoryczną strategią wiodącą jest tu pewien wizualny paradoks, czyli „wymowne niedopowiedzenie”, podobnie jak w przypadku późniejszej serii pt. *Belfast* (1997). Tym razem artysta tropił nietypowe dla innych miast interwencje w porządek architektoniczny. O ile pewne elementy *Linii Pokoju*⁴⁰ jawią się tu jako oczywiste, o tyle osobliwe klatki montowane przy wejściach do rozmaitych budynków już mniej. Okazuje się, że w publicznych budynkach spełniały one praktyczną funkcję prewencyjną: pozwalały na wcześniejszą identyfikację osoby wchodzącej np. do pubu czy na posterunek policji, a ponadto były w stanie odbijać granaty lub bomby zapalające, powodując ich wcześniejszą detonację, tym samym minimalizując szkody. W ten sposób liczne historyczne budynki Belfastu *ad hoc* przekształcano w architekturę defensywną.

* * *

Dla przytoczonego powyżej wachlarza artystycznych postaw dosyć trudno szukać jakiegoś wspólnego mianownika. Prace jednych artystów skłaniają się ku reprezentacjom *Troubles*, w innych wypadkach mamy do czynienia z replikacjami pewnych gestów, symboli czy wydarzeń, w jeszcze innych autoterapeutyczne próby radzenia sobie z przeżytymi traumami. Jednocześnie należy zauważyć, że choć stosowane są tu mocne i wyraziste obrazy, to zdecydowanie nie służą wzmacnianiu czy radykalizowaniu jakichkolwiek postaw – stawiają raczej na promowanie wątpienia, słabego myślenia (w sensie

³⁹ Tytuł cyklu został nadany *post factum* przez recenzentów.

⁴⁰ Od 1969 r. w robotniczych dzielnicach zachodniego Belfastu zaczęto stawiać *Linie Pokoju*, która podlegając ciąglej rozbudowie, w latach 90. osiągnęła długość ok. 21 km. W założeniach była to tymczasowa konstrukcja służąca głównie temu, aby w razie zamieszek oddzielić protestanckich unionistów od katolickich republikanów.

Gianniego Vattimo⁴¹) i demaskowanie iluzji co do utrwalonych tożsamości. Krytyczne ostrze sztuki jest tu zatem wymierzone przeciwko fundamentalizmowi. Lokalni artyści i badacze sztuki wskazują, że pionierskie kroki w tej materii umożliwiła otwarta atmosfera panująca w Belfast Art College w latach 70.⁴² Kształcili się tam młodzi ludzie pochodzący z obu społeczności, którzy coraz chętniej wybierali działania performerskie jako adekwatne narzędzie do mierzenia się z bieżącymi wydarzeniami. Sprzyjała temu intensywna wymiana międzynarodowa, w szczególności zaś wizyta Josepha Beuysa w Belfaście w 1974 r.⁴³ Jego idea rzeźby społecznej zapłodniła środowisko na tyle, że kilka lat później Alastair MacLennan i Rainer Pagel wspólnie z innymi artystami powołali Art and Research Exchange⁴⁴, która to inicjatywa stworzyła istotną alternatywę dla bardzo wówczas konserwatywnej organizacji Art Council of Northern Ireland. Od 1993 r. instytucjonalnie praktyki te wsparło (w równej mierze oparte na artystach) środowisko wokół galerii Catalyst Arts i czasopisma *CIRCA*⁴⁵. Ulsterscy performerzy stali się więc „zarówno barometrem, jak i narzędziem analizy sytuacji społecznej w regionie, ujawniając – jeśli to nie jest zbyt ambiwalentne sformułowanie – pozytywny, symbiotyczny związek z kontekstem *Troubles* oraz [...] tego, co można nazwać aktywnym świadectwem procesu pokojowego”⁴⁶. Profesorowie i ich uczniowie oraz galernicy wytworzyli więc coś w rodzaju trzeciej społeczności, co bynajmniej nie oznaczało jej inercji. Jak wspomina MacLennan: „pamiętam, jak podczas zajęć dobiegały nas dźwięki eksplozji na zewnątrz, które wprawiały nasze okna w drżenie. Po chwili słychać było również helikoptery. W tych okolicznościach nie mogło nam chodzić tylko o estetykę i przestrzeń [galerijną – J.Z.] z białymi ścianami”⁴⁷. Artysta dodaje, że ówczesny Belfast tworzył swoisty mikrokosmos, gdzie rezultaty wszelkich akcji były natychmiastowo obserwowalne i namacalne. Dlatego sztuka musiała poszukiwać własnych kodów, często używając złożonego języka pełnego ambiwalencji, aporii i niedopowiedzeń. Była to jedyna adekwatna droga komunikacji w sytuacji spolaryzowanego społeczeństwa, którego każdy biegun bazował na własnych nienaruszalnych dogmatach i fundamentach. Artyści wybierali więc

⁴¹ Zob. G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

⁴² Ch.-M. Lerm Hayes, K. Talec, *Performance Art and the Conflict in Northern Ireland*, http://www.troublesarchive.com/resources/performanceartessay_acni.pdf [25.11.2017].

⁴³ Na grunt Irlandii Północnej przeszczepiano przy okazji przedsięwzięcia zainicjowane w Edynburgu przez Richarda Demarco, czyli spotkania artystów z Europy Środkowej ze „światem celtyckim”. <http://www.demarco-archive.ac.uk> [25.11.2017].

⁴⁴ Ch. Coppock, A.R.E. – *Acronyms, Community Arts and Stiff Little Fingers*, <http://www.thevacuum.org.uk/issues/issues0120/issue11/is11artartres.html> [25.11.2017].

⁴⁵ <http://www.catalystarts.org.uk/about/> [25.11.2017].

⁴⁶ Ch.-M. Lerm Hayes, K. Talec, *Performance Art...*, cyt. wyd.

⁴⁷ Za: tamże.

często własne ciało (lub osobiste doświadczenie) jako nośnik znaczeń, jako takie było bowiem idiosynkratycznym punktem przecięcia sfery prywatnej i publicznej. Tak skonstruowany komunikat nigdy nie rościł sobie tryumfalistycznego prawa do jakiegokolwiek racji. Dlatego m.in. liczni artyści w Irlandii Północnej mieli bardzo zdystansowany stosunek do fotografii dokumentującej *Troubles*. Była ona bowiem instrumentalnie używana bardziej jako wehikuł jakiejś „prawdy” niż okazja do zmiany stanu świadomości. Jako taka była uznawana za praktykę hegemoniczną, która służy jedynie utrwalaniu *status quo*. W jakimś stopniu tłumaczy to, dlaczego Hillen przerabiał własne fotografie w krotochwilne fotomontaże, a Gilbert czy Seawright wybrali taktyki zbliżone do tzw. mockumentu (*mockumentary*).

Przywołani artyści podejmujący problematykę *Troubles* w jakiejś niewielkiej mierze funkcjonowali również w światowym obiegu, szczególnie wtedy, gdy zagraniczni kuratorzy zapraszali ich do zabierania głosu na międzynarodowych wystawach poświęconych konfliktom. Z całą pewnością byli więc na zewnątrz widoczni, acz pojawia się pytanie: czy zawsze rozumiani? Północnoirlandzki artystyczny idiom wydaje się bardzo trudny do uniwersalizowania. Podstawowym problemem jest bowiem trudność w zdefiniowaniu tamtejszego konfliktu – czy ujmować go w kategoriach religijnych, politycznych, rywalizacji terroryzmu separatystycznego (narodowowyzwoleńczego) z terroryzmem państwowym, miejskiej partyzantki, walki o prawa człowieka, wojny asymetrycznej? Sztuka z pewnością nie chce udzielać takich odpowiedzi, a jej wartość leży raczej w umiejętności zadawania (bądź prowokowania) właściwych pytań. Amerykańska artystka Lucy Lippard w 1986 roku zorganizowała wspólną wystawę sztuki obydwu Irlandii pt. *Divisions, Crossroads, Turns of Mind* (*Podziały, rozdroża, zwroty umysłu*)⁴⁸. Aktywistycznie usposobiona kuratorka dobrała prace w taki sposób, aby skutecznie uwypuklić niepokoje, niesprawiedliwość społeczną i okrucieństwo w Irlandii Północnej. Zadbła jednak o to, by sztuka ta unikała uproszczeń i odzwierciedliła złożoność i wielowarstwowość konfliktu. Irlandzka diaspora w USA i Kanadzie jest bardzo liczna, więc Lippard mogła tam liczyć na zaangażowany odbiór.

O wiele więcej kontrowersji pojawia się natomiast w sytuacji, gdy głos na temat *Troubles* zabiera artysta z zewnątrz, w szczególności jeśli jest to Londyńczyk. Richard Hamilton (niekwestionowana gwiazda popartu) postanowił wykonać serię obrazów poświęconych konfliktowi północnoirlandzkiemu. Sytuacja może i przesłababy bez większego echa, ale w ramach tej serii obok portretów maszerującego oranżysty (*The Subject*, 1988-1990) i żołnierza gotowego do pacyfikacji zamieszek (*The State*, 1993) znalazł się wizerunek więźnia IRA w trakcie „brudnego protestu” (*The Citizen*, 1981-1983). W 1983 r. ów ostat-

⁴⁸ Organizatorzy: Ireland America Arts Exchange Inc., The Williams College Museum of Art, Musée du Québec.

ni obraz pokazano w Orchard Gallery w Derry/Londonderry, podczas gdy republikański Belfast żył już wyłącznie „kanonizacją” ofiar strajku głodowego, w który ów brudny protest się przeistoczył⁴⁹. Dlatego w tychże kręgach uznano dzieło Hamiltona za raczej nieuprawnioną (lub co najmniej niefortunną) próbę przejścia ikonografii, której wyłącznymi dysponentami poczuwali się twórcy murali czy propagandyści Sinn Fein. Bohaterem dyptyku *The Citizen* jest Hugh Rooney (skazany za podłożenie bomby w sklepie na Albertbridge Road w Belfaście w 1976 r.) w więziennej celi, której ściany wymazane są ekskrementami. Jest on okryty kocem, ma długie włosy, zarost, a jego spojrzenie spotyka się ze wzrokiem odbiorcy. Samoistnie narzucają się więc skojarzenia z wizerunkiem Chrystusa utrwalonym w ikonografii chrześcijańskiej. Hamilton nie odżegnuje się od tej religijnej otoczki, gdyż do namalowania obrazu zainspirował go telewizyjny dokument⁵⁰ poświęcony więźniom osadzonym w Long Kesh w niesławnych *H-blocks*. Jak wspomina artysta, film ów ukazał inne oblicze skazańców niż dotychczasowa propaganda Sinn Fein (lansująca członków IRA na bohaterów) czy widzące w nich pospolitych kryminalistów pro-Thatcherowskie media. W filmie tym najbardziej uderzające stało się dlań zharmonizowanie fekalnego tła z honorem i godnością więźniów napędzanych martyrologiczno-religijnymi motywacjami⁵¹. Naścienne wzory tworzone przez osadzonych z własnego kału przypominały Hamiltonowi celtyckie ornamenty z *Book of Kells* i prehistoryczne spirale rodem z grobowca New Grange, co miało w oczach malarza akcentować tyleż religijne, co artystyczne inklinacje więźniów. Z kolei tytuł obrazu miał nawiązywać do *Ulyssesa* Jamesa Joyce’a, aby jeszcze silniej zakotwiczyć rzecz w kulturowym dziedzictwie Fenian⁵². Dla odmiany publicysta Guardian Johnatan Jones (choć mylnie rozpoznaje w obrazie Bobby’ego Sandsa) zauważa, że za oczywistymi chrystologicznymi skojarzeniami Hamilton w spojrzeniu bohatera zakodował również bardziej „fałszywe nuty”, mianowicie samoświadomą, racjonalną kalkulację dotyczącą polityki męczeństwa⁵³. Dla pełniejszego spektrum reakcji warto przytoczyć również komentarz, który wygłosił dr Laurence McKeown – również były

⁴⁹ Okoliczności brudnego protestu i strajku głodowego omawiałem szerzej w artykule *Niebezpieczne związki terroryzmu i religii w optyce kinematograficznej*, „Przegląd Religioznawczy” 3(249)/2013.

⁵⁰ Mowa o jednym z epizodów publicystycznego cyklu *World in Action* produkowanego przez brytyjską Granada Television.

⁵¹ Za: <http://www.tate.org.uk/art/artworks/hamilton-the-citizen-t03980> [25.11.2017]. Nawiasem mówiąc w innych scenach wspomnianego filmu pojawiają się ujęcia, w których zaakcentowano, że umazane ekskrementami ściany dodatkowo przyozdobiono wizerunkiem otoczanego kultem włoskiego stygmatyka Ojca Pio (mniej więcej w tym czasie wszczęto bowiem pierwsze dochodzenia w ramach jego procesu kanonizacyjnego).

⁵² Chodzi o konflikt bohatera Leopolda Blooma z człowiekiem zwanym „obywatelem”. Za: <http://www.tate.org.uk/art/artworks/hamilton-the-citizen-t03980> [25.11.2017].

⁵³ J. Jones, *Jesus in jail*, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2008/aug/20/art.politicsandthearts> [7.12.2017].



Fot. 16. Richard Hamilton, *The Citizen*, 1981-1983

Źródło: <http://www.tate.org.uk/art/artworks/hamilton-the-citizen-t03980> [7.12.2017].



Fot. 17. Pierwowzór obrazu Hamiltona – kadr z programu *World in Action*, na którym widnieją Hugh Rooney i Freddie Toal

Źródło: http://www.bbc.co.uk/history/events/blanket_no-wash_protests_maze [7.12.2017].

więzień bloków „H” i eksbojownik IRA: „Wbrew ówczesnej medialnej propagandzie Hamilton przedstawił Hugh w pozie sugerującej otwartość więźnia na rozmowę, dociekliwego, a nie wyłączonego, jak mogłoby sugerować środowisko jego celi. Rozumiem, że sposób »dekorowania« ścian ekskrementami przypominał Hamiltonowi starożytną irlandzką sztukę. Naprawdę nie mogę tego komentować, poza tym, że jako więźniowie znajdowaliśmy różne artystyczne sposoby ucieczki od surowości więziennych warunków, takie jak pieśń, poezja, dyskusje i inne genialne sposoby przezwyciężenia naszej izolacji od świata zewnętrznego”⁵⁴.

Z pewnością do nie najprostszych należała praca nad przygotowaniem publicznej interwencji Krzysztofa Wodiczki, czyli kolejnego artysty „z zewnątrz”. Zanim bowiem praca *Public Projection – Derry/Londonderry* zaistniała w ramach Lumiere Festival 2013, artysta przeprowadził dziesiątki rozmów z reprezentantami obu społeczności, organizacji na rzecz inicjatyw pokojowych (np. Verbal Arts Centre), z aktualnymi i byłymi policjantami czy kierowcami ambulansów. Jak nietrudno się domyślić, nieufność względem „obcego” zabierającego się za lokalną problematykę rywalizowała na tym etapie z pewną „międzynarodową marką” Wodiczki, jako artysty konsekwentnego w zaangażowaniu w sprawy, które bierze na swój warsztat. Z tych ambivalencji dla jednych wynikały nadzieje, dla innych obawy związane z tym przedsięwzięciem. Otoczka festiwalu również nie była pozbawiona pewnych napięć: w tymże bowiem roku Derry/Londonderry zostało wybrane na kulturalną stolicę Zjednoczonego Królestwa, toteż niefortunny slogan „UK City of Culture” sprawił, że pod festiwalowe biuro podłożono bombę⁵⁵. Wodiczko zarejestrował rozmowy z różnymi weteranami *Troubles* (czyli policjantami, paramilitarnymi, paramedykami i zwykłymi ludźmi), a wypowiedzi te jako napisy (z towarzyszącą im fonią) wyświetlał na różnych budynkach miasta, w tym również na wieży ratusza oraz na „kultowym” muralu *Free Derry*. Ową mobilność gwarantowała specjalnie przysposobiona do tego celu karetka pogotowia, na której zamocowano cały sprzęt projekcyjny. Początkowo (pochodząca z Londynu) kuratorka festiwalu nalegała, aby dla wzmocnienia przekazu był to opancerzony policyjny landrover, jednak w trakcie rozmów środowiskowych przedstawiciele Sinn Féin stwierdzili, że może to być gest zbyt prowokacyjny i tym samym nie zagwarantują bezpieczeństwa. Ambulans okazał się nawet lepszym rozwiązaniem, jako bardziej bezstronny świadek *Troubles* nie budził w nikim negatywnych skojarzeń, gdyż jego przyjazd na

⁵⁴ Za: <http://www.tate.org.uk/context-comment/articles/richard-hamilton-citizen-laurence-mckeown> [7.12.2017].

⁵⁵ W efekcie usunięto ze sloganu problematyczne literki UK. Obawy związane z całą sytuacją artykułowali również lokalni artyści. Por. Charlotte Higgins, *Derry artists fear triumphal gains from City of Culture title will be squandered*, <https://www.theguardian.com/uk-news/2013/oct/21/derry-artists-fear-city-culture-gains-squandered> [7.12.2017].



Fot. 18. Krzysztof Wodiczko, *Public Projection* – Derry/Londonderry, 2013

Źródło: <http://weareorlando.co.uk/img/42c.jpg> [7.12.2017], <http://field-journal.com/wp-content/uploads/2015/04/Wodiczko-Illustration-3-710.jpg> [7.12.2017].

ogół oznaczał chwilowe zawieszenie ulicznych potyczek. Jak wspomina Wodiczko, cała poruszana materia historyczna okazywała się na tyle aktualna, że wszystkie nagrywane wypowiedzi były poprzedzane konsultacjami tych osób w ramach swoich społeczności⁵⁶. W sposób znaczący przesuwają to zatem pewne akcenty, rodzi pytania, co w tej realizacji właściwie miałyby podlegać ocenie. Sztuka Wodiczki bowiem najchętniej sprzyjała dotychczas osobom wykluczonym, marginalizowanym, oddając im wolny głos, nieskrępowany żadnymi okolicznościami. Tym razem wydaje się jednak, że punkt ciężkości został przeniesiony z dzieła gotowego na sam chwiejny proces szukania kompromisów pomiędzy tym, co wolno powiedzieć a tym, co lepiej przemilczeć. Każdorazowo sekundowała temu konieczność aktualizacji zarówno historycznej, religijnej, politycznej, jak i sytuacyjnej. Wszak tym razem nie chodziło o zeznania, lecz o wyznania. Rzecz w tym, że w kontekście publicznych projekcji w niedużym mieście nad rzeką Foyle może to zostać utożsamione, a głosy łatwo przypisane konkretnym osobom⁵⁷. Choć projekcje te spotkały się głównie z przychylnymi opiniami, to publicystka „Guardiana” Rachel Cooke ubolewała, że nie gromadziły tłumów, niespecjalnie zatrzymując na dłużej przechodniów⁵⁸. Oczywiście przyczyny mogą być rozmaite – dla jednych polityczne, dla innych wręcz banalne. Niektórzy przypadkowi widzowie mogli nie chcieć być kojarzeni (lub nawet sfotografowani) jako uczestnicy kolejnego „propagandowego” zgromadzenia (a takie lęki nie są irracjonalne w Irlandii Północnej), inni z kolei spieszyli oglądać bardziej widowiskowe artystyczne iluminacje, których sporo dostarczyła miastu ówczesna edycja festiwalu⁵⁹. Tym niemniej projekt Wodiczki okazał się dobrze pomyślany zarówno pod względem geografii politycznej, jak i weryfikacji jego programowych strategii. Jako zainspirowany myślą Michela Foucaulta⁶⁰ zwolennik parezjastycznych wypowiedzi nieustraszonych mówców (*fearless lispeakers*) musiał się bowiem skonfrontować również z emocjami i odwagą odbiorców (*fearless listeners*)⁶¹.

Z przytoczonych przykładów artystycznych zmagania z dziedzictwem *Troubles* da się wyciągnąć wnioski, że ów temat choć został dość dogłębnie przepracowany, to poza nielicznymi wyjątkami nie zaistniał mocno i wyraziście poza granicami Irlandii i Wielkiej Brytanii. W pewien sposób może to

⁵⁶ Zob. Rozmowa Adama Ostolskiego z Krzysztofem Wodiczką, *I tak co jakiś czas ktoś bombę rzuci*, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/6744-i-tak-co-jakis-czas-ktos-bombe-rzuci.html> [7.12.2017].

⁵⁷ Należy jednak nadmienić, że wielu uczestników projektu nie miało problemu z ujawnieniem tożsamości, chętnie udzielając wywiadów. Por. <https://www.youtube.com/watch?v=YCDmjmSdvxY> [7.12.2017].

⁵⁸ Zob. R. Cooke, *Derry-Londonderry Lumiere 2013 – review*, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2013/nov/30/derry-londonderry-lumiere-2013-troubles-lumiere> [7.12.2017].

⁵⁹ Por. <http://www.lumiere-festival.com/archive-home/?archive-year=2013> [7.12.2017].

⁶⁰ Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, red. Joseph Pearson, CA: Semiotext(e), Los Angeles 2001.

⁶¹ K. Wodiczko, *The Inner Public*, <http://field-journal.com/issue-1/wodiczko> [7.12.2017].

zaskakiwać, choćby w zestawieniu z ówczesnymi odpowiedziami międzynarodowej sztuki np. na problematykę wokół niemieckiej Rote Armee Fraktion. Być może terroryzm grupy Baader-Meinhof był w jakimś sensie łatwiejszy do uniwersalizowania wobec globalnych doświadczeń z kontrkulturą, w kontekście czego konflikt ulsterski jawi się jako dalece bardziej przypisany do lokalności. Tym samym nacechowany religijnie etos narodowowyzwoleńczy i separatystyczny nie do końca trafił na „podatność gruntu” świata sztuki. Tymczasem na dziejowy paradoks zakrawa fakt, że międzynarodową świadomość istnienia i konsekwencji tegoż konfliktu w latach 70. nieoczekiwanie podniosła kultura popularna za sprawą grupy Boney M i dyskotekowego (sic!) przeboju *Belfast*⁶².

To, co jednak warto jest podkreślenia, to fakt, że sztuka podejmująca problematykę terroryzmu północnoirlandzkiego bardzo rzadko replikowała estetyki medialne (jak dzieje się to często w zbliżonej tematyce – by przywołać choćby przykład RAF i obrazów Gerharda Richtera). Spowodowany (i kontrolowany) przez premier Thatcher kryzys reprezentacji w zakresie

⁶² Utwór pochodzi z albumu Boney M *Love for Sale* (1977), autorzy tekstu: Jimmy Bilsbury, Drafī Deutscher, Joe Menke (podobno w swej pierwotnej wersji piosenka miała nosić tytuł *Londonderry*, lecz ten układ sylab niespecjalnie pasował do rytmu; również zastosowanie tej wersji nazwy miasta niefortunnie oznaczałoby polityczną deklarację).

Belfast

Got to have a believin'
 All the people
 Cause the people are leavin'
 When the people believin'
 All the children cause the children
 Are leavin'
 Refr. Belfast
 When the country rings the leaving
 bell you're lost Belfast When the hate you have For one another's past
 You can try (You can try)
 To tell the world the reason why
 Refr. Belfast
 It's the country that's changin'
 All the people
 Cause the people are leavin'
 It's the world that's deceivin'
 All the people
 Cause the people believin'
 Refr. Belfast
 When the children believin'
 All the people
 Cause the people are leavin'
 When the people are leavin' (you)
 All the children
 Cause the children believin'
 Refr. Belfast

tego konfliktu wywołał tak znaczną nieufność społeczną względem mediów informacyjnych, że artyści siłą rzeczy zmuszeni byli do poszukiwań innych ikonograficznych źródeł. Tym samym zmuszeni byli często do operowania na bardziej lokalnych niż uniwersalnych kodach komunikowania. Poeta z Belfastu Ciaran Carson słusznie zauważa, że sztuka ta chętniej wikłała się w „strzelaninę znaków zapytania” niż w jakikolwiek dydaktyzm wyjaśniania. To z pewnością lepsze rozwiązanie dla miejsca, w którym sprawy przeszłości wciąż zarządzają polityką teraźniejszości (*Historical Present*). Tymczasowa teraźniejszość (*Provisional Present*) ma bowiem nieustanny problem z prawdą, jako narracją w procesie. Zapytuje więc poeta, czy prawdę da się „popętnić” trwale, tak jak dokonuje się aktu przemocy lub przebaczenia?⁶³

Jacek Zydorowicz – THE THIRD WAY IN THE BIPOLAR CONFLICT. THE TROUBLES IN NORTHERN IRELAND FROM THE PERSPECTIVE OF THE ART WORLD

We have already got used to the fact that the conflict in Northern Ireland is (ad hoc) explained by religious factors. In this still living history, the religious labeling of the sectarian communities was more convenient than the entanglement in the complexity of animosity between Christians. Meanwhile, Catholicism and Protestantism have become perfectly suited to the reality as “overlays” on the political (and economic) conflict of republicanism with loyalism, effectively masking the long-standing colonial aspects of this problem. A lot has been written about various political and social aspects of The Troubles, so it is worth considering its visual representations. In this area, the most frequently mentioned are films devoted to IRA activities or politically involved murals, so I decided to turn towards less-analyzed reactions of the art world to the conflict. Particularly important here are artistic commemoration policies, undertaking difficult traumatic topics in a critical but non-biased way. Particularly important in these tactics is to indicate alternatives to fundamentalisms, by looking for an adequate artistic language through the use of local idioms and building complex metaphors.

Keywords: Northern Ireland, Catholicism, Protestantism, conflict

⁶³ C. Carson, *A fusillade of question-marks...*, cyt. wyd. Carson raczej nieprzypadkowo użył w odniesieniu do teraźniejszości sformułowania *Provisional Present*, toteż można doszukiwać się tu aluzji do formacji Provisional IRA (czyli bardzo licznej organizacji bojowej powstałej w 1969 r. jako sukcesorki oryginalnej IRA, lecz o nieco bardziej socjalistycznym nachyleniu).

REMIGIUSZ SZAUER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Nadnotecki Instytut UAM w Pile

e-mail: rszauer@gmail.com

Dogmaty i ortodoksja w społeczeństwie wyborów. Analiza socjologiczna postaw wobec dogmatów wśród młodzieży

Wprowadzenie

Wymiar wierzeń religijnych w siatce kategoryjnej Rodneya Starka i Charlesa Y. Glocka nazywany jest wymiarem ideologicznym¹. Podobnego określenia używa Edward Ciupak. Wiąże się on ściśle z oczekiwaniem, że osoba religijna będzie posiadała określony światopogląd teologiczny i uznawała prawdziwość dogmatów swojej religii. Każda religia zawiera pewien zespół wierzeń, który to wyznawcy tejże religii powinni uważać za własne². Oprócz zespołu dogmatów wiary, wymiar ten uwzględnia także układ wartości cenionych i preferowanych w systemie religijnym. Wartości religijne układają się w odpowiednią hierarchię, żeby w ten sposób proponować pewien wzorzec zachowań³.

Władysław Piwowski zaznacza, że socjolog religii pyta, analizując ten wymiar religijności, czy wyznawcy określonej religii akceptują prawdy wiary głoszone przez Kościół, czy też niektóre z nich kwestionują lub wprost odrzucają, i dlaczego to czynią. Pyta też, czy wierni uznają kryteria rozstrzygania

¹ Por. R. Stark, Ch.Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii*, wybór i wprowadz. W. Piwowski, Nomos, Kraków 2007, s. 184.

² Por. E. Ciupak, *Religia i religijność*, Iskry, Warszawa 1982, s. 201.

³ Por. E. Ciupak, *Religia w świetle teorii socjologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1/2003, s. 9.

tego, co właściwe i godne pożądania dla jednostek i grup religijnych. Wiedza i przekonania religijne oraz stosunek do wartości religijnych są zagadnieniami, które mieszczą się w problematyce tej gałęzi socjologii⁴. Dla socjologa religii ważne jest pytanie, jak ludzie wierzą w Boga. Czy wierzą w Niego zgodnie z doktrynalnym nauczaniem Kościoła, czy też wiara ich jest w jakimś stopniu niezgodna z jego zaleceniami i oczekiwaniami. Jakie są faktyczne ich postawy wobec wiary religijnej? Jest to o tyle istotne, że w religii katolickiej wierzenia przybierają postać instytucjonalnie formułowanych dogmatów wiary⁵. Obszarem badań jest w tej pracy diecezja koszalińsko-kołobrzeska, jedna z trzech diecezji obrządku łacińskiego w metropolii szczecińsko-kamieńskiej, ustanowiona 28 czerwca 1972 r., która położona jest na terenie czterech województw: lubuskiego, wielkopolskiego, pomorskiego i zachodniopomorskiego⁶. Diecezja obecnie zajmuje terytorium o powierzchni 14 640 km², który zamieszkuje ponad 912 tys. mieszkańców, z czego ok. 833 tys. stanowią osoby deklarujące wyznanie rzymskokatolickie⁷.

Hipoteza, która poddana została weryfikacji w toku procesu badawczego, jest następująca: uwzględniając tendencje wynikające z badań realizowanych w Polsce nad religijnością młodego pokolenia, młodzież może wykazywać stosunkowo wysoki poziom akceptacji dogmatów teocentrycznych i chrystologicznych. Dogmaty eschatologiczne akceptowane będą umiarkowanie, a najwyższą akceptację posiadać będzie katolicka koncepcja nieba. Największy dystans budzić będą dogmaty maryjne i eklezjalne. Wyższy wskaźnik akceptacji dogmatów zauważalny będzie wśród kobiet, uczniów oraz respondentów pochodzących ze wsi, a także osób głęboko wierzących i wierzących.

Socjologowie religii zwracają uwagę na tendencje pokazujące stanowisko badanych do dogmatów. Selektywno-krytyczne stanowisko przyczynia się nierzadko do odrzucenia „formalnych” dogmatów wiary, a zarazem do pogłębiania osobistych postaw wobec wiary. Jest to więc swoista forma „doskonalenia” wiary. Innym przejawiającym się społecznie przykładem procesów jest „adogmatyczność”, czyli silna tendencja do odrzucania dogmatów, z zachowaniem jednakże niektórych wierzeń religijnych. Jest to swoiste przejście

⁴ Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1977, s. 176.

⁵ Por. J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Miniatura, Kraków 1990, s. 105.

⁶ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Historia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972-2005*, w: G. Wejman (red.), *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-2005*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, s. 89; por. K. Kozłowski, *Pomorze Zachodnie w latach 1945-2010. Społeczeństwo-władza-gospodarka-kultura*, t. 1, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, ss. 766-767.

⁷ Por. E. Nowakowska, *Kształtowanie się świadomości regionalnej na Pomorzu Zachodnim*, PWN, Warszawa 1980, s. 67.

do religii wyboru⁸. Zespół dogmatów wiary i system wartości religijnych narzucany przez Kościół jego członkom jest dla nich obligatoryjny w zakresie akceptacji i zachowań religijnych. Wiadomo jednakże, że nie wszyscy katolicy akceptują doktrynę i naukę swego Kościoła, że niektórzy z nich akceptują ją tylko w pewnym zakresie, tzn. pewne artykuły wiary i żądania Kościoła, a jeszcze innym nie odpowiadają niemal wszystkie jego postulaty i wskazania z zakresu ideologii religijnej⁹.

W tym kontekście rodzi się zatem pytanie: jak odbierane są niespełniające kryteriów doznaniowych dogmaty w wierzeniach badanych? Katechizm Kościoła Katolickiego formułuje znaczenie dogmatów w następujący sposób: „Urząd Nauczycielski Kościoła w pełni angażuje władzę otrzymaną od Chrystusa, gdy definiuje dogmaty, to znaczy, gdy w formie zobowiązującej lud chrześcijański do nieodwołalnego przyłgnięcia przez wiarę przedkłada prawdy zawarte w Objawieniu Bożym lub kiedy proponuje w sposób definitywny prawdy, mające z nimi konieczny związek”¹⁰. Z kolei Harald Wagner doprecyzowując pojęcie dogmatu, przywołuje podwójne rozumienie tego terminu: po pierwsze, jest to prawda wiary, która według wierzeń jest objawiona przez samego Boga, po drugie, jest to prawda wiary ogłoszona jako przedmiot wiary w sposób uroczysty lub uznawana jako powszechna prawda nauczana przez Kościół¹¹. Należy też podkreślić, że system dogmatyczny nie tylko nie stwarza możliwości wyboru subiektywnej interpretacji, ale też jego negacja wiąże się z popełnieniem poważnego wykroczenia zagrożonego sankcją: „Herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdziwie, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej”¹².

W przeprowadzonym badaniu respondenci zostali poproszeni o udzielenie odpowiedzi, które pozwolą na ukazanie stopnia akceptacji prawd wiary, a także stopnia odzwierciedlenia doktryny objętej dogmatycznym rygiorem w świadomości badanych.

Metodologia doboru próby i cechy demograficzne badanej populacji

Do badań ilościowych wykorzystałem wywiad kwestionariuszowy, który zrealizowany został metodą ankiety audytoryjnej. Wyłonienie próby badaw-

⁸ Por. P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: *Socjologia religii*, cyt. wyd., s. 441.

⁹ Por. <http://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/chrystus-tak-kosciol-nie> [21.10.2016].

¹⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994, pkt 88.

¹¹ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, WAM, Kraków 2007, ss. 18-19.

¹² Kodeks Prawa Kanonicznego, Pallotinum, Poznań 2008, kanon 751.

czej dokonane zostało techniką dwustopniowego doboru losowo-kwotowego. Z uwagi na liczebność populacji uczniów szkół średnich kluczem dla uporządkowania doboru próby i przygotowania operatu losowania stało się sporządzenie wykazu szkół średnich na terenie diecezji. Po wpisaniu placówek do operatu losowania uporządkowano je alfabetycznie, z którego wylosowane zostały placówki objęte badaniami. Dobór próby studenckiej uwzględniający trzy uczelnie znajdujące się na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, a więc: Politechnikę Koszalińską, Akademię Pomorską w Słupsku, Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Pile, podzielony został na następujące części: w pierwszej skonstruowano operat losowania, a następnie dla wydziałów lub instytutów wyszczególniono właściwe im kierunki studiów. Pod uwagę zostały wzięte wyłącznie studia stacjonarne, tak aby zniwelować zakłócenia dla zmiennej wiek, które wynikają z podjęcia kształcenia akademickiego po ukończeniu szkoły średniej.

Podstawę przeprowadzenia charakterystyki społeczno-demograficznej uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych uczestniczących w badaniach stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami ukazali w ankietach badań ilościowych, czyli: płeć, typ szkoły, rok nauki w danej szkole, miejsce zamieszkania, typ rodziny pochodzenia czy deklarowana przez respondentów religijność rodziny. W badaniach realizowanych wśród młodzieży wzięło udział 706 kobiet i 498 mężczyzn, co wyrażają odsetki procentowe: 58,6% (w przypadku kobiet) i 41,4% (w przypadku mężczyzn), oraz uwzględniając typ szkoły: 863 uczniów szkół średnich i 341 studentów, co stanowi odpowiednio 71,7% i 28,3% całej populacji. 35,2% badanych stanowią uczniowie klas pierwszych szkół średnich, 39,5% uczniowie klas maturalnych, 14,4% studenci pierwszego roku i 10,9% studenci trzeciego roku, studiów pierwszego stopnia. Biorąc pod uwagę typ szkoły respondentów, warto zwrócić uwagę, że z racji przewagi liczbowej uczniów w całej populacji młodzieży w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, dobrana próba zawiera większą liczbę uczniów niż studentów. Uczniowie klas pierwszych stanowią 57,5% badanych uczniów, natomiast maturzyści – 42,5% ankietowanych w szkołach średnich. Trzeba podkreślić, że pomimo podjętych wysiłków proporcjonalnego doboru próby w obu kategoriach, niska frekwencja lub mniejsze liczbowo klasy maturalne względem klas pierwszych uniemożliwiły zachowanie precyzyjnego doboru 50:50. Z 341 studentów, którzy zgłosili się do badań, 46,6% było adeptami pierwszego roku studiów, natomiast 53,4% z nich to studenci trzeciego roku, studiów pierwszego stopnia. 449 respondentów (52%) uczy się w technikach, 293 badanych (34%) zdobywa wykształcenie średnie w liceach ogólnokształcących, natomiast 121 respondentów (14%) to uczniowie liceów profilowanych. Populacja licealistów stanowi zatem 48% badanych uczniów szkół średnich, a 52% to uczniowie techników, co odzwierciedla globalny odsetek uczniów liceów i techników na terenie diecezji koszalińsko-

-kołobrzeskiej. Większość respondentów pochodzi z gmin miejskich (ponad 61%), natomiast z gmin wiejskich pochodzi 38,5% badanych. Największe ośrodki, które objęte były badaniami, to: Koszalin, Słupsk i Piła, a następnie: Kołobrzeg, Szczecinek, a także Ustka, Miastko, Połczyn-Zdrój, Gościno czy Łódź. Respondenci pochodzili także spoza obszarów szkół, do których dojeżdżali ze swoich miejsc zamieszkania.

Wierzenia badanych

Problem ortodoksyjności katolików jest zagadnieniem ważnym w analizie i ocenie ich religijności. Gerhard Lenski wprowadza podział postaw ludzi wierzących na dwa przeciwstawne typy: „ortodoksyjne”, czyli zgodne ze standardami wiary Kościoła katolickiego, i „ambiwalentne”, „heterodoksyjne”, „selektywne”, czyli niezgodne z owymi standardami wiary i hierarchią wartości religijnych uznawanych w Kościele. Wielu socjologów religii jest zdania, że całkowita zgodność między doktrynalnym nauczaniem Kościoła a religijnymi wierzeniami jego wyznawców jest całkowicie nierealna¹³. Stopień identyfikacji wiernych z doktryną religijną może służyć jako wskaźnik ortodoksyjności religijnej katolików¹⁴. Jaki zatem jest poziom akceptacji dogmatów katolickich przez badaną młodzież?

W prezentowanej analizie omówione zostały zagadnienia dotyczące pięciu typów dogmatów wiary katolickiej: a) teocentrycznych — obejmujących wiarę w Boga; b) chrystologicznych — obejmujących wiarę w Jezusa Chrystusa; c) związane ze sferą kultu maryjnego — obejmujących wiarę w dogmaty odnoszące się do osoby matki Jezusa, Maryi; d) eschatologicznych — obejmujących wiarę w prawdy wieczne; e) eklezjalnych — dotyczących świętości i powszechności Kościoła oraz nieomyłności papieża w kwestiach wiary i moralności. Do opracowania kryteriów weryfikacji akceptacji dogmatów przez respondentów posłużyły dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ blisko 99% badanych ochrzczona była w tym rycie. Tabela 1 obejmuje zestawienie wyników związanych z poziomem akceptacji poszczególnych dogmatów, uszeregowane od najwyższego do najniższego. Pierwsza kolumna zawiera wskaźniki wierzeń, druga odnosi się do odsetków procentowych odpowiedzi respondentów, którzy zadeklarowali wiarę w dany dogmat. Trzecia różnicę pomiędzy poziomem deklarowanej wiary i akceptacji dogmatu (x) oraz niewiary religijnej i braku akceptacji dla dogmatu (y). Wynik ujemny oznaczałby, że poziom niewiary i braku akceptacji jest wyższy niż wiary. Im wynik jest wyższy, tym różnica pomiędzy poziomem wiary i niewiary jest

¹³ Por. G. Lenski, *The Religious Factor*, Doubleday, New York 1961, s. 56.

¹⁴ Por. I. Borowik, *Doktryna religijna*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, PWN, Warszawa 2001, s. 247.

bardziej znacząca. Kolumny czwarta i piąta zawierają wynik zróżnicowania zmiennych płeć – kobiety (a) i mężczyźni (b) oraz typu szkoły – szkoła średnia (c) i uczelnia wyższa (d). W pierwszym przypadku różnica z wynikiem ujemnym oznacza przewagę mężczyzn, a w drugim studentów, co pozwala na uchwycenie zróżnicowania pomiędzy poglądami badanych grup.

Tabela 1. Zestawienie wskaźników wierzeń w badanej populacji młodzieży (w procentach)

Wskaźniki wierzeń	procent odpowiedzi z deklaracją „wierzę”	Różnica $x-y$	Różnica $a-b$ zmienna: płeć	Różnica $c-d$ zmienna: typ szkoły
Maryja jest Matką Bożą	69,3	58,9	10,9	2,6
Jezus Chrystus to Syn Boży	65,6	53,2	11,9	-1,8
Istnieje szatan	59,6	43,5	15,4	2,6
Istnieje niebo	57,4	42,4	17,0	-4,6
Istnieje czyściec	57,4	42,4	16,7	-4,6
Istnieje piekło	53,8	35,4	18,4	-6,7
Chrystus zmartwychwstał	50,7	32,3	14,8	2,1
Istnieje Trójca Święta	50,3	33,3	7,7	-2,6
Bóg stworzył świat	48,9	30,0	13,9	2,4
Śmierć na krzyżu była wydarzeniem zbawczym	48,0	39,9	16,1	-2,0
Bóg jest dawcą życia człowieka	47,0	23,6	16,5	-5,6
Bóg interesuje się losami świata	44,8	23,3	16,4	2,7
Wiara w Dziewicze Poczęcie Jezusa Chrystusa	39,8	10,1	12,7	0,2
Wiara w powtórne przyjście Chrystusa	34,6	10,1	6,7	-0,5
Wiara w bosko-ludzki wymiar Kościoła	33,5	3,9	16,3	0,5
Papież jest zastępcą Chrystusa	31,9	3,4	6,1	-2,5
Wiara w Niepokalane Poczęcie	23,4	-3,7	1,9	4,9
Biskupi są następcami Apostołów	23,1	-9,3	6,8	4,8
Wiara w nieomyślność papieża	17,4	-10,4	8,0	-0,3

Źródło: opracowanie własne.

Analizując poziom akceptacji dogmatów, wynik negatywny przeważa nad pozytywnym w przypadku dwóch dogmatów: wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi Panny oraz wiary w nieomyślność papieża. Wybrane wskaźniki zostały niżej opisane pod kątem zestawienia ich z innymi zmiennymi.

Akceptacja dogmatów teocentrycznych

Prawda o Trójcy Świętej jest przedmiotem wierzeń ponad 50% badanych. Z drugiej strony brak wiary w to, że Bóg jest jeden w trzech osobach lub zwątpienie, czy też brak zdania w tej kwestii deklaruje ponad 49% badanych, co oznacza, że wiara w Trójcę Świętą jest w badanej populacji połowiczna, a zależy od intensywności wiary i praktyk religijnych. Również wiara w Opatrzność Bożą stanowi udział większości badanych i to zdecydowanie częściej kobiet.

Ponad 48% badanych deklaruje akceptację dogmatu o tym, że Bóg stworzył świat w sposób zamierzony. Kobiety wykazują wiarę w boski aspekt stworzenia świata w 54,7%, co stanowi o 13,9 p.p. więcej niż w przypadku odpowiedzi akceptujących udzielanych przez mężczyzn. Zdecydowanie więcej mężczyzn wykazuje niewiarę w to stwierdzenie (25,3%), co stanowi o ponad 10 p.p. więcej niż w przypadku kobiet. Również mężczyźni częściej wykazują wątplenie co do tego, że Bóg ma udział w kreacji wszechświata (17,1% względem 14,6% kobiet). Analizując z kolei typ szkoły, wiarę w stworzenie świata przez Boga wykazuje 49,6% uczniów i 47,2% studentów, co przy uwzględnieniu błędu statystycznego jest nieznaczącą różnicą. Podobnie kształtuje się obserwacja poziomu niewiary, gdzie w obu przypadkach osiąga ona wartość zbliżoną do średniej (18,9%). W większym stopniu z kolei studenci rezygnują z deklarowania jakiegokolwiek stanowiska wiary lub niewiary, określając, że nie mają zdania. Na zmianę poglądu w kwestii wiary w interwencję kreacyjną Boga nie wpływa znacząco socjalizacja religijna. Choć w odniesieniu do sprawstwa aktu stworzenia świata przez Boga najbardziej akceptują ten punkt widzenia studenci ostatniego roku (57,3%), to także spory odsetek akceptujących znajduje się wśród uczniów klas pierwszych (50,9%).

Pozostaje jeszcze drugi aspekt związany z wiarą w boski wymiar stworzenia – stworzenie człowieka. Respondenci zostali zapytani o ich stosunek do stwórczego wymiaru pochodzenia człowieka, jakie miejsce zajmuje ta kwestia w ich wierzeniach. Należy zauważyć, że większą akceptację dla twierdzenia o boskim pochodzeniu życia człowieka wyrażają kobiety, wśród których 53,8% ankietowanych potwierdza wiarę w stworzenie człowieka przez Boga, a 18,7% jest przeciwnego zdania. W przypadku mężczyzn różnica w poziomach akceptacji jest zdecydowanie mniejsza. 37,3% mężczyzn wyraża przekonanie, że Bóg ma udział w stworzeniu człowieka, jednak 30,1% deklaruje niewiarę co do takiej interpretacji pochodzenia człowieka. Z kolei analizując odpowiedzi z uwzględnieniem typu szkoły, można zauważyć, że większą wiarę wyrażają w tej kwestii studenci (51,8% deklaruje akceptację, wobec 20,8% niewierzących w rolę Boga w stwarzaniu człowieka) niż uczniowie (45,4% akceptujących względem 24,4% niewierzących). Poziom autodeklaracji wiary wpływa na akceptację dogmatu o stworzeniu człowieka przez Boga. Im

wiara deklarowana jest jako intensywniejsza czy głębsza, tym wyższy poziom akceptacji dla tej prawdy. Nikt z głęboko wierzących badanych nie wskazał na niewiarę w tę kwestię, chociaż 12,9% przyznało się do powątpiewania.

Dogmaty teocentryczne, osiągają zatem ogólny poziom akceptacji wśród badanej młodzieży 47,75%.

Akceptacja dogmatów chrystologicznych

Ogólna akceptacja wiary w synostwo Boże Jezusa Chrystusa osiąga wartość 65,6%, a wśród tego odsetka deklaruje wiarę w Chrystusa jako Syna Bożego 70,5% respondentek i 58,7% respondentów. Zwątpienie w Boże synostwo jest częstszym stanem dla mężczyzn, choć są to różnice nieznaczne. W przypadku niewiary różnica ta jest bardziej wyraźna, bo stanowisko respondentów od stanowiska respondentek różni się o 7,7 p.p. Porównując to z wierzeniami teocentrycznymi, można dostrzec słabszą wiarę mężczyzn w podstawowe treści przekazu religijnego, częstsze stany powątpiewania, ale i niewiary. W przypadku typu szkoły wyniki nie są tak zróżnicowane i są skoncentrowane wokół średniej, co oznacza przewagę akceptacji traktowania Chrystusa jako Bożego Syna w obydwu grupach, nad mniejszym średnio o 44 p.p. wątpleniem i mniejszym średnio o ponad 53 p.p. stanem niewiary. Najwyższy poziom akceptacji omawianego aspektu wierzeń widoczny jest wśród mieszkańców wsi (70,6%), najniższy wśród respondentów pochodzących z miast do 30 tys. Najbardziej przekonani o synostwie Bożym Chrystusa są respondenci deklarujący głęboką wiarę i wiarę, co oznacza, że jest to jedna z bardziej akceptowanych prawd wiary. Również wątpiący w dominującym stopniu wyrażają pogląd, że wierzą w Chrystusa Syna Bożego. Wypowiedzi niezdecydowanych religijnie podzielone są pomiędzy wiarę a wątplenie, z przewagą wiary.

Chociaż jedną z bardziej istotnych kwestii w doktrynie katolickiej jest zbawczy sens śmierci Jezusa Chrystusa, to 30,5% respondentów w ogóle nie miała zdania w tej kwestii. Oczywiście stanowisko takie wydaje się być naturalne w przypadku niezdecydowanych religijnie czy obojętnych religijnie, tak w przypadku wierzących bądź niewierzących może budzić badawcze zdziwienie i skłaniać do zadawania pytań. Na poziomie płci poglądowi głoszącemu, że śmierć Chrystusa na krzyżu to coś więcej niż tylko wydarzenie mające miejsce kiedyś w historii, daje wiarę 54,7% spośród kobiet, dopatrując się wprost w śmierci krzyżowej Chrystusa realizacji misji zbawienia. Takie stanowisko podziela o 16,1 p.p. mniej mężczyzn. Mężczyźni bardziej skłonni są stwierdzać, że to jedynie historyczne wydarzenie, bez skutków o charakterze nadprzyrodzonym, a nawet, że ma ono charakter fikcyjny. Mężczyźni w większym stopniu wycofują się z opowiedzenia się po konkretnej stronie, rezygnując ze wskazywania któregoś z twierdzeń. Pomiedzy uczniami a stu-

dentami nie zachodzą wyraźne różnice, a wyniki skupiają się blisko wartości średniej. Badani pochodzący ze wsi, tak jak w przypadku dogmatów teocentrycznych, wykazują wiarę w najwyższym liczbowo stopniu (56,6%), a zaraz za nimi – badani pochodzący z miast powyżej 30 tys. (50,8%). Wymiar jedynie historyczny nadaje wydarzeniu męki i śmierci na krzyżu 33,3% badanych z miast do 30 tys. Najliczniejszą grupą nieposiadającą poglądu w tej kwestii są respondenci z miast do 10 tys. (34,7%). Prawie wszyscy badani deklarujący głęboką wiarę i 3/4 deklarujących wiarę zgadza się z wizją Chrystusa umierającego za grzechy i dla zbawienia ludzkości.

Ponad 50% respondentów deklaruje wiarę w zmartwychwstanie. Dogmat ten akceptuje ponad 1/2 kobiet i mniej niż połowa mężczyzn. Mężczyźni nieznacznie częściej wątpią w zmartwychwstanie, ale w większym stopniu wykazują niewiarę. W podobnym odsetku kobiety i mężczyźni zawieszają sąd w tej kwestii. Badając zależności między odpowiedziami uczniów i studentów, można zauważyć skoncentrowanie wyników blisko właściwych poszczególnym odpowiedziom średnich. Uwzględniając przy tym dynamikę socjalizacji religijnej i wiek, można zauważyć, że największa wiara obecna jest wśród respondentów z klas pierwszych (52,6%) i wśród studentów ostatniego roku (50,7%). Zwątpienie wzrasta wśród studentów pierwszego roku studiów (19,1%) i wśród nich też najwyższy jest stopień niewiary (20,2% o 4 p.p. wyższy od kolejnego progu i o 10 p.p. wyższy od najniższego w tej grupie odpowiedzi). Uwzględniając miejsce pochodzenia, największa akceptacja zmartwychwstania w wierzeniach jest wśród mieszkańców wsi (55,7%) i respondentów z miast powyżej 30 tys. (55,6%). Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, biorąc pod uwagę wyniki, najbardziej widoczna jest wśród głęboko wierzących i wierzących. Zwątpienie wyraża 2,9% głęboko wierzących, 8,3% wierzących, ale już 25,5% wątpiących i 33,5% niezdecydowanych¹⁵.

Obserwacje wynikające z pomiaru akceptacji przez respondentów dogmatu o przemianie chleba w Ciało Chrystusa, a wina w Krew Chrystusa kierują uwagę na odsetek badanych dzielących katolicki punkt widzenia na temat obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Blisko 17% badanych widzi w obrzędach mszalnych rytuał prowadzący do czegoś realnie i trwale świętego – obecności Boga w Ciele i Krwi, a o 12,8 p.p. mniej badanych widzi rytuał, który prowadzi do przemiany wyłącznie na czas mszy. Zdecydowanie najczęściej traktuje obrzęd mszalny jako rytuał nieuobecniający czy aktualizujący, ale czysto symboliczny, niejako teatralnie odtwarzający jakieś wydarzenia z przeszłości. Co więcej, ponad 34% respondentów w ogóle nie wierzy w to,

¹⁵ Warto przy tym dodać, że ogół wierzących w reinkarnację to 29%, z czego taką deklarację składa 33,3% i 22,9% mężczyzn, którzy w większym stopniu nie wierzą w reinkarnację (30,9%) lub wyrażają zwątpienie (24,9%). Uczniowie i studenci w podobnym stopniu orzekali o reinkarnacji jako komponencie swoich wierzeń (29,2% i 28,4%), jak również o niewierze w możliwość powtórnego wcielenia (27,8% uczniów i 28,7% studentów).

że obrzędy mają charakter nadprzyrodzony. Różnicując wyniki pod względem płci, można dostrzec, że na stwierdzenia o realnej i trwałej przemianie chleba i wina zgadza się więcej kobiet niż mężczyzn. Co do stwierdzenia o symboliczno-odtwórczym charakterze mszy panuje zgodność pomiędzy respondentami i respondentkami, a wynik osiąga wartość 44%. Nieznacznie więcej mężczyzn nie wierzy w nadprzyrodzony charakter mszy. Bardziej skłonni do wiary w katolicki sposób interpretowania rytów mszalnych są studenci niż uczniowie. Niewiara w nadzwyczajny charakter mszy jest udziałem uczniów i studentów w równym stopniu. Uwzględniając miejsce pochodzenia, najwyższy poziom wiary w realną i trwałą przemianę chleba i wina można odnotować u mieszkańców na wsi (18%) i respondentów pochodzących z największych miast badanej diecezji (19%), w pozostałych grupach nie przekracza 10%. Symboliczne postrzeganie obrzędów jest udziałem 46,9% mieszkańców wsi i 44,4% respondentów z miast do 10 tys. Najlicniejszą grupą niewierzącą w nadzwyczajną moc mszy stanowią respondenci zamieszkujący miasta poniżej 30 tys. (44%), następnie miasta poniżej 10 tys. (36,5%), miasta powyżej 30 tys. (34%). Badani z autodeklaracjami głębokiej wiary w większym niż inni badani stopniu akceptują katolicką wykładnię obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, choć, co zaskakuje, ponad 14% badanych z takimi autodeklaracjami nie wierzy w nadzwyczajny charakter mszy, a prawie 1/5 traktuje ten sakrament jako symbol. Dla głęboko wierzących wartość wiary w realną i trwałą obecność Chrystusa wynosi 57,1%, a 94,5% niewierzących wyraża deklarację niewiary, zatem nasuwa się wniosek, że o ile wśród niewierzących panuje spójność co do braku akceptacji treści wierzeń eucharystycznych, o tyle wśród głęboko wierzących akceptacja jest rozczłonkowana na różne poziomy odpowiedzi, a co najważniejsze, część z nich partycypuje także w twierdzeniu negującym nadprzyrodzony charakter mszy.

Zestawiając wszystkie aspekty, należy wskazać, że dogmaty chrystologiczne uzyskują wśród badanych akceptację na poziomie 49,77%.

Dogmaty maryjne

Katechizm Kościoła Katolickiego formułuje uzasadnienie boskiego macierzyństwa Maryi w sposób następujący: Maryja jest prawdziwie „Matką Bożą”, ponieważ jest Matką wiecznego Syna Bożego, który stał się człowiekiem i który sam jest Bogiem¹⁶. Poziom wiary religijnej w to, że Maria z Nazaretu jest Matką Boga, okazuje się dość wysoki, na co wskazuje wynik blisko 70%. Przewagę wykazują w tym względzie kobiety (różnica 10,9 p.p.), natomiast analizując niewiarę, dostrzec można przewagę mężczyzn (różnica 6,7 p.p.).

¹⁶ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, cyt. wyd., pkt 509.

Mężczyźni też częściej rezygnują z określania się po stronie wiary, niewiary czy zwątpienia, wskazując na brak zdania w tej kwestii. Analizując typ szkoły, można zauważyć, że zasadniczo nie ma większego zróżnicowania pomiędzy respondentami. Zróżnicowanie w dość zauważalnym stopniu jest widoczne w skali zwątpienia, które jest udziałem większej grupy uczniów. Również uczniowie są częściej niewierzący w boskie macierzyństwo Maryi. Uwzględniając miejsce pochodzenia, największa akceptacja boskości macierzyństwa Maryi w wierzeniach jest wśród mieszkańców wsi (74,7%) i respondentów z miast powyżej 30 tys. (66,3%), w przypadku badanych z miast poniżej 10 tys. mieszkańców wynik ten wynosi 64,5% respondentów, w przypadku mieszkańców miast poniżej progu 30 tys. zamieszkujących wynik osiąga wartość 60,7%. Wiara w boskie macierzyństwo Maryi, biorąc pod uwagę wyniki, najbardziej widoczna jest wśród głęboko wierzących i wierzących. Ponad 2/3 wątpiących, lecz poszukujących deklaruje wiarę w boskie macierzyństwo Maryi i podobnie niezdecydowani religijnie. Zwątpienie wyraża najwięcej wątpiących i niezdecydowanych.

Ogólny poziom wiary w dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa kształtuje się na poziomie blisko 40% odpowiedzi respondentów. Kobiety wykazują wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa na poziomie ponad 51%, mężczyźni zaś 38%. Nieco więcej mężczyzn wykazuje niewiarę w ten aspekt wierzeń maryjnych, co stanowi o ponad 4 p.p. więcej niż w przypadku kobiet. Również mężczyźni nieznacznie częściej wykazują wątplenie, co do tego, że Chrystus został poczęty z Ducha Świętego. Przeprowadzone obserwacje zwracają uwagę na to, że zdecydowana większość respondentów głęboko wierzących wskazuje, że wierzy w dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa. Wśród zadeklarowanych wierzących, pomimo że 3/5 z nich akceptuje ten wymiar wierzeń, to zwiększa się poziom zwątpienia. Taki stan wskazuje 1/5 badanych deklarujących wiarę religijną. Poziom niewiary to blisko 10% wierzących. Tak czy inaczej, przewagę pośród respondentów z takimi autodeklaracjami stanowią respondenci z deklaracją wiary w dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa. Z kolei wiara w Niepokalane Poczęcie Maryi jest udziałem blisko 1/4 respondentów, co oznacza, że ponad połowa ma wątpliwości, nie wierzy bądź nie ma zdania. Spośród respondentów składających autodeklarację głębokiej wiary tylko 41,4% wyraża wiarę w Niepokalane Poczęcie Maryi, 14,3% wątpi w taki obraz, a 18,6% odrzuca taki stan. Aż 1/4 tak zadeklarowanych nie ma zdania. Badani z autodeklaracją „wierzący” w 38% odpowiedzi potwierdzają wiarę w Niepokalane Poczęcie Maryi, zwątpienie w tej kwestii jest udziałem 26% respondentów z autodeklaracją „wierzący”, ale co ciekawe, tylko 10,5% respondentów wierzących odrzuca ten dogmat, a więc jest to wynik o 8 p.p. niższy od niewiary wśród głęboko wierzących. 1/4 spośród wierzących nie ma zdania w tej kwestii. W przypadku dogmatu o Wniebowzięciu Maryi Panny, akceptacja osiąga wynik 31,2%. Ponad 1/4

mężczyzn wyraża przekonanie, że Maryja została wzięta do nieba, jednak ponad 30% deklaruje niewiarę co do Wniebowzięcia Maryi. Kobiety częściej niż mężczyźni wyrażają zwątpienie w tej kwestii. Z kolei analizując odpowiedzi z uwzględnieniem typu szkoły, można zauważyć, że studenci wyrażają nieznacznie większą akceptację tego dogmatu niż uczniowie, gdzie różnica między poziomem wiary i niewiary jest mocno widoczna.

Akceptacja dogmatów mariologicznych wśród badanych na poziomie średniej to 41,40% odpowiedzi aprobowujących mariologiczny aspekt wiary religijnej prezentowany przez nauczanie Kościoła katolickiego.

Dogmaty eschatologiczne

Eschatologia obejmuje poglądy i wyobrażenia o losie człowieka po jego śmierci i po końcu świata. Ten wymiar wierzeń ma doniosłe znaczenie socjologiczne. Polem badawczym są nie tyle indywidualne wyobrażenia i psychologiczne mechanizmy interpretacji kwestii śmierci, ile te, które mają znaczenie społeczne¹⁷. Biorąc pod uwagę obraz doktrynalny, respondentom zostało postawione pytanie o to, czy wierzą w eschatologiczny wymiar kwestii ostatecznych.

Istnienie nieba akceptuje blisko 57,4% badanych, z czego 2/3 kobiet i mniej niż 1/2 mężczyzn. Najbardziej przekonani o istnieniu nieba jako nagrody wiecznej są respondenci deklarujący głęboką wiarę i wiarę, co oznacza, że jest to kolejna z bardziej akceptowanych prawd wiary. Również wątpiący w dominującym stopniu wyrażają pogląd, że wierzą w możliwość pójścia po śmierci do nieba. Wypowiedzi niezdecydowanych religijnie podzielone są pomiędzy wiarę a wątplenie, z przewagą wiary. Obojętni religijnie respondenci w większym stopniu są skłonni stwierdzić niewiarę w niebo, co oddaje odsetek 40,2% odpowiedzi oraz wątplenie w tej kwestii, z odsetkiem 33% odpowiedzi, podczas gdy wiara obejmuje tylko 7,2% odpowiedzi respondentów obojętnych. Respondenci niewierzący w większości negują istnienie nieba lub wyrażają zwątpienie. Akceptacja istnienia czyśćca osiąga wynik 45,2%. Kobiety wykazują wiarę w stan przejściowy po śmierci człowieka, nazywany czyśćcem, w ponad 1/2 odpowiedzi, co stanowi o 12,4 p.p. więcej, niż w przypadku odpowiedzi udzielanych przez mężczyzn, którzy do tej wizji eschatologicznej pozostają nastawieni sceptycznie. Niewierzącymi w czyściec są częściej studenci (różnica blisko 3 p.p.). Na zmianę poglądu w kwestii wiary w stan przejściowy po śmierci człowieka nie wpływa znacząco socjalizacja religijna, a akceptacja dla tej koncepcji eschatologicznej od pierwszej klasy do trzeciego roku studiów utrzymuje się na podobnym poziomie 45% odpowie-

¹⁷ Por. J.F. Finkenzeller, *Eschatologia. Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, Wyd. M, Kraków 2000, s. 23.

dzi. Spośród respondentów składających autodeklarację głębokiej wiary, ponad 78% wyraża wiarę w istnienie czyśćca, ale blisko 1/5 odrzuca taki stan. Badani wierzący w blisko 70% wyrażają wiarę w istnienie czyśćca, 3,6% respondentów wierzących odrzuca ten dogmat, stanowiąc jedyną grupę z tak niskim współczynnikiem niewiary. Ponad połowa respondentów widzi możliwość potępienia wiecznego w stanie określanym jako piekło. Wyrażną deklarację niewiary w tej kwestii składa 18,3% respondentów. Prawie tyle samo wątpi w istnienie czyśćca, choć nie rozstrzyga tego jednoznacznie. Zdecydowanie więcej kobiet skłonna jest w możliwość potępienia wiecznego w piekle niż mężczyźni, co ukazuje wynik badania (różnica o ponad 18 p.p.). Przy uwzględnieniu typu szkoły zauważyć można przewagę uczniów. Mieszkańcy wsi w najwyższym stopniu wierzą w możliwość wiecznego potępienia, co pokazuje wynik związany z odpowiedziami (57,9%), podobnie ankietowani z miast do 10 tys. mieszkańców (58,2%) deklarują wiarę w piekło. Respondenci z miast do 30 tys. i powyżej 30 tys. akceptują ten aspekt eschatologii w swoich wierzeniach w 47%.

Podsumowując, należy zauważyć, że dogmaty eschatologiczne osiągają najwyższy wynik akceptacji, który wynosi 56,45%.

Dogmaty eklezjalne

Dogmaty eklezjalne mówią o genezie, istocie, cechach, strukturach, zadaniach i celach Kościoła. Ernst Troeltsch podkreśla, że Kościół, który od strony socjologicznej jawi się jako zinstytucjonalizowany i zobiektywizowany organizm, definicyjnie pojmowany jest na ogół jako konserwatywny twór, odznaczający się względną aprobatą dla świata, który go otacza. Autor dodaje, że zrzeszając znaczne masy ludności i pretendując do miana organizacji wszechobecnej i wszechogarniającej, Kościół realizuje swoiście rozumianą zasadę uniwersalności. Opiera się przy tym na biblijnym kanonie zbawienia oraz dąży do zobiektywizowania idei łaski. Kościół ponadto zakłada konieczność obiektywnej świętości stanu kapłańskiego, sukcesji, tzw. depozytu wiary, a także sakramentów, powołując się na stale dokonującą się w kapłaństwie inkarnację boskości¹⁸. Wierzenia eklezjalne obejmują zatem istnienie Kościoła jako instytucji nie tylko ludzkiej, ale i boskiej, pozwalają widzieć w Kościele wspólnotę założoną przez Chrystusa, z możliwością uobecniania świętości, uniwersalizmem przekazu i ciągłością historyczną, a także umożliwiają dostrzeżenie w przywódcach i liderach zastępstwo Chrystusa i apostołów. Ponadto w perspektywie tych wierzeń przez Kościół przemawia Duch Święty i jest on ważną drogą do zbawienia.

¹⁸ Por. E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Wyd. WAM, Kraków 1983, s. 105.

Wiarę w Kościół jako instytucję bosko-ludzką deklaruje 33,5% respondentów, z czego 40,2% kobiet i 23,9% mężczyzn. W przypadku wątplenia różnica pomiędzy wynikami wynosi 6 p.p., przy czym mężczyźni częściej niż kobiety ulegają zwątpieniom w boski wymiar Kościoła. Mężczyźni są też bardziej niewierzący w bosko-ludzkie oblicze Kościoła, co pokazuje odsetek 34,7% odpowiedzi i różnica z odpowiedziami kobiet, która wynosi 8,8 p.p. W przypadku typu szkoły, jak w przypadku większości zmiennych i wskaźników parametru wierzeń, nie zachodzą istotne zróżnicowania, z wyjątkiem niewielkiej przewagi niewiary studentów nad niewiarą uczniów. Uwzględniając miejsce zamieszkania, większą wiarę w boskie posłannictwo i naturę Kościoła wykazują respondenci mieszkający na wsi, co oddaje odsetek 40,8%.

Z kolei akceptacja tego, że papież jest zastępcą Chrystusa, zauważalna jest na poziomie bliskim 32%. Wierzenia takie są elementem systemu wiary 34,4% kobiet i 28,3% mężczyzn. Wątpi w to tyle samo kobiet, co mężczyzn, choć w przypadku niewiary widoczna jest przewaga procentowa mężczyzn. Pomiędzy mężczyznami a kobietami różnica w poziomie niewiary sięga 10 p.p. Wśród uczniów i studentów zróżnicowanie jest znikome. Biorąc pod uwagę miejsce pochodzenia, 35,4% respondentów zamieszkujących wieś oraz 32,9% respondentów z miast do 10 tys. mieszkańców jest zdania, że papież jest zastępcą Chrystusa. Najniższy wynik w tym wariancie odpowiedzi to 26,4% wierzących w to, że papież jest namiestnikiem Chrystusa z miast do 30 tys. mieszkańców.

Jak wynika z badań, ponad 1/6 respondentów wierzy, że w zakresie wiary i moralności papież, zgodnie z wymogami kanonicznymi, pozostaje nieomylny. Ponad 33% wątpi w nieomyślność papieską, a 27,8% deklaruje brak wiary w ten aspekt funkcjonowania urzędu papieskiego. Dane jednak pod względem liczbowym są zróżnicowane przy uwzględnieniu zmiennych niezależnych. I tak, biorąc pod uwagę płeć, wiarę w nieomyślność częściej deklarują kobiety. Właściwie w równym stopniu respondentki i respondenci wyrażają powątpiewanie w nieomyślność papieża, co potwierdza 33% odpowiedzi sceptycznych w obu grupach. Uwzględniając pochodzenie, największą wiarę wykazują, jak poprzednio, mieszkańcy wsi (20,5%), najniższy stopień wiary uwidacznia się z wypowiedzi respondentów z miast do 10 tys. mieszkańców (13,3%).

We wszystkich wskaźnikach dotyczących dogmatów eklezjalnych poziom akceptacji tego aspektu prawd wiary wzrasta z deklarowaną przez respondentów głębokością wiary, a ogólny poziom akceptacji dla dogmatów eklezjalnych wynosi 25,46%.

Podsumowanie

Wszystkie zmienne niezależne zostały poddane badaniu na zależność pomiędzy zmiennymi poprzez test chi-kwadrat oraz analizę wartości współ-

czynnika kontyngencji V-Cramera. Z analizy danych wynika, że jednym z istotniejszych parametrów wpływających na poziom akceptacji wierzeń jest autodeklaracja wiary religijnej. Wartości współczynnika kontyngencji dla poszczególnych grup dogmatów w powiązaniu z autodeklaracjami wiary, przy istotności statystycznej $p < 0,005$, wynoszą: 0,50 – dla dogmatów teocentrycznych, 0,44 – dla dogmatów chrystologicznych, 0,41 – dla zagadnień eschatologicznych i związanych z istnieniem rzeczywistości duchowej, 0,40 – dla dogmatów mariologicznych i 0,32 – dla dogmatów eklezjologicznych.

Zauważyć można wśród badanych dość niespójny system wierzeń. I tak, wiara w boskie macierzyństwo Maryi nie oznacza współistnienia w systemie wierzeń z wiarą w Niepokalane Poczęcie Maryi czy dziewicze poczęcie Chrystusa. Wiara w niebo, świat aniołów i rzeczywistość duchową nie zawsze jest spójne z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa. Uzupełniając opis o dane szczegółowe, warto zauważyć, że najwyższy poziom akceptacji wierzeń jest wśród mieszkańców wsi, a w dalszej kolejności wśród respondentów pochodzących z miast, których liczba mieszkańców przekracza 30 tys. Następnie, najmniejsze odsetki odnotowywane są z reguły wśród respondentów z miast do 10 tys. i do 30 tys.

Weryfikując zatem postawioną hipotezę, trzeba zwrócić uwagę, że najczęściej wskazywane są przez respondentów dogmaty eschatologiczne, a w dalszej kolejności teocentryczne i chrystologiczne, które uzyskują akceptację. Chociaż najniższy poziom akceptacji wyrażają respondenci wobec dogmatów eklezjalnych, negatywnie należy zweryfikować tę część hipotezy, która odnosi się do niskiej akceptacji dogmatów mariologicznych. O ile większa część dogmatów nie jest podzielana przez respondentów, to jednak samo uznanie tytułu Maryi jako Matki Bożej jest widoczne w prawie 70%. Akceptacja dogmatów powiązana jest z siłą wiary religijnej. Pozytywnie należy zweryfikować tę część hipotezy, która dotyczy wyższego wskaźnika akceptacji dogmatów wśród kobiet, w mniejszym stopniu uczniów (np. dogmaty eschatologiczne w większym stopniu akceptowane są wśród studentów) i respondentów pochodzących ze wsi.

Trudno też stwierdzić, że badana przeze mnie młodzież jest adogmatyczna. Akceptacja ma jednak charakter selektywny, a rozumienie znaczeń zawartych w dogmatach jest często wybiórcze, co pokazują wywiady jakościowe niebędące przedmiotem niniejszego omówienia. Obok wpływu wiary religijnej istotną rolę odgrywa współzależność z religijnością rodziny, która na średnim poziomie dla wierzeń wynosi $V = 0,52$, przy istotności $p = 0,001$. Jest to więc stosunkowo poważna zależność potwierdzająca, że wiara na poziomie akceptacji dogmatów jest często odwzorowaniem wiary rodzinnej, transmitowanej w procesie socjalizacji religijnej.

Remigiusz Szauer – DOGMAS AND ORTHODOXY IN THE SOCIETY OF CHOICES. SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF ATTITUDES TOWARDS DOGMA AMONG YOUTH

One of the five dimensions of religious beliefs according to Stark and Glock's classified grid is called the ideological dimension. It is closely related to the conviction that a religious person has a certain theological worldview and recognises the truth of his or her religious dogma. Each religion has a certain set of beliefs that its believers should consider personal. Władysław Piwowarski points out that the religion sociologist asks when to analyse the religious dimension in question, whether followers of a catholic religion accept the truths of faith proclaimed by their Church, or perhaps whether some question or reject them explicitly, and if so, what are the reasons. In a study conducted in Koszalin-Kołobrzeg diocese, respondents were asked to provide answers that would show the degree to which the Truths of the Catholic Faith are accepted, as well as reflection the doctrine covered by dogmatic rigor in the minds of respondents. The presented analysis discusses five types of dogma of the Catholic Faith: theocentric, Christological, Mariological, eschatological and ecclesial. Preparing the criteria for verification of the extent of the dogma acceptance by respondents, certain documents of the Roman Catholic Church were employed, due to the fact that nearly 99% of respondents were baptised in this rite.

Keywords: youth, dogmas, orthodoxy

ELŻBIETA RYDZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Instytut Psychologii

e-mail: elzbieta.rydz@kul.pl

RAFAŁ P. BARTCZUK

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Instytut Psychologii

e-mail: bartczuk@kul.pl

ANNA WIERADZKA-PILARCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

e-mail: anna.wieradzka@amu.edu.pl

Tożsamość religijna a gotowość do wejścia w dialog międzyreligijny

Wstęp

Celem artykułu jest zbadanie związków pomiędzy poziomem konsolidacji tożsamości religijnej, wyrażonym poprzez wymiary tożsamości religijnej, a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny u osób dorosłych. Zjawisko dialogu międzyreligijnego zoperacjonalizowano w oparciu o koncepcję „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie”¹. Inspirację do opracowania definicji tożsamości religijnej² stanowiła koncepcja tożsamości osobowej opracowana przez Jamesa E. Marcie³, a następnie rozwinięta przez Koena Luyckxa, Setha Schwartza, Michaela Berzonsky’ego, Barta Soenensa,

¹ K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, w: K. Jezierska, L. Koczanowicz (red.), *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: The Politics of Dialogue in Theory and Practice*, Ashgate Publishing, 2015, ss. 139-157.

² A. Wieradzka-Pilarczyk, *Tożsamość religijna młodych Polaków*, WT UAM, Poznań 2015, s. 99.

³ Zob. J.E. Marcia, *Development and Validation of Ego Identity Status*, „Journal of Personality and Social Psychology” vol. 3, 1966, ss. 551-558; tenże, *Ego identity development*, w: J. Adelson (red.), *Handbook of adolescent psychology*, New York 1980, ss. 159-187; tenże, *Identity and psychosocial development in adulthood*, „Identity: An International Journal of Theory and Research” vol. 2, 2002, ss. 7-28.

Maartena Vansteenkiste, Ilse Smits i Luca Goossensa⁴. Artykuł wpisuje się w nurt badań nad podmiotowymi uwarunkowaniami gotowości do wejścia w dialog międzyreligijny.

W celu weryfikacji hipotezy przebadano 521 osób (282 kobiety i 239 mężczyzn) w wieku od 19 do 60 lat z zastosowaniem Testu Gotowości do Wejścia w Dialog Międzyreligijny (TGDM 2016), autorstwa Elżbiety Rydz, Anny Wieradzkiej-Pilarczyk, Rafała P. Bartczuka oraz testu Statusów Tożsamości Religijnej (STR 2015), opracowanego przez A. Wieradzką-Pilarczyk.

Teoretyczne podstawy badań

Przegląd literatury psychologicznej na temat zagadnienia gotowości do wejścia w dialog międzyreligijny ukazuje bliskość terminologiczną i zakresową pojęcia dialogu międzyreligijnego z pojęciami: dialogu społecznego, dialogu wielokulturowego, tolerancji religijnej czy otwartości na różnorodność religijną. Definicje encyklopedyczne przedstawiają dialog (gr. *dialegein* – rozmawiać) jako rozmowę mającą na celu wzajemne konfrontacje i zrozumienie poglądów, a także współdziałanie w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich (humanizację) oraz współpracy dla sprawiedliwości społecznej i pokoju. Zakłada uznanie godności oraz wolności każdego człowieka i jego prawa do wyrażania własnych poglądów (nawet obiektywnie błędnych) z racji światopoglądowego pluralizmu, wolności sumienia i religii oraz tolerancji⁵.

Komunikacja poprzez dialog spełnia wiele funkcji: utrzymuje więzi społeczne, buduje społeczną tożsamość, pomaga unikać nieporozumień, a jeśli takie wystąpią, pozwala wyjaśniać ich przyczyny. Stwarza także możliwość budowania pozytywnych relacji pomiędzy grupami, wymiany ideowych wartości, wzbogacania własnej wizji świata/wszechświata, rozwoju świadomości różnorodnych perspektyw ujmowania tej samej rzeczywistości. Patrząc dalej na znaczenie komunikacji jako miejsca osobistej formacji i autoformacji, należy zwrócić uwagę na jej istotną rolę w poszukiwaniu obszarów i perspektyw rozwoju i postępu ludzkiego, przy jednoczesnym formowaniu postawy szacunku wobec wszystkich wartości kulturowych, w tym religijnych, co w efekcie zwiększa poczucie bezpieczeństwa i redukuje indywidualne/grupowe lęki oraz zapobiega konfliktom, umożliwiając konstruktywne ich rozwiązywanie⁶.

⁴ Zob. K. Luyckx, S.J. Schwartz, M.D. Berzonsky, B. Soenens, M. Vansteenkiste, I. Smits, L. Goossens, *Capturing ruminative exploration: extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence*, „Journal of Research in Personality” 42(2008), ss. 58-82;

⁵ R. Łukaszyk, *Dialog*, *Encyklopedia Katolicka*, t. III, TN KUL, Lublin 1979, ss. 1258-1291.

⁶ Zob. M. Abu-Nimer, *Education for Coexistence and Arab-Jewish Encounters in Israel: Potential and Challenges*, „Journal of Social Issues” 60(2)/2004, ss. 405-422; S. Comerford, *Enriching Classroom Learning about Diversity: Supports and Strategies from a Qualitative Study*, „Journal of Teaching in Social Work” 23(3-4)/2003, ss. 159-83; A. Brown, T. Mistry, *Group Work with “Mixed Membership”*

Spośród wielu opracowań z obszaru psychologii komunikacji społecznej, w tym rozwoju umiejętności dyskursu konwersacyjnego⁷, ze względu na tematykę badawczą, jaką jest zjawisko dialogu międzyreligijnego, odnoszącego się do dużych grup społecznych, na uwagę zasługuje koncepcja „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie”⁸.

Ujmuje ona zjawisko dialogu jako: 1) diadyczną komunikację zbudowaną na 2) mniej lub bardziej symetrycznej wymianie myśli/poglądów 3) w parach zaangażowanych w proces współpracy, którego zadaniem jest 4) stworzenie możliwości obopólnego zrozumienia dyskutowanych treści.

Dotychczasowe badania nad uwarunkowaniami kształtowania się „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie” ukazują, że ważnym punktem wyjścia dialogu pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi jest obopólne zainteresowanie partnerem interakcji, kulturą innych grup, jej historią, zwyczajami i religią. Brak dialogu może być przyczyną tego, że członkowie jednej społeczności działają wyłącznie we własnym interesie lub mają wrażenie, że wiedzą lepiej, czego oczekuje inna grupa społeczna⁹.

Do podmiotowych uwarunkowań rozwoju „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie” należą m.in.: biologiczne podstawy rozwoju mowy dialogowej¹⁰, rozwój możliwości poznawczych, w tym decentracji poznawczej i społecznej, cechy osobowości (np. ekstra-introwersja, otwartość na doświadczenia, neurotyczność), uznawana hierarchia wartości, skłonność do uprzedzeń, wiek, płeć i inne¹¹. Liczne badania ukazują, że otwartość na różnorodność religijną jest powiązana m.in. z otwartością poznawczą, potrzebą poznawczą (*cognitive need*)¹², otwartością umysłową (*open-mindedness*)¹³ oraz z pokorą intelektualną (*intellectual humility*)¹⁴. Wiele zmiennych osobowościowych zostało uznanych empirycznie za ważne predyktory postaw wobec

Groups: Issues of Race and Gender, „Social Work with Groups” 28(3-4)/2005, ss. 133-148, A. Dessel, M.E. Rogge, *Evaluation of Intergroup Dialogue: A Review of the Empirical Literature*, „Conflict Resolution Quarterly” 26(2)/2008, ss. 199-238. K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, cyt. wyd., ss. 139-157.

⁷ Por. I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 266.

⁸ Zob. K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, cyt. wyd., ss. 139-157.

⁹ Tamże, ss. 139-140.

¹⁰ Por. I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, cyt. wyd., ss. 266.

¹¹ Zob. H.H. Clark, *Using Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, D. Tannen, *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, W.A.B., Warszawa 1995, s. 375; I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, cyt. wyd., s. 266; K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, cyt. wyd., ss. 139-157.

¹² P. Watson, Z. Chen, N. Ghorbani, M. Vartanian, *Religious openness hypothesis: Religious reflection, schemas and orientations within religious fundamentalist and biblical foundationalist ideological surroundings*, „Journal of Psychology and Christianity” 43(2)/2015, ss. 99-113.

¹³ G. Gawali, T. Khattar, *The Influence of Multicultural Personality on Attitude Towards Religious Diversity Among Youth*, „Journal of the Indian Academy of Applied Psychology” 42(1)/2016, ss. 117-120.

¹⁴ J. Hook, J. Farrell, K. Johnson, D. Van Tongeren, D. Davis, J. Aten, *Intellectual humility and religious tolerance*, „The Journal of Positive Psychology” 2016, ss. 29-35, DOI: 10.1080/17439760.2016.1167937.

różnorodności religijnej. W badaniach Leslie Francis, Jennyfer Croft, Alice Pykea i Mandy Robbins¹⁵, z użyciem Junior Eysenck Personality Questionnaire Revised, najwyższy poziom otwartości wykazały młodsze kobiety o niskim poziomie psychotyzmu i podwyższonym poziomie zaangażowania (skala neurotyzmu). Osobowościowymi cechami antagonistycznymi do otwartości religijnej, tolerancji religijnej i pluralizmu religijnego są: zamknięcie poznawcze oraz wysoki poziom dogmatyzmu, autorytaryzmu, uległości wobec autorytetu, ogólnej agresji wobec innych osób i uległości wobec konwenansów społecznych. Natomiast pozytywnie z tolerancją religijną korelują: otwartość na doświadczenia, wyobraźnia, wrażliwość artystyczna, bogata emocjonalność, ciekawość poznawcza, plastyczność w zachowaniu i niedogmatyczność¹⁶. Wyniki badań Heinza Streiba¹⁷ ukazują dodatnie korelacje ksenozofii (postawy obejmującej uznanie mądrości innych wierzeń religijnych i otwartość na dialog międzyreligijny) z osobowościowym wymiarem otwartości na doświadczenie, a także z dobrostanem psychologicznym oraz z osobistym wzrostem i stawianiem sobie celów życiowych. W pomiarze Skalą Osobowości Wielokulturowej stwierdzono pozytywne powiązania pomiędzy postawą wobec odmienności religijnej (*attitude towards religious diversity*) a otwartością umysłową (*open-mindedness*) i plastycznością (*flexibility*)¹⁸.

Do społeczno-kulturowych uwarunkowań kształtowania się „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie” należą m.in.: kultura grupy społecznej, jej historia, normy i zwyczaje, wzorce edukacyjne, hierarchia wartości, wyznawana religia/religie, hierarchia prawd wiary, kultura współpracy/konkurencji, otwartość społeczna na obiektywne informacje międzykulturowe i przepływ tychże informacji, kształtowanie atmosfery aprobaty vs. generowanie uprzedzeń, historyczne doświadczenie politeizmu/monoteizmu kulturowego, tolerancji/nietolerancji społecznej¹⁹. Zaangażowanie religijne

¹⁵ L. Francis, J. Croft, A. Pyke, M. Robbins, *Young people's attitudes to religious diversity: quantitative approaches from social psychology and empirical theology*, „Journal of Beliefs & Values” 33(3)/2012, ss. 279-292.

¹⁶ R. Altemeyer, *The authoritarian specter*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 374; D.M. Webster, A.W. Kruglanski, *Individual differences in need for cognitive closure*, „Journal of Personality and Social Psychology” 67/1994, ss. 1049-1062; N. van der Straten Waillet, I. Roskam, *Are Religious Tolerance and Pluralism Reachable Ideals?*, „Psychological Perspective, Religious Education” 8(1)/2013, ss. 69-87.

¹⁷ H. Streib, R. Hood, C. Klein, *The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 20/2010, ss. 151-172, DOI: 10.1080/10508619.2010.481223.

¹⁸ Por. G. Gawali, T. Khattar, *The Influence of Multicultural Personality on Attitude Towards Religious Diversity Among Youth*, „Journal of the Indian Academy of Applied Psychology” 42(1)/2016, ss. 118-120.

¹⁹ Zob. A. Anczyka, J. Grzymała-Moszczyńska, *Religious discrimination discourse in the mono-cultural school: the case of Poland*, „British Journal of Religious Education” 2016, ss. 1-12, <http://dx.doi.org/10.1080/01416200.2016.1209457>; H.H. Clark, *Using Language*, cyt. wyd.; I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, cyt. wyd.; K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, cyt. wyd., ss. 139-157.

może redukować lub nasilać uprzedzenia religijne²⁰. Predykatorem pozytywnej postawy wobec różnorodności religijnej była religijność z obrazem Boga jako kochającego i miłosiernego²¹. Pomiar religijnego fundamentalizmu ujawnił jego ujemne powiązanie z otwartością poznawczą²².

Nasze zainteresowanie wzbudziło poszukiwanie związków pomiędzy poziomem konsolidacji tożsamości religijnej jednostki a jej gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny²³. Przegląd literatury przedmiotu w obszarze badań nad podmiotowymi korelatami otwartości jednostki na dialog międzyreligijny ukazuje lukę w interesującym nas zakresie. Sformułowaliśmy pytanie badawcze: Czy istnieje związek pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny? Jako podstawę teoretyczną do badań nad tożsamością religijną przyjęliśmy koncepcję rozwoju tożsamości religijnej A. Wieradzkiej-Pilarczyk (2015), wywodzącą się z koncepcji statusów tożsamości J.E. Marcii, rozwiniętej przez K. Luyckxa, Setha J. Schwartz, Michaela D. Berzonsky'ego i innych.

Luyckx i współpracownicy²⁴, kontynuując prace nad koncepcją J.E. Marcii, wyróżnili pięć wymiarów tożsamości: 1) eksplorację wszerz, jako badanie nowych obszarów, 2) eksplorację w głąb, czyli rozpoznawanie poprzez weryfikację, 3) podejmowanie zobowiązań, 4) identyfikację z zobowiązaniami; wprowadzili także 5) wymiar eksploracji ruminacyjnej, jako dezadaptacyjną formę eksploracji.

Tożsamość religijna definiowana jest jako wewnętrzna autoidentyfikacja z rzeczywistością nadprzyrodzoną, tworzona przez osobę w dynamicznym procesie integracji indywidualnego oraz społecznego obrazu religijności²⁵. Tworzenie tożsamości opiera się na dynamicznie i naprzemiennie zachodzących procesach eksploracji i zobowiązania (zaangażowania). Tożsamość religijna opisana jest poprzez pięć wymiarów: 1) eksplorację wszerz (poszukiwania osobistych wartości w sferze religijności), 2) eksplorację w głąb (pogłębiona ocena wybranych przez siebie wartości w sferze religijności), 3) eksplorację ruminacyjną (rozproszenie, niezdecydowanie w sferze religij-

²⁰ Por. J. Burch-Brown, W. Baker, *Religion and reducing prejudice*, „Group Processes & Inter-group Relations” 19(6)/2016, ss. 784-807.

²¹ Por. L. Francisa, J. Crofta, A. Pyke, M. Robbins, *Young people's attitudes to religious diversity: quantitative approaches from social psychology and empirical theology*, „Journal of Beliefs & Values” 33(3)/2012, ss. 279-292.

²² Por. P. Watson, Z. Chen, N. Ghorbani, M. Vartanian, *Religious openness hypothesis: Religious reflection, schemas and orientations within religious fundamentalist and biblical foundationalist ideological surrounds*, „Journal of Psychology and Christianity” 43(2)/2015, ss. 99-113.

²³ Por. E. Rydz, A. Wieradzka-Pilarczyk, *Religious identity status and readiness for interreligious dialogue in youth. Developmental analysis*, „Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration. Journal for Mental Changes” XXII(1)/2017, ss. 24-38.

²⁴ Zob. K. Luyckx, L. Goossens, B. Soenens, *A developmental contextual perspective on identity construction in emerging adulthood: Change dynamics in commitment formation and commitment evaluation*, „Developmental Psychology” 42/2006, ss. 366-380.

²⁵ Por. A. Wieradzka-Pilarczyk, *Tożsamość religijna młodych Polaków*, cyt. wyd., s. 99.

ności), 4) podjęcie zobowiązań (wybory i zobowiązania w obszarach uznanej przez siebie religijności) oraz 5) identyfikację z zobowiązaniem (identyfikacja z dokonanymi wyborami i zobowiązaniami w obszarach uznanej przez siebie religijności). Różnorodne wzajemne układy wymiarów eksploracji i zobowiązania pozwoliły autorce na wyróżnienie statusów tożsamości religijnej, cechujących się różnym poziomem konsolidacji i dojrzałości, różnym poziomem uwewnętrznienia religijności i jej regulacyjnej funkcji w życiu jednostki, różnym poziomem otwartości i przepuszczalności granic tożsamości religijnej i otwartości na osoby innej wiary. Badania przeprowadzone w 2014 r. pozwoliły na wyodrębnienie w badanej próbie Polaków między 18. a 40. rokiem życia cztery statusy tożsamości religijnej: 1) uwewnętrzniona tożsamość religijna, 2) zewnętrzna tożsamość religijna, 3) tożsamość religijna poszukująca z ruminacją i bez ruminacji), 4) tożsamość religijna obojętna²⁶.

W badaniach prowadzonych nad statusami tożsamości religijnej wykryto jej związek z wiekiem, płcią osób badanych, ogólnymi statusami tożsamości, poziomem centralności religijności, rodzinną identyfikacją religijną, religijnymi przekonaniami postkrytycznymi²⁷, poziomem rozwoju religijności²⁸, kryzysem religijnym²⁹.

Metodologia badań własnych

Na podstawie wyżej przedstawionego przeglądu badań nad osobowościowymi, społecznymi i religijnymi uwarunkowaniami postaw wobec odmiennych religii założono, że otwartość na dialog międzyreligijny jest powiązana z tożsamością religijną cechującą się względnie wysokim poziomem konsolidacji i dojrzałości, uwewnętrznienia religijności i jej regulacyjnej funkcji w życiu jednostki. Charakteryzuje się ona bowiem również większą otwartością i przepuszczalnością granic oraz otwartością na osoby innej wiary³⁰. Postawiono jedną hipotezę ogólną i dwie hipotezy szczegółowe.

Hipoteza ogólna: Zachodzi związek pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny.

Hipotezy szczegółowe

H1: Zachodzi dodatni związek pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej świadczącymi o jej większej konsolidacji: eksploracją w głąb, podjęciem zobo-

²⁶ Tamże, s. 175 nn.

²⁷ Tamże, ss. 190-204.

²⁸ E. Rydz, C. Walesa, M. Tatała, *Structure and Level of Religiosity Test*. *Polish Psychological Bulletin. Special issue: Subjectivity and autonomy from human development perspective*, „Polish Psychological Bulletin” 48(1)/2017, ss. 20-27.

²⁹ Por. E. Rydz, A. Wieradzka-Pilarczyk *Religious identity status and readiness for interreligious dialogue in youth. Developmental analysis*, cyt. wyd., ss. 24-38.

³⁰ Por. A. Wieradzka-Pilarczyk, *Tożsamość religijna młodych Polaków*, cyt. wyd., s. 99.

wiązania i identyfikacją z zobowiązaniem a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny.

H2: Wystąpi ujemna korelacja pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej świadczącymi o jej mniejszej konsolidacji: eksploracją wszerek i eksploracją ruminacyjną a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny.

Postawiono także pytanie eksploracyjne: Czy wystąpią różnice w korelacjach pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny związane z płcią osób badanych?

Metody badawcze

W celu weryfikacji postawionych hipotez posłużono się dwoma metodami badawczymi: Testem Gotowości Wejścia w Dialog Międzyreligijny (TGDM, Rydz, Bartczuk, Wieradzka-Pilarczyk, 2017) oraz Skalą Tożsamości Religijnej (STR, Wieradzka-Pilarczyk, 2015).

Test Gotowości Wejścia w Dialog Międzyreligijny (TGDM, Rydz, Bartczuk i Wieradzka-Pilarczyk, 2017), powstał w oparciu o koncepcję „symbolicznego dialogu w demokratycznym społeczeństwie”³¹, która ujmuje zjawisko dialogu jako: 1) diadyczną komunikację zbudowaną na 2) mniej lub bardziej symetrycznej wymianie myśli/poglądów 3) w parach zaangażowanych w proces współpracy, którego zadaniem jest 4) stworzenie możliwości obopólnego zrozumienia dyskutowanych treści.

Test zbudowany jest z 28 itemów, analiza czynnikowa ujawniła cztery wymiary dialogu międzyreligijnego (N = 571). Odpowiedzi zaznaczane są na 5-stopniowej skali: 5 – zdecydowanie zgadzam się, 4 – zgadzam się, 3 – trudno powiedzieć, 2 – nie zgadzam się, 1 – zdecydowanie nie zgadzam się.

Rzetelność skali mierzono z zastosowaniem współczynnika zgodności wewnętrznej na próbie konstrukcyjnej. Uzyskano następujące miary rzetelności: Wynik globalny: „Gotowość do dialogu międzyreligijnego” (28 itemów, alfa Cronbacha: ,89), Skala 1: „Gotowość do komunikacji na tematy religijne” (diadyczną komunikacją: 7 itemów, alfa Cronbacha: ,89), Skala 2: „Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia” (obopólnego zrozumienia dyskutowanych treści: 7 itemów, alfa Cronbacha: ,85), Skala 3: „Bariery dla symetryczności dialogu” (symetrycznej wymianie myśli/poglądów: 7 itemów, alfa Cronbacha: ,80), Skala 4: „Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii” (7 itemów, alfa Cronbacha: ,81).

³¹ Zob. K. Byrka, T. Grzyb, D. Doliński, *Attitudes, Behavior, Democracy, and Dialogue*, cyt. wyd., ss. 139-157.

Trafność kryterialna skali

Trafność teoretyczną skali wstępnie potwierdzono poprzez skorelowanie jej z polskim tłumaczeniem Skali Schematów Religijnych H. Streiba, która posiada podskale Xenos (Xenosophia, dialog międzyreligijny). Wynik globalny TGDM koreluje dodatnio ze skalą: Xenos ($r = 0,17$, $p = 0,018$). Skala Bariery dla symetryczności dialogu koreluje ujemnie z Xenos ($r = -0,14$, $p = 0,044$). Stwierdzona zależność ukazuje trafność nowej skali, zaś stosunkowo niskie wartości korelacji pokazują, że mierzone konstrukty niezupełnie pokrywają się znaczeniowo.

Opis podskal „Testu Gotowości Wejścia w Dialog Międzyreligijny”:

Skala 1. „Gotowość do komunikacji na tematy religijne”: a) nawiązywanie rozmów o tematyce religijnej, b) subiektywne poczucie osobistej otwartości w rozmowie o tematyce religijnej, c) subiektywne poczucie łatwość/trudność dzielenia się przemyśleniami na temat wiary, d) zainteresowania rozmową na tematy religijne z osobami innych wyznań.

Skala 2. „Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia”: a) otwartość na zrozumienie poglądów religijnych drugiej osoby, b) szacunek dla odmienności poglądów, c) umiejętność wysłuchania do końca stanowiska drugiej osoby, d) przekonanie o wartości dobrej komunikacji (rozmowy) w rozwiązywaniu /niejasności, konfliktów.

Skala 3. „Bariery dla symetryczności dialogu”: a) poczucie trudności z zaakceptowaniem odmiennych poglądów, b) poczucie dyskomfortu w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych, c) odczucie gniewu w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych, d) poczucie bycia dominującym w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych.

Skala 4. „Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii”: a) łatwość nawiązywania kontaktów z osobami o innych poglądach religijnych, b) zainteresowanie rozmowami z osobami o innych poglądach religijnych, c) łatwość przyjmowania perspektywy osoby o innych poglądach religijnych, d) potrzeba angażowania się w problemy osób o innych poglądach religijnych.

Skala Tożsamości Religijnej (STR³²) składa się z pięciu podskal będących wymiarami tożsamości religijnej: eksploracja wszersch (4 pozycje), eksploracja w głąb (EG – 6 pozycji), eksploracja ruminacyjna (5 pozycji), podjęcie zobowiązania (6 pozycji) oraz identyfikacja z zobowiązaniem (12 pozycji). Łączna liczba pozycji: 33. Badany ustosunkowuje się do pozycji, zakreślając odpowiednią wartość na skali od 1 do 7. STR spełnia wymogi psychometryczne, charakteryzuje się zadowalającą trafnością i rzetelnością podskal. Współ-

³² A. Wieradzka-Pilarczyk, *Tożsamość religijna młodych Polaków*, cyt. wyd.

Tabela 1. Średnie i odchylenia standardowe wyników pomiaru skalą TGDM dla kobiet ($n = 313$) i mężczyzn ($n = 258$)

Zmienna	Płeć	M	SD	t	df	p
1. Gotowość do komunikacji na tematy religijne	K	3,77	0,96	1,329	521,17	0,185
	M	3,66	1,071			
2. Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia	K	4,51	0,686	3,471	480,98	0,001
	M	4,28	0,876			
3. Bariery dla symetryczności dialogu	K	2,60	0,769	-2,137	549,23	0,033
	M	2,74	0,766			
4. Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii	K	3,34	0,786	0,526	527,51	0,599
	M	3,30	0,859			
Wynik globalny: gotowość do dialogu międzyreligijnego	K	4,00	0,547	2,610	513,09	0,009
	M	3,87	0,063			

Źródło: badania własne.

czynnikiem korelacji pozycji test – retest w dwukrotnym pomiarze stałości podskal kwestionariusza w odstępie czterech tygodni wynoszą od 0,641 do 0,938 z najwyższym wynikiem dla podskali identyfikacji z zobowiązaniem. Współczynnik alfa Cronbacha dla poszczególnych podskal waha się od 0,78 do 0,95, również z najwyższym wynikiem dla identyfikacji z zobowiązaniem³³.

Osoby badane

Badaniami objęto 521 osób (282 kobiety i 239 mężczyzn) w wieku od 19 do 60 lat metodą papier-olówek.

Wyniki

Średnia wyniku globalnego, mierzącego gotowość do dialogu międzyreligijnego jest wyższa niż środkowy punkt skali (powyżej 3,0), tak dla kobiet, jak i mężczyzn. Wyniki były istotnie wyższe dla kobiet niż dla mężczyzn (tab. 1).

Najwyższe wyniki uzyskali badani w skali 2. „Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia”, istotnie wyższe dla kobiet (tab. 1).

Najniższe wyniki uzyskali badani w skali 3. Bariery dla symetryczności dialogu, która mierzy trudności w wejściu w dialog międzyreligijny. Wyniki są bliskie środkowemu punktowi na skali odpowiedzi, co oznacza, że badani

³³ Tamże, ss. 147-154.

Tabela 2. Korelacje r-Pearsona dla wyników pomiaru TGDM i STR ($N = 521$)

Zmienna	Eksploracja w głąb	Eksploracja wszcz	Eksploracja ruminacyjna	Podjęcie zobowiązań	Identyfikacja z zobowiązaniami
Gotowość do komunikacji na tematy religijne	0,13**	-0,10*	-0,11**	0,29***	0,29***
Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia	-0,01	-0,05	-0,11*	0,13**	0,10*
Barier dla symetryczności dialogu	0,14**	-0,02	0,06	0,06	0,04
Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii	0,07	0,06	-0,05	0,15***	0,10*
Gotowość do dialogu międzyreligijnego	0,03	-0,03	-0,12**	0,20***	0,18***

* – $p < 0,05$; ** – $p < 0,01$; *** – $p < 0,001$

Źródło: badania własne.

dostrzegają różne problemy w wejściu w dialog międzyreligijny. Istotnie więcej barier dostrzegają mężczyźni niż kobiety (tab. 1).

Tabela 2 przedstawia wyniki korelacji pomiędzy skalami gotowości do dialogu międzyreligijnego TGDM a wymiarami tożsamości religijnej STR. Natomiast wyniki korelacji z uwzględnieniem płci osób badanych zostały zestawione w tabeli 3.

Wystąpiły istotne dodatnie korelacje pomiędzy Wynikiem globalnym TGDM, mierzącym gotowość do dialogu międzyreligijnego, a dwoma wymiarami tożsamości religijnej konstytuującymi dojrzałe formy tożsamości religijnej: podjęciem zobowiązania i identyfikacją z zobowiązaniem, zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn.

Wynik globalny TGDM ujemnie koreluje z wymiarem eksploracji ruminacyjnej STR, co oznacza, że rozproszenie, niezdecydowanie w sferze religijności nie sprzyja dialogowi międzyreligijnemu.

Z wymiarem eksploracji w głąb STR korelują dodatnio istotnie dwie skale TGDM: 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne, przy czym analiza z uwzględnieniem płci wykazała, że zależność ta dotyczy badanych kobiet, ale nie mężczyzn (test istotności różnic między korelacjami: $z = 3,37$; $p < 0,001$) oraz 3. Barrier dla symetryczności dialogu, podobnie widoczna u badanych kobiet, ale nie u mężczyzn (test istotności różnic między korelacjami: $z = 3,27$; $p < 0,001$).

Z wymiarem eksploracji wszcz STR koreluje ujemnie istotnie skala 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne TGDM. Analiza z uwzględnieniem płci badanych osób ukazuje, że zależność ta jest bardziej istotna dla badanych mężczyzn, choć nie wystąpiły istotne różnice we współczynnikach korelacji.

Tabela 3. Korelacje r-Perasona dla wyników TGDM i STR dla kobiet (n = 282) i mężczyzn (n = 239)

Zmienna	Płeć	Eksploracja w głąb	Eksploracja wszerz	Eksploracja ruminacyjna	Podjęcie zobowiązań	Identyfikacja z zobowiązaniami
Gotowość do komunikacji na tematy religijne	K	0,28**	-0,04	-0,01	0,30**	0,35**
	M	-0,01	-0,15*	-0,22**	0,28**	0,21**
Gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia	K	0,04	-0,04	-0,11	0,18**	0,15*
	M	-0,02	-0,03	-0,08	0,08	0,07
Bariery dla symetryczności dialogu	K	0,26**	0,04	0,14*	0,02	0,05
	M	-0,03	-0,12	-0,07	0,11	0,04
Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii	K	0,07	0,04	-0,04	0,17**	0,11
	M	0,07	0,09	-0,06	0,13*	0,09
Gotowość do dialogu międzyreligijnego	K	0,07	-0,03	-0,10	0,24**	0,23**
	M	0,02	-0,01	-0,12	0,16*	0,14*

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; krojem półgrubym pary współczynników korelacji różniące się statystycznie ($p < 0,05$)

Źródło: badania własne.

Wymiar eksploracji ruminacyjnej STR koreluje ujemnie istotnie z dwiema skalami TGDM: skalą 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne, przy czym istotną korelację stwierdzono u badanych mężczyzn (test istotności różnic między korelacjami: $z = 2,41$; $p = 0,016$), oraz ze skalą 2. Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia, a także dodatnio koreluje ze skalą 3. Bariery dla symetryczności dialogu jedynie u badanych kobiet (test istotności różnic między korelacjami: $z = 2,42$; $p = 0,015$).

Kolejny wymiar STR – podjęcie zobowiązania koreluje dodatnio z trzema skalami TGDM: skalą 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne, wysoce istotnie zarówno u kobiet, jak i mężczyzn (tab. 3), 2. Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia (istotność ta dotyczy badanych kobiet), 4. Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii. Istotność ta dotyczy zarówno kobiet i mężczyzn.

Wymiar ostatni STR identyfikacja z zobowiązaniem także koreluje dodatnio z trzema skalami TGDM, a mianowicie skalą 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne, wysoce istotnie zarówno u kobiet, jak i mężczyzn (tab. 3), 2. Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia (istotność ta dotyczy badanych kobiet) oraz nieznacznie ze skalą 4. Gotowość do komunikacji z przedstawicielami innych religii, istotność ta dotyczy zarówno kobiet i mężczyzn.

Wnioski

Większość społeczeństwa polskiego deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego (87,7% populacji polskiej³⁴), należymy więc do monolitycznych społeczności wyznaniowych³⁵. Jednocześnie zachodzą u nas intensywne transformacje socjokulturowe, takie jak postępująca globalizacja, budowanie cyberprzestrzeni informacyjnej, migracja edukacyjna i zarobkowa i wiele innych. Psychologowie empirycznie stwierdzają istotną funkcję pozytywnych doświadczeń w zakresie międzykulturowych kontaktów społecznych w kształtowaniu otwartości międzyreligijnej³⁶. Ważnym poznawczo zagadnieniem stało się dla nas poszukiwanie związków pomiędzy tożsamością religijną a gotowością na dialog międzyreligijny. Celem prowadzonych badań była odpowiedź na pytanie: Czy wystąpi związek pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny? Badaniami objęte były osoby w okresie wczesnej i średniej dorosłości (od 19. do 60. roku życia).

Uzyskane wyniki potwierdziły postawioną hipotezę ogólną, która zakładała, że istnieje związek pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny, potwierdzone zostały także hipotezy szczegółowe.

Średnia wyniku globalnego, mierzącego gotowość do dialogu międzyreligijnego, jest wyższa niż środkowy punkt skali (powyżej 3,0), tak dla kobiet, jak i dla mężczyzn, co obrazuje tendencję do otwartości na dialog międzyreligijny osób badanych. Kobiety uzyskały istotnie wyższy niż mężczyźni wynik globalny w skali TGDM oraz w podskali mierzącej gotowość do poszukiwania obopólnego zrozumienia, mierzącej otwartość na zrozumienie poglądów religijnych drugiej osoby, szacunek dla odmienności poglądów, umiejętność wysłuchania do końca stanowiska drugiej osoby oraz przekonanie o wartości dobrej komunikacji (rozmowy) w rozwiązywaniu niejasności i konfliktów.

Wszyscy badani uzyskali najniższe wyniki w skali 3. TGDM, mierzącej bariery dla symetryczności dialogu, przejawiające się w poczuciu trudności z zaakceptowaniem odmiennych poglądów, poczuciu dyskomfortu/gniewu w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych czy poczuciu bycia dominującym w konfrontacji z osobą innej wiary. Istotnie więcej barier dostrzegają mężczyźni niż kobiety.

Hipoteza 1

Wyniki korelacji pomiędzy wymiarami Skali Tożsamości Religijnej (STR) a skalami Testu Gotowości do Wejścia w Dialog Międzyreligijny ujawniły,

³⁴ P. Cieciałąg, *Wyznania religijne w Polsce 2012-2014*, GUS, Warszawa 2016, s. 16.

³⁵ Por. A. Anczyka, J. Grzymała-Moszczyńska, *Religious discrimination discourse in the mono-cultural school: the case of Poland*, cyt. wyd., ss. 1-12.

³⁶ Zob. J. Burch-Brown, W. Baker, *Religion and reducing prejudice*, cyt. wyd., ss. 784-807

zgodnie z hipotezami, istotne dodatnie korelacje pomiędzy wymiarami konstytuującymi dojrzałe formy tożsamości religijnej, do których należą: eksploracja w głąb, podjęcie zobowiązania i identyfikacja z zobowiązaniem.

Z wymiarem eksploracji w głąb skali STR, mierzącej pogłębioną ocenę wybranych przez siebie wartości w sferze religijności³⁷, korelują dodatnio dwie skale TGDM: 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne oraz 3. Bariery dla symetryczności dialogu, przy czym analiza z uwzględnieniem płci wykazała, że zależność ta dotyczy badanych kobiet. Oznacza to, że procesowi pogłębiania i interioryzacji wybranych przez siebie wartości religijnych może towarzyszyć zachwianie symetrii dialogu międzyreligijnego z możliwością wystąpienia poczucia trudności z zaakceptowaniem odmiennych poglądów, poczuciem dyskomfortu i negatywnych emocji w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych, a także poczucie bycia dominującym w sytuacji konfrontacji z osobą o innych poglądach religijnych.

Wymiar podjęcia zobowiązania mierzący wybory i zobowiązania w obszarach uznanej przez siebie religijności oraz wymiar identyfikacji z zobowiązaniem mierzący identyfikację z dokonanymi wyborami i zobowiązaniami w obszarach uznanej przez siebie religijności dodatnio korelują z Wynikiem globalnym TGDM oraz z jego trzema skalami: skalą 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne, zarówno u kobiet, jak i mężczyzn, skalą 2. Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia, jedynie u kobiet, oraz skalą 4. Gotowości do komunikacji z przedstawicielami innych religii. Istotność ta dotyczy zarówno kobiet i mężczyzn.

Oznacza to, że osoby religijne, identyfikujące się z własnym wyborem wiary, charakteryzują się łatwością w nawiązywaniu rozmów o tematyce religijnej, poczuciem osobistej otwartości i łatwością dzielenia się przemyśleniami na temat wiary, zainteresowaniem rozmową na tematy religijne z osobami innych wyznań, otwartością na zrozumienie poglądów religijnych drugiej osoby, szacunkiem dla odmienności poglądów, umiejętnością wysłuchania do końca stanowiska drugiej osoby oraz łatwością przyjmowania perspektywy osoby o innych poglądach religijnych.

Pogłębienie religijności poprzez podjęcie i identyfikację z zobowiązaniem wzmag u kobiet gotowość do poszukiwania obopólnego porozumienia z osobami o innych wyznaniach religijnych.

Hipoteza 2

Z wymiarem eksploracji wszcz STR, mierzącej poszukiwania osobistych wartości w sferze religijności, ujemnie koreluje skala 1. Gotowości do komunikacji na tematy religijne TGDM. Analiza z uwzględnieniem płci badanych osób ukazuje, że zależność ta jest istotna dla badanych mężczyzn.

Wymiar eksploracji ruminacyjnej STR istotnie ujemnie koreluje z Wynikiem globalnym TGDM oraz z dwoma jego skalami: skalą 1. Gotowości do

³⁷ A. Wieradzka-Pilarczyk, *Tożsamość religijna młodych Polaków*, cyt. wyd., ss. 148-149.

komunikacji na tematy religijne (u badanych mężczyzn) oraz ze skalą 2. Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia (u kobiet i u mężczyzn) oraz dodatnio koreluje ze skalą 3. Bariery dla symetryczności dialogu jedynie u badanych kobiet, co oznacza, że rozproszenie, niezdecydowanie w sferze religijności nie sprzyja dialogowi międzyreligijnemu.

Weryfikacja pytania eksploracyjnego wykazała różnice w korelacjach pomiędzy wymiarami tożsamości religijnej a gotowością do wejścia w dialog międzyreligijny, związane z płcią osób badanych.

U badanych kobiet zarówno eksploracji w głąb, jak i ruminacyjnemu rozproszeniu towarzyszyć mogą zakłócenia w budowaniu symetrycznego dialogu międzyreligijnego: w pierwszym przypadku z powodu poczucia silnego zaangażowania i wzrastającej wagi nabywanych treści religijnych, w drugim zaś z powodu niepewności, rozproszenia, niezdecydowania w sferze religijnej. Z wymiarami podjęcia zobowiązania oraz identyfikacji z zobowiązaniem koreluje istotnie dodatnio u kobiet skala Gotowości do poszukiwania obopólnego zrozumienia. Jest to zgodne z ogólnorozwojowymi prawidłowościami funkcjonowania społecznego kobiet, które posiadają silniejszą potrzebę wspólnotowości (*connectedness*) niż mężczyźni³⁸.

Mężczyźni w czasie osobistych poszukiwań w sferze wartości religijnych (eksploracja wszerek) mają tendencję do mniejszej gotowości do komunikacji na tematy religijne (skala 4, TGDM), wyrażającą się zmniejszonym zainteresowaniem kontaktami z osobami o innych poglądach religijnych, przyjmowaniem ich perspektywy oraz mniejszą potrzebą angażowania się w problemy osób o innych poglądach religijnych.

Niniejsze badania wpisują się w nurt badań nad podmiotowymi korelatami gotowości do wejścia w dialog międzyreligijny. Pozytywne związki otwartości i tolerancji religijnej z otwartością na doświadczenia, ciekawością poznawczą, plastycznością w zachowaniu i niedogmatycznością opisywali w swoich pracach Robert Altemeyer, Donna Webster i Arie Kruglanski, Nastasya Van der Straten Waillet i Isabelle Roskam³⁹. Stwierdzali także ujemne powiązania z zamknięciem poznawczym oraz wysokim poziomem dogmatyzmu, autorytaryzmu, submisji autorytetom, ogólnej agresji wobec innych osób i uległości wobec konwenansów społecznych.

Potwierdzenie hipotezy o dodatnich korelacjach gotowości do dialogu międzyreligijnego z wymiarami tożsamości religijnej konstytuującymi dojrzałe statusy tożsamości religijnej, a mianowicie: eksploracją w głąb, podjęciem

³⁸ C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, w: S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, WAM, Kraków 2006, ss. 111-146; E. Rydz, *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*, KUL, Lublin 2012, ss. 280.

³⁹ R. Altemeyer, *The authoritarian specter*, cyt. wyd., ss. 374; D.M. Webster, A.W. Kruglanski, *Individual differences in need for cognitive closure*, cyt. wyd., ss. 1049-1062; N. van der Straten Waillet, I. Roskam, *Are Religious Tolerance and Pluralism Reachable Ideals?*, cyt. wyd., ss. 69-87.

zobowiązania i identyfikacją z zobowiązaniem, oraz o ujemnych korelacjach gotowości do dialogu międzyreligijnego z tymi wymiarami tożsamości religijnej, które konstytuują niedojrzałe statusy tożsamości religijnej: eksploracją wszerz oraz eksploracją ruminacyjną – jest ważnym uzupełnieniem stanu dotychczasowej wiedzy na temat osobowościowych (tożsamościowych) i religijnych predyktorów otwartości na dialog międzyreligijny.

Badania nad podmiotowymi uwarunkowaniami gotowości do wejścia w dialog międzyreligijny obejmują szerokie spektrum zagadnień zarówno teoretycznych, jak też metodologicznych. Wymagają dalszej eksploracji i kolejnych badań z udziałem różnych grup wiekowych, kulturowych i religijnych.

Elżbieta Rydz, Rafał P. Bartczuk, Anna Wieradzka-Pilarczyk – RELIGIOUS IDENTITY AND READINESS TO ENTER INTO INTERRELIGIOUS DIALOGUE

The article is part of the study of subjective conditions of readiness to enter into interreligious dialogue. Its aim is to show the relationship between the level of consolidation of religious identity, expressed through the dimensions of religious identity, and readiness to enter into interreligious dialogue in adults. The research used theoretical development of symbolic dialogue in a democratic society and a psychological approach to the topic of religious identity.

Keywords: religious identity, dialogue, adults

AGNIESZKA ZDUNIAK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katedra Socjologii

e-mail: a.zduniak@op.pl

Religijność, duchowość, nowa duchowość. Próba teoretycznego rozgraniczenia kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii

Wstęp

Współczesna socjologia religii musi zmierzyć się z ogromną złożonością swojego przedmiotu badań. Zakres zjawisk, które obecnie zalicza się do „pola religijnego”, jest nieporównanie większy niż jeszcze kilkadziesiąt lat temu, gdy Kościoły chrześcijańskie w zachodnim kręgu kulturowym spełniały rolę nie tylko głównych reprezentantów sfery religii, lecz również instancji rozstrzygających o tym, jakie zjawiska społeczne zasługują na miano religijnych. Przemiany kulturowe i społeczne następujące w społeczeństwie nowoczesnym, takie jak wprowadzenie wolności religijnej, rozpad tradycyjnych środowisk społecznych, rozszerzenie zakresu możliwości jednostki, wzrost społecznej mobilności, powszechny dostęp do masowych mediów umożliwiających poznawanie innych sposobów rozumienia Boga czy życia duchowego, prowadzą do tego, że ludzka tęsknota za transcendencją zaczyna manifestować się w ogromnej różnorodności form, nierzadko znacznie odbiegających od tradycyjnie pojmowanej religii instytucjonalnej, a nawet w ogóle teistycznej.

Socjologia religii dąży do tego, aby nie przeoczyć ważnych, niekiedy dopiero kształtujących się zjawisk w tej dziedzinie. Jednym z przejawów tych starań jest badanie zjawisk na tyle różnych od tego, co dotychczas uważane było za religię, że do ich opisu i wyjaśniania konieczne okazuje się zastosowanie nowych pojęć. Takimi kluczowymi pojęciami stały się dla współczesnej socjologii religii pojęcia duchowości oraz nowej duchowości. Są one definio-

wane odmiennie przez poszczególnych badaczy. Niektórzy zaliczają do nich szerokie spektrum zjawisk: od tradycyjnej religii instytucjonalnej w nowej formie, zmodyfikowanej przez kulturę popularną, aż po najróżniejsze formy alternatywnej duchowości czerpiącej z zasobów innych religii lub nawet niepowiązanej z jakąkolwiek religią. Inni z kolei starają się w różny sposób zawęzić zakres desygnatów wymienionych pojęć.

Mimo tych prób obszar nieokreśloności pojęć duchowość i nowa duchowość jest wciąż bardzo rozległy, a analizy ich dotyczące odbywają się z konieczności bez wyraźnie wytyczonych granic. Często odnosi się wrażenie, że zaliczanie konkretnych zjawisk do kategorii duchowości czy nowej duchowości następuje w dużej mierze intuicyjnie. Problem ten pojawia się już wówczas, gdy analizuje się zjawiska religijne występujące w zachodnim kręgu kulturowym. Sytuacja w przyszłości stanie się zapewne jeszcze bardziej złożona: nasilenie ruchów migracyjnych będzie prowadziło do konieczności włączenia do analiz także religii i form duchowości wywodzących się z zupełnie odmiennych tradycji kulturowych.

W tej sytuacji duże znaczenie będą miały wysiłki podejmowane w kierunku uniknięcia przyjmowania postawy etnocentrycznej. Pojęcie religii powstałe pod wpływem kultury zachodniej nie może bowiem być stosowane do badania wszystkich zjawisk religijnych. Takie próby dopasowania obserwacji do schematów myślowych ukształtowanych pod wpływem tradycyjnych wyobrażeń dotyczących religii, a także traktowanie kategorii o zdecydowanie chrześcijańskich konotacjach jako uniwersalne, może sprawić, iż uwaga badacza będzie koncentrować się głównie na tych zjawiskach, które do tego wzorca pasują i niejako z góry będzie klasyfikować pewne zjawiska jako religijne bądź nie¹. Wprowadzenie do socjologii religii takich pojęć, jak duchowość i nowa duchowość stanowi znaczący krok w kierunku rozszerzenia perspektywy badawczej socjologii religii i przygotowania jej do badania zjawisk, których religijne odniesienia nie są oczywiste.

Niniejszy artykuł stanowi próbę wyznaczenia kryteriów pozwalających, po pierwsze, na zdefiniowanie niektórych kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii, po drugie zaś na przyporządkowanie zjawisk stanowiących obszar jej zainteresowań do czterech zasadniczych kategorii. Przedstawione zostaną również niektóre problemy związane z definiowaniem tych zjawisk, których skutkiem jest nieostrość i niejednoznaczność ich definiowania widoczna w analizach teoretycznych i pracach badawczych.

¹ J. Matthes, *Auf der Suche nach dem Religiösen*, w: J. Matthes, *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zur Gesellschaft, Kultur und Religion*, Hg. R. Schloz, Ergon Verlag, Würzburg 2005, s. 213.

Duchowość i nowa duchowość – problemy definicyjne

Definiowanie pojęć, którymi posługuje się socjologia religii, nie jest rzeczą łatwą, co widoczne jest choćby na przykładzie dyskusji toczących się od dzieścioleci wokół pojęcia religii. Nie należy się raczej spodziewać, że zostaną one wkrótce rozstrzygnięte za pomocą jednej, możliwej do zaakceptowania przez wszystkich teorii, którą można by zastosować do wszystkich zjawisk religijnych w różnych kręgach kulturowych. Substancjalne definicje religii z metodologicznego punktu widzenia są za wąskie: pełnią wprawdzie funkcję odgraniczającą, ale nie obejmują wszystkich zjawisk religijnych, szczególnie tych pozainstytucjonalnych. Definicje funkcjonalne z kolei, np. antropologiczno-funkcjonalne ujęcie Thomasa Luckmanna, uważane są za zbyt szerokie: jeśli za religię miałoby być uznane wszystko to, co transcenduje biologiczną naturę człowieka i nadaje sens ludzkiej egzystencji², to otwierałoby to możliwość włączenia w krąg zjawisk religijnych np. ideologii czy też prywatnych zainteresowań, pasji i wszelkich celów nadających sens życiu. Wielu socjologów religii sprzeciwia się takiemu ujęciu jako prowadzącemu do całkowitej nieokreśloności pojęcia religii.

Ze względu na coraz większe różnice między religijnością instytucjonalną, indywidualną oraz społecznymi wzorami kulturowymi wywodzącymi się z tradycji chrześcijańskiej, coraz więcej trudności sprawia określenie, czym właściwie jest religia. Wątpliwości związane z tą kwestią pojawiają się nie tylko w analizach naukowych, ale coraz częściej przenikają również do potocznej świadomości. Kontrowersje budzi także pytanie o to, kto powinien rozstrzygać, jakie zjawiska znajdują się w polu uwagi socjologów jako zjawiska religijne, a jakie zostaną pominięte jako nienależące do tej kategorii. Własne definicje tego, jakie poglądy i wzory zachowań mają zostać zakwalifikowane jako religijne, formułują przedstawiciele Kościołów i wspólnot religijnych, teologowie, socjologowie, religioznawcy. Pojawiają się również postulaty, aby jako religijne badać to, co za religijne uważają „ludzie na ulicy w swojej potocznej świadomości”³.

Podobne wątpliwości budzą inne kluczowe pojęcia socjologii religii. Jeśli przyjrzeć się zyskującemu od pewnego czasu ogromną popularność pojęciu duchowości, widać różnice w jego definiowaniu np. w socjologii polskiej, niemieckiej, szwajcarskiej, brytyjskiej czy amerykańskiej. W Polsce duchowość przez długi czas utożsamiana była z duchowością chrześcijańską, a więc ze zjawiskiem mieszczącym się w obrębie religii zinstytucjonalizowanej, stano-

² T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996, s. 84.

³ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Herder, Freiburg 2000, s. 45.

wiącym pogłębioną, uwewnętrznioną formę religijności⁴. Stąd też w polskiej socjologii religii stosuje się często określenie „nowa duchowość” (mniej popularne w innych krajach) na oznaczenie zjawisk, które rozwijają się poza sferą instytucjonalną. W socjologii szwajcarskiej termin „duchowość” stosowany był i jest do dziś na oznaczenie form religijności indywidualnej, które mogą się rozwijać zarówno poza religią instytucjonalną, jak również z nią współistnieć. Takie rozumienie duchowości dominuje obecnie również w socjologii niemieckiej, przy czym warto wspomnieć, że nie zawsze tak było. Przez wiele lat termin ten był kojarzony niemal wyłącznie z ezoteryzmem i okultyzmem, co automatycznie stawiało go w opozycji, a nawet w relacji wrogości wobec religii reprezentowanej przez chrześcijańskie Kościoły. Obecnie zarówno w Niemczech, jak i w Szwajcarii pojęcie duchowości stosowane jest najczęściej na oznaczenie nowych form religii (zindywidualizowanej, popularnej lub – jak twierdzą teolodzy – deficytowej), a nie pojęcie odrębne, wyraźnie odgraniczone od religii lub nawet jej przeciwstawiane. Wyniki badań pokazują, że w sferze autodeklaracji nie stanowi ona alternatywy religijności, lecz najczęściej jej korelat. Inaczej przedstawia się sprawa w socjologii brytyjskiej czy amerykańskiej, gdzie pojęcie duchowości w widoczny sposób wypiera pojęcie religii, stając się niejako jego zamiennikiem.

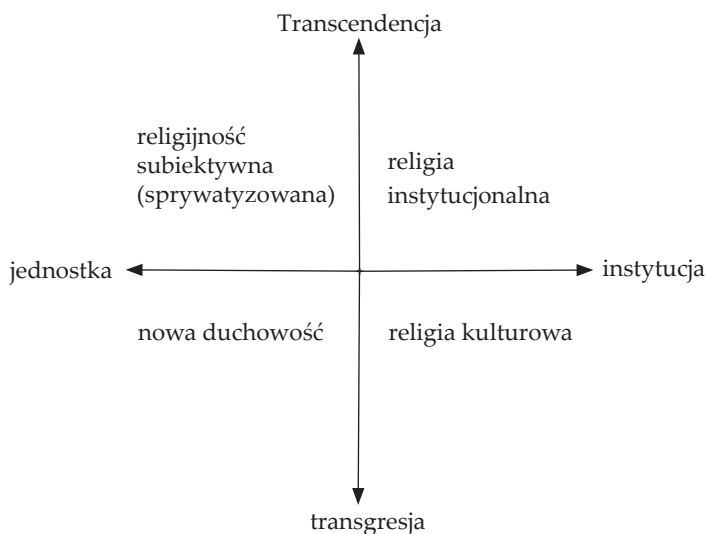
2. Współczesne „pole religijne” – próba klasyfikacji

W społeczeństwie późnej nowoczesności socjologia religii bada zjawiska tradycyjnie zaliczane do obszaru religijności, ale również takie, które pojawiły się niedawno lub są dopiero *in statu nascendi*. Jak wiele lat temu zauważył Franz-Xaver Kaufmann, zjawiska religijne podlegają swoistej ewolucji – stosunek człowieka do Transcendencji staje się coraz mniej bezpośredni. Podczas gdy początkowo koncentrował się on głównie na wertykalnym wymiarze religijności (rozmowa i budowanie relacji z Bogiem), to z czasem coraz większe znaczenie zyskiwało mówienie o Bogu (egzegeza świętych pism, dyskusje teologiczne), które z kolei zaczęło być stopniowo zastępowane dyskusjami nie o samym Bogu, lecz o teologii lub religii (np. w kontekście jej powiązania z różnymi sferami życia społecznego)⁵. Łatwo zauważyć, że zjawiska, które można by zaliczyć do ostatniej kategorii (mówienie o religii, nawiązywanie do niej w różnych kontekstach) same w sobie nie są zjawiskami ani religijnymi, ani duchowymi. Mimo to ich analiza dostarcza również informacji o roli religii w życiu społecznym, dlatego również takie „niereligijne” zjawiska powinny stać się przedmiotem uwagi socjologii religii.

⁴ J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2016, s. 264 nn.

⁵ F.-X. Kaufmann, *Der Ort Gottes in unserer Kultur. Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart*, „Herder Korrespondenz” 7/1985, ss. 329, 333.

Wykres 1. Obszary zainteresowań współczesnej socjologii religii



Źródło: opracowanie własne.

Schemat 1 stanowi próbę systematyzacji zjawisk stanowiących obecnie obszar zainteresowań socjologii religii. Za podstawę wyróżnienia czterech kategorii takich zjawisk przyjmuję dwa rozróżnienia: jednostka – instytucja oraz Transcendencja – transgresja. Wyróżnione w ten sposób kategorie proponuję określić następująco: religia instytucjonalna, religijność subiektywna (sprywatyzowana), nowa duchowość, religia kulturowa.

Pierwsze z rozróżnień (jednostka – instytucja) określa, co stanowi punkt odniesienia lub źródło autorytetu w przypadku poszczególnych form religii/duchowości bądź zjawisk powiązanych treściowo z religią/duchowością. W przypadku religii instytucjonalnej oraz religii kulturowej autorytet i punkt odniesienia stanowią instytucje religijne (w zachodnim kręgu kulturowym głównie Kościoły). Natomiast w przypadku religijności zindywidualizowanej i nowej duchowości źródłem autorytetu i głównym punktem odniesienia jest sama jednostka.

Drugie rozróżnienie (Transcendencja – transgresja) odnosi się do powiązania lub braku powiązania danego zjawiska z rzeczywistością pozaempiryczną. W przypadku religii instytucjonalnej oraz religijności subiektywnej założenie o istnieniu takiej rzeczywistości (zwykle – choć nie zawsze – rozumianej jako osobowy Bóg) i próba stworzenia z nią relacji lub przynajmniej okazjonalnego nawiązania kontaktu stanowi integralną część wierzeń i cel

podejmowania praktyk religijnych. W przypadku nowej duchowości i religii kulturowej istnienie bądź nieistnienie świata pozaempirycznego nie staje się głównym przedmiotem uwagi. Celem jest tu bowiem transgresja rozumiana jako przekraczanie ograniczeń ludzkiej kondycji, rozwój i udoskonalanie człowieka i/lub społeczeństwa.

Obydwa rozróżnienia: jednostka – instytucja oraz Transcendencja – transgresja, stanowiące przeciwległe bieguny wyznaczające poszczególne wymiary zjawisk składających się na obszar zainteresowań socjologii religii, funkcjonują tu na zasadzie typów idealnych. Oznacza to, że konkretne zjawiska zaliczane do każdej z wymienionych kategorii będą plasować się w różnych miejscach na skali. Na przykład duchowość chrześcijańska zostałaby zaliczona do kategorii „religia instytucjonalna”, ale ważny jest w niej również wymiar indywidualny (więc gdyby przedstawić ją na schemacie, znalazłaby się bliżej środka skali). Z kolei np. w ramach kategorii „religijność subiektywna”, religijność synkretyczna oparta na dowolnym doborze treści religijnych czy filozoficznych (religijnym *bricolage'u*) plasowałaby się bliżej wymiaru „jednostkowego” niż np. interreligijna duchowość, w której jednostka, w celu pogłębienia swojego życia duchowego, identyfikuje się z więcej niż jedną religią, nie rezygnując jednakże z dotychczasowej przynależności religijnej, a więc związków z instytucją, jak np. chrześcijanin praktykujący *zen* czy identyfikujący się z buddyżmem.

Wyróżnienie czterech kategorii zjawisk religijnych, duchowych lub powiązanych z religią wymaga ich uzasadnienia. Kolejna część analizy będzie więc poświęcona omówieniu poszczególnych kategorii wraz z przykładami konkretnych zjawisk, które należałoby do nich zaliczyć. Szczególną uwagę poświęcę tu kategorii nowej duchowości, o której można, moim zdaniem, mówić tylko w przypadku zjawisk ukierunkowanych na transgresję (a nie na Transcendencję). Jest to pogląd odbiegający od wielu cieszących się popularnością ujęć tej tematyki.

3. Obszary zainteresowań współczesnej socjologii religii i ich cechy charakterystyczne

Pierwszym z wymienionych obszarów badań socjologii religii jest religia zinstytucjonalizowana (Transcendencja + instytucja). Do tej kategorii religii zaliczyć należy religie, wyznania, denominacje i formy uwspólnotowienia charakteryzujące się przejrzystą strukturą organizacyjną, wyraźnie sformułowanymi prawdami wiary, ustalonymi praktykami religijnymi i kryteriami przynależności. Są to zjawiska religijne łączące się z założeniem o istnieniu rzeczywistości pozaempirycznej, a więc „wyższej” rzeczywistości, całkowicie

odmiennej od świata codziennych doświadczeń. W wielkich religiach mono-teistycznych Transcendencja przybiera postać osobowego Boga. Akceptacja prawd wiary (dogmatów), praktyki religijne (przybierające często postać ściśle określonych form rytualnych) mają służyć ustanowieniu i podtrzymaniu więzi z Transcendencją, przy czym ma to następować nie w sposób dowolny, lecz wyznaczony przez religijne instytucje. Funkcjonują one jako ostateczny autorytet w kwestiach religijnych, to znaczy decydują o tym, co jest religią, określają systemy wartości i wzory zachowań, ustanawiają wymogi normatywne obowiązujące wierzących (religijne zakazy i nakazy), a także sankcje za ich nieprzestrzeganie. W przypadku niezgodności indywidualnych poglądów z oficjalnym nauczaniem prymat przyznaje się autorytetowi urzędu. Dużą rolę odgrywa tradycja. W społecznościach tradycyjnych taki model religijności był w zasadzie bezalternatywny i uchodził za rodzaj kulturowej oczywistości. W społeczeństwie współczesnym Kościoły uznawane są nadal za społecznych reprezentantów religii, ale coraz więcej osób, również zaangażowanych w życie Kościoła, przyznaje innym prawo do poszukiwania prawdy i sensu życia na swój sposób i uznaje, że do poznania Boga można dojść w inny sposób niż tylko zgodnie z zaleceniami własnego wyznania czy w ogóle instytucjonalnej religii.

Drugą kategorię stanowią formy religijności subiektywnej (Transcendencja + jednostka), określanej również jako religijność sprywatyzowana, poza-kościelna, indywidualna, religijność wędrowca. Są to indywidualne systemy ostatecznych znaczeń zakładające istnienie rzeczywistości pozaempirycznej (rozumianej osobowo bądź nieosobowo, np. jako „siła” bądź „energia”), ale oparte na zasadzie prywatyzacji decyzji religijnych, które mogą być podejmowane zgodnie z preferencjami jednostki, jej stylem życia i osobowością⁶. Chodzi tu o możliwość korzystania z różnych systemów religijnych i światopoglądowych w zależności od sytuacji i aktualnych potrzeb. Jednostka staje się ostateczną instancją w sprawach religijnych, decydującą zarówno o zakresie, jak i formie zaangażowania w dziedzinę religii lub duchowości. Jej osobiste doświadczenie wewnętrzne odgrywa rolę decydującą o słuszności dokonywanych wyborów i jest ważniejsze niż jakiekolwiek duchowe autorytety, zewnętrzne reguły i nakazy moralne. Jednostka w sposób autonomiczny kształtuje indywidualną religijność. Może ona „wybierać z całej gamy tematów znaczeń »ostatecznych«”. Wybór ten opiera się na preferencjach konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki [...] Zakładając, że istnieje zbiór wyobrażeń religijnych dostępnych dla potencjalnych konsumentów oraz brak »oficjalnego« modelu, jest w zasadzie możliwe, iż »autonomiczna« jednostka nie tylko wyselekcjonuje pewne tematy, ale

⁶ H. Knoblauch, *Privatreligion/Privatisierung*, w: *Metzler-Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Hg. Christoph Auffarth, Bd. 3, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2000, s. 63.

również zbuduje z nich dobrze uformowany prywatny »system« znaczeń »ostatecznych«⁷.

Cechą tego typu religijności jest synkretyzm. Religijny światopogląd jest konstruowany z elementów różnych tradycji religijnych i duchowych, np. zachodnich tradycji ezoterycznych, elementów duchowości chrześcijańskiej, duchowości orientalnej, kultów przedchrześcijańskich⁸. Proces ten na ogół nie ma charakteru dowolnego i przypadkowego, lecz bazuje na dotychczas wyznawanym światopoglądzie, któremu nadawany jest wymiar bardziej pragmatyczny, dostosowany do potrzeb jednostki. Coraz mniej ludzi dostrzega sprzeczności między elementami składającymi się na tak konstruowaną religijność. W krajach Europy Zachodniej religijność synkretyczna staje się dominującą formą społeczną religii⁹.

W religijności subiektywnej dogmaty i formy rytualne nie odgrywają zasadniczej roli; treści wiary ocenia się, przyjmuje lub odrzuca według kryteriów użyteczności. Silny rys indywidualistyczny tak rozumianej religii znajduje odzwierciedlenie w charakterystycznych formach społecznych – płynnych strukturach, których istnienie opierają się bardziej na osobistym zaangażowaniu uczestników niż na silnej i trwałej organizacji¹⁰. Taki model religijności prezentują często osoby, które uważają, że są religijne, ale nie utożsamiają się z żadną konkretną tradycją wyznaniową. Dlatego też cechą religijności subiektywnej jest niestabilność. Zdaniem Janusza Mariańskiego „religijność pozakościelna jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym procesem [...] W warunkach (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także i religijność”¹¹. Człowiek współczesny coraz częściej stara się zachować dystans wobec instytucji religijnych w dużej mierze dlatego, że wymagają one określenia się raz na zawsze i stałego (dożywotniego) zaangażowania. Obecnie preferowane są raczej te formy religijności, w których możliwe jest zaangażowanie tylko na pewien czas, zwykle dopóki nie pojawi się kolejna oferta, bardziej odpowiadająca indywidualnym potrzebom duchowym.

Zjawiska z opisaney wyżej kategorii w wielu opracowaniach zaliczane są do nurtu nowej duchowości. Wydaje się jednak, że dla celów analitycznych korzystne byłoby rozróżnienie na formy nowoczesnej, subiektywnej religijności, których ważnym elementem jest wiara w „wyższą” rzeczywistość (Transcendencję, Boga), i takie, dla których kwestia istnienia bądź nieistnienia

⁷ T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, cyt. wyd., s. 142.

⁸ J. Mariański, *Megatrendy religijne...*, cyt. wyd., s. 299.

⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 97.

¹⁰ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag, Aalen 1965, s. 967.

¹¹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 88.

rzeczywistości pozaempirycznej nie ma większego (lub żadnego) znaczenia. W celu odróżnienia jednych od drugih proponuję zaliczać do nurtu nowej duchowości jedynie formy poszukiwania sensu egzystencji religijnie indyferentne, czyli takie, które do czasów Thomasa Luckmanna w ogóle nie stawały się obiektem zainteresowań socjologii religii.

Nowa duchowość (transgresja + jednostka) stanowi więc trzecią kategorię zjawisk, których badaniem zajmuje się współczesna socjologia religii. Zbigniew Pasek formułuje jej następującą definicję: „Terminem nowa duchowość proponuję określić ten rodzaj duchowości, w której starania jednostki do transgresji dokonują się w ścisłej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka. [...] W nowej duchowości człowiek dokonuje rozwoju sam albo przy pomocy mistrzów duchowych, ale nie w wyniku darowanej nadnaturalnej siły, jaką jest w ujęciu chrześcijańskim łaska Boga”¹². Transgresja, czyli przekraczanie siebie, własnych ograniczeń i własnej kondycji, dokonuje się więc w stronę własnego „ja”, a nie w stronę osobowo pojmowanej Transcendencji. Nowa duchowość zwykle nie zaprzecza istnieniu Transcendencji (z wyjątkiem, co oczywiste, duchowości ateistycznej), jednak pozostaje wobec niej obojętna – po prostu nie stanowi ona dla niej punktu odniesienia. W odróżnieniu od tradycyjnie rozumianej religii nowa duchowość podkreśla nie tyle słabość człowieka i jego omylność, ile akcentuje jego potencjał, wskazuje na możliwości samorozwoju i zachęca do przekraczania własnych ograniczeń¹³.

Nowa duchowość jest ukierunkowana na doczesność, na życie „tu i teraz”. Zdaniem Paula Heelasa można tu mówić o „sakralizacji życia”: świętością jest nie tyle relacja z rzeczywistością transcendentną, ile udane, szczęśliwe życie. Tę cechę nowej duchowości podkreśla również Janusz Mariański: „Bogiem nie jest to, co transcenduje życie, lecz samo życie, a współczesna duchowość może być nazwana duchowością życia”¹⁴. Stąd też poszukiwania duchowe koncentrują się nie na świecie nadprzyrodzonym, lecz na próbach odnalezienia „prawdziwej jaźni”, wyzwolonej od wszelkich ograniczeń zewnętrznych i wewnętrznych, które mogłyby stanąć na przeszkodzie urzeczywistnieniu potencjału człowieka. Jego uwolnieniu służą praktyki terapeutyczne, coaching, medytacja i odwołania do parapsychologii¹⁵. Ważny element praktyk

¹² Z. Pasek, *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków 2010, ss. 60-61.

¹³ H. Knoblauch, *Religion, Identität und Transzendenz*, w: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Hg. F. Jaeger, B. Liebisch, Bd. 1, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2004, ss. 360-361.

¹⁴ J. Mariański, *Nowe formy religijności i duchowości – od socjologii religii do socjologii duchowości?*, w: Z. Drozdowicz (red.), *O wielowymiarowości badań religioznawczych*, t. 29, Poznań 2009, s. 175.

¹⁵ S. Hunt, *New Age, nauka i racjonalizm: opór i przystosowanie*, w: K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Nomos, Kraków 2008, s. 55.

nowej duchowości stanowi dążenie do dobrostanu fizycznego i psychicznego (*wellness*), umożliwiającego harmonijny rozwój człowieka. Osiągnięcie stanu dobrego samopoczucia ma się dokonać poprzez zharmonizowanie trzech zasadniczych aspektów ludzkiej egzystencji: ciała, umysłu i ducha¹⁶. Jednostka „pragnie przekraczać swe biologiczne ograniczenia oraz granice wyznaczone przez ciało, by kierować się w stronę duchowości i spraw ostatecznych lub ich zastępników, takich jak indywidualna tożsamość, rozwój osobisty czy zdrowie”¹⁷.

Nowa duchowość może przybierać rozmaite formy. Składają się na nią ideologie, style życia oraz „kulty” różniące się znacznie od tego, co do tej pory zaliczano do sfery kultowej, np. kult młodości, kult ciała i fitness¹⁸. Nawiązując do Daniëlle Hervieu-Léger, do tego nurtu zaliczyć można wszystko to, co jest źródłem subiektywnego poczucia sensu i ma dużą indywidualną wartość emocjonalną¹⁹. Mówi się w tym kontekście o religijności rozproszonej – a więc treściach i motywach religijnych lub pseudoreligijnych – którą można zaobserwować nawet w tych sferach życia społecznego, w których można by się ich najmniej spodziewać: w literaturze, podczas imprez sportowych, koncertów, w kulcie celebrytów, w ruchu ekologicznym. Często przyjmuje ona formę fenomenów odbiegających daleko od tradycyjnych wyobrażeń dotyczących religii, a jednak w stosunku do określonych osób lub zbiorowości pełniących funkcję *quasi*-religijną.

Ostatnią, czwartą kategorię zjawisk składających się na obszar zainteresowań socjologii religii, stanowi religia kulturowa (transgresja + instytucja). Zaliczyć można do niej wszystkie zjawiska mające w gruncie rzeczy charakter świecki, które jednak stają się przedmiotem zainteresowań socjologii religii, ponieważ w taki czy inny sposób odnoszą się do religii, i to głównie do jej postaci instytucjonalnej.

Niektóre z nich przybierają postać religijności zrytualizowanej, opartej na spełnianiu wymogów instytucji kościelnych bez uwzględniania ich duchowego wymiaru. Na przykład religia cywilna to zdaniem Jacka Grzybowskiego „świecka religia współczesności” lub „nowa religia bez Boga”²⁰. Jej zasadniczym celem jest tworzenie i podtrzymywanie kulturowej tożsamości grupy, budowanie etosu zbiorowości lub narodu, pokazanie duchowego wymiaru społeczności, którego nie można sprowadzić tylko do tego, co materialne, codzienne i pragmatyczne. Symbolika wywodząca się z konkretnej kultury re-

¹⁶ K.T. Illing, *Gesundheitstourismus und Spa-Management*, Oldenbourg, München 2009, s. 78 nn.

¹⁷ K.T. Konecki, „Ciało świątynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego *hatha-joge*. *Konstruowanie prywatnej quasi-religii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2/2012, s. 109.

¹⁸ T. Ban, *Ciało w New Age*, w: K. Leszczyńska, Z. Pasek, *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Nomos, Kraków 2008, s. 76.

¹⁹ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków 1999, ss. 16-17.

²⁰ J. Grzybowski, *Świecka religia współczesności*, „Idziemy” 2/2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PK/idziemy201002_swiecka.html [4.10.2017].

ligijnej zostaje włączona w system polityczny i społeczny. Odwołania do religii mają charakter zewnętrzny, nie wiążą się ze zinternalizowaniem prawd wiary, norm i wartości religijnych. Religia instytucjonalna, do której się nawiązuje, traktowana jest nie w sposób autoteliczny, lecz instrumentalny. „Polega to, między innymi, na uczestniczeniu w obrzędach religijnych nie z wewnętrznej potrzeby spotkania z Bogiem żywym i przemiany (nawrócenia), ale ze względów kulturowych. Procesje, poświecenia, ceremonie postrzegane są jako specyficzny rodzaj teatru, w którym uczestniczenie stwarza namiastkę duchowości bądź jest opłacalne politycznie. W takiej sytuacji rytuały, instytucje, formy stają się najważniejsze. Bez głębokiego doświadczenia przemiany religia staje się formą samą w sobie i celem dla samej siebie”²¹. Tak praktykowana religia przekształca się w rezerwuar symboli, rytuałów i tradycji, z którego można czerpać dla osiągnięcia określonych celów, ale których religijne konotacje nie są często w ogóle uświadamiane. Umożliwia transgresję – wyjście poza siebie w kierunku wspólnoty z tymi, którzy dzielą z nami wspólną kulturę, ale nie stwarza przestrzeni do nawiązania relacji z Transcendencją.

Drugim elementem, który można zaklasyfikować do tej kategorii, jest świecki dyskurs o religii. Toczy się on na płaszczyźnie instytucjonalnej, międzyinstytucjonalnej i pozainstytucjonalnej; biorą w nim udział nie tylko przedstawiciele środowisk kościelnych, lecz także społeczności niepowiązane zupełnie ze sferą religii; duchowni i świeccy, wierzący i niewierzący. W toku tego dyskursu negocjowane są granice wpływów instytucji i norm religijnych na życie społeczne.

Trzeci składnik religii kulturowej to religia popularna. Autorem tego terminu jest Hubert Knoblauch, który określa tym mianem zjawiska hybrydowe powstające w wyniku przenikania się religii (głównie chrześcijańskiej) i kultury popularnej. Na przykład media przejmują pewne motywy, treści czy środki wyrazu pod wpływem systemu religijnego. Motywy religijne pojawiają się w modzie, w różnych formach sztuki współczesnej, w literaturze i filmie, w reklamie, w programach rozrywkowych. Niejednokrotnie symbolom religijnym nadawane jest zupełnie inne niż pierwotnie znaczenie (np. krzyż czy różaniec jako motywy biżuteryjne, motywy religijne wykorzystywane do promocji produktów).

Czwarta grupa zjawisk, które można zaliczyć do religii kulturowej, to przesycanie wartościami wywodzącymi się z religii świeckiego życia społecznego. Wiele zasad regulujących życie ludzi we współczesnym społeczeństwie, określanych jako „humanistyczne” lub „demokratyczne”, wywodzi się w istocie z religii chrześcijańskiej, która wpływa na formy ustrojowe i rozwiązania prawne. Wiele z tego, co uważane jest za osiągnięcie nowoczesności, np. działania na rzecz pokoju, likwidacji przemocy w relacjach

²¹ Tamże.

międzyludzkich, równouprawnienia i tolerancji, przeciwdziałania uprzedzeniom i stereotypom, pomocy socjalnej, szeroko rozumianej sprawiedliwości społecznej i pomocy humanitarnej, stanowi formy realizacji najważniejszych postulatów chrześcijaństwa i innych religii światowych.

Wnioski końcowe

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu propozycja klasyfikacji zjawisk religijnych ma na celu doprecyzowanie pojęć, co do których nie istnieje konsensus w środowisku socjologów religii. Szczególnie pojęcie nowej duchowości jest często używane w bardzo szerokim znaczeniu, obejmując zjawiska, które według zastosowanej tu kategoryzacji można by zaliczyć co najmniej do trzech kategorii. Taka sytuacja sprawia, że duchowość jest trudna do operacjonalizacji, a poświęcone jej badania mogą dawać bardzo rozbieżne wyniki w zależności od tego, czy przyjęta została szeroka, czy wąska jej definicja. W sytuacji różnych sposobów rozumienia duchowości, socjologowie z różnych krajów są na ogół zgodni co do tego, że dotychczas opracowana aparatura badawcza umożliwiająca rozpoznawanie zjawisk z tego zakresu, ich analizę i interpretację w kontekście ich społecznego oddziaływania pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Podjęta w artykule próba ich teoretycznej klasyfikacji nie ma na celu narzucenia innym badaczom ograniczeń w stosowaniu kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii, lecz raczej ma stanowić inspirację do dyskusji, która – być może – doprowadzi w przyszłości do udoskonalenia metod rozpoznawania, badania i wyjaśniania zjawisk religijnych w nieustannie rozwijającym i zmieniającym się społeczeństwie.

Agnieszka Zduniak – RELIGIOSITY, SPIRITUALITY, NEW SPIRITUALITY. AN ATTEMPT TO THEORETICAL DELIMITATION OF KEY CONCEPTS OF MODERN SOCIOLOGY OF RELIGION

The article is an attempt to set criteria for defining the key concepts of modern sociology of religion and for assigning phenomena constituting her area of interest to four basic categories: institutional religion, subjective religiosity, new spirituality and cultural religion. As the basis for the separation of these categories, the author proposes two distinctions: the individual – institution and transcendence – transgression. It also presents some problems related to the understanding of some of the concepts of sociology of religion, the effect of which is the ambiguity of their definition visible in theoretical analyzes and research works.

Keywords: religion, spirituality, sociology

SERGIUSZ ANOSZKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

e-mail: anoshka@email.ua

Ruch reformacyjny Wolna Strefa reakcją na zmiany w łonie Kościoła scjentologicznego

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zjawiska podziałów i schizm w łonie nowych ruchów religijnych na przykładzie jednego z nurtów bocznych, który wyodrębnił się z Kościoła scjentologicznego. Ruch Wolna Strefa (Free Zone)¹ jako oddzielna frakcja wyznaniowa powstał dość późno, bo dopiero w latach 80. XX wieku, natomiast pewne zjawiska towarzyszące procesowi podziału głównego nurtu Kościoła Lafayette’a Rona Hubbarda² były do zauważenia niemal od początku zaistnienia grupy wyznaniowej w latach 50. minionego stulecia³.

W artykule zostaje podjęta próba przedstawienia, charakterystyki oraz analizy przyczyn podziału, istoty ideologicznej tegoż ugrupowania, jak

¹ Określenie „Wolna Strefa” było zaczerpnięte z doktryny L. Rona Hubbarda, zawierającej kosmogoniczny wątek i nazywanej przez samego LRH „Space opera”. Zob. S. Raine, *Astounding history: L. Ron Hubbard’s Scientology space opera*, „Religion” vol. 45, 1/2014, ss. 66-88. Początkowo nazwa była wykorzystywana jedynie przez grupę kapitana Billa Robertsona, lecz później rozpowszechniła się na inne gremia pokrewne.

² Lafayette Ron Hubbard (1911-1986) – twórca i wieloletni lider nowego ruchu religijnego; scjentolodzy często używają różnorodnych określeń adnominalnych, np. LRH, L. Ron, Mistrz, Komodor.

³ K.D. Byron, *Free Zone Scientology: The Social Structure of a Contemporary Reform Movement*, „The Hilltop Review” vol. 7, 2/2015, art. 16, s. 122.

również stanu obecnego ruchu Wolna Strefa (dalej WS). Tematyka nowej religijności już w swojej istocie zawiera pewien problem badawczy, gdyż dostępna literatura jest albo mocno stronnicza (pochodzi od autorów lub z ośrodków antykultowych i ma wyrazisty publicystyczno-sensacyjny koloryt), albo wręcz przeciwnie, ma niemalże apologetyczny charakter, ponieważ wychodzi spod pióra zwolenników lub sympatyków konkretnego ruchu religijnego. Ponadto nie można nie uwzględnić w swoich badaniach materiału pochodzącego od byłych adherentów i członków Kościoła scjentologicznego (dalej: KS), którzy całkiem odeszli od poglądów Hubbarda bądź też założyli własne ugrupowania i stronnictwa, tworząc konkurencyjne wobec oficjalnej scjentologii struktury.

Ruch WS zazwyczaj jest kojarzony z byłymi członkami Kościoła L. Rona, którzy w wyniku buntu bądź też z rozkazu ciała kierowniczego mieli odejść z szeregów KS. To znaczy, że przy pracy zarówno z materiałem źródłowym, jak i przy odwołaniu się do wspomnień byłych członków KS należy mieć pewien dystans w ocenie treści zawartej w tych archiwaliach oraz zachowywać czujność metodologiczną wobec badanego zjawiska. To wszystko sugeruje wielkie prawdopodobieństwo zaistnienia w oświadczeniach poszczególnych osób oraz oficjalnych komunikatach Kościoła albo Ruchu potencjalnej nieprawdziwości lub czynników dezorientujących.

Głównym punktem zbieżnym mimo wielowarstwowej wzajemnej nieprzyjaźni i oskarżania się pomiędzy WS a KS pozostaje postać założyciela scjentologii, natomiast węzłowym punktem nieporozumienia oraz najważniejszą przyczyną podziału jest interpretacja tekstów jego autorstwa, gdyż mają one w scjentologii status niemal sakralny⁴. Każda kartka tekstu, minuta nagrania dźwięku lub wideo jest włączona do kanonu Pism, a więc stanowi nieodzowny punkt odniesienia „wolnostrefowców”. Dwiema sprężynami impasu epistemologicznego pomiędzy frakcjami scjentologów stały się poglądy dotyczące możliwości wolnego dostępu do materiałów Hubbarda oraz odmienna interpretacja tych tekstów⁵. W oficjalnych dokumentach KS można odnaleźć informacje, jakoby adherenci WS w ogóle nie mogli pretendować do miana scjentologów z uwagi na fakt wykorzystywania i praktykowania idei Mistrza bez należytego odniesienia do prawdziwej Technologii i metodyki z Pism LRH chronionych prawem autorskim⁶.

Przedstawiciele WS krytykują obecny Kościół reprezentowany przez Davida Miscavige’a, będącego głową Centrum Technologii Religijnej (Religious Technology Center, RTC) – organu, zajmującego się ochroną dóbr kościelnych, przestrzeganiem wierności źródłom, zarządzającym całą wie-

⁴ Zob. L. Grešková, *Posvätné texty v živote Scientologie*, w: L. Grešková (red.), *Úloha posvätých textov v žitom náboženstve*, Bratislava 2004, ss. 90-101.

⁵ J. Krátký, V. Lochman, G. Oláh, *Fenoméni FreeZone*, „Sacra” vol. 5, 1/2007, s. 21.

⁶ Tamże, ss. 33-34.

lopoziomową piramidą Kościoła scjentologicznego. KS znajduje się pod ostrzałem schizmatyków głównie wskutek nadużyć oraz zafałszowań tekstów LRH i niewłaściwego korzystania z Technologii religijnej, jak twierdzą byli członkowie kultu. Zarzuty pod adresem Miscavige'a dotyczą również nieczystości intencji: nie promowanie prawdziwej istoty religijnej filozofii stosowanej, jak określają idee Rona scjentolodzy, lecz jedynie chęć zysku i robienie interesu mają rzekomo stanowić cel egzystencjalny całej korporacji scjentologicznej⁷.

Szlachetnym celem proklamowanym przez adherentów WS jest stworzenie strefy nieskrępowanej dyskusji na temat Technologii, swobodnego studiowania materiałów wraz z koniecznością posiadania prawa do własnej opinii i zajmowania stanowiska w rzeczach ważnych. Tego typu założenia wydają się raczej pobożnym życzeniem, wszak nie istnieje coś tak konkretnego oraz instytucjonalnie zorganizowanego jak Wolna Strefa. Pod tym szyldem od kilkudziesięciu lat gromadzą się najrozmaitsze grupy, frakcje oraz stronnictwa, mniej lub bardziej zachowujące ortodoksyjność przesłania ojca założyciela i obecnych władz KS. Bardzo często owe grupy przypominają raczej małe firmy prywatne, oferujące swoim klientom/wiernym zestaw praktyk i czynności religijnych, mających odniesienie do „czystej” scjentologii w stopniu uzależnionym od widzimisię poszczególnych kręgów i zespołów WS.

Niekiedy schizmatyczne kolektywy istnieją jedynie wirtualnie w całkowitym oderwaniu od rzeczywistości; niektóre ugrupowania dysydenckie tak daleko odeszły od głoszonych pierwotnie przez siebie ideałów, że już w obrębie tychże grup powstały nowe jednostki; jeszcze inne gromady odszczepieńców utworzyły swoje własne struktury, zwalczające pozostałe organizmy spod szyldu Wolnej Strefy. To wszystko suponuje złożoność, a zarazem ważność przytoczonego zjawiska dla holistycznego zrozumienia fenomenu powstawania ruchów reformacyjnych w obrębie nowych ruchów religijnych.

W celu maksymalnie obiektywnego podejścia przy opisanu historii rozłamu w Kościele scjentologicznym autor posługiwał się literaturą pochodzącą z obydwu stron konfliktu, jak również informacją uzyskaną podczas rozmów w siedzibach kościołów i placówkach centrów Hubbarda w krajach Europy Zachodniej.

⁷ Diametralne zmiany w Kościele za rządów D. Miscavige'a w swoich wspomnieniach opisują jego ojciec Ron i bratanica Jenna po wystąpieniu z kultu w 2012 r. Zob. R. Miscavige, D. Koon, *Ruthless: Scientology, My Son David Miscavige and Me*, New York 2016, ss. 12-14; J. Miscavige Hill, *Ofiarowana: moje życie w sekcje scjentologów*, tłum. M. Filipczuk i M. Filipczuk, Znak, Kraków 2013, s. 387.

Początki rewizjonizmu i zdywersyfikowania scjentologii

Kiedy w maju 1950 r. ukazała się książka autorstwa Hubbarda *Dianetyka: współczesna nauka o zdrowiu umysłowym*, uważana przez grono wyznawców za „Książkę numer 1”⁸, natychmiast pojawiły się interpretacje tekstów odbiegające od narracji obowiązującej grupy dianetycznej. Prawdopodobnie to było przyczyną stosunkowo szybkiego rozpowszechniania się idei LRH, tworzenia kół studiujących tę propozycję duchową. Dianetykę jako nową formę terapii zaczęło praktykować wiele środowisk, często nawet niebędących w łączności z grupą Mistrza⁹. Owa tendencja była szybko zauważona przez L. Rona, a wobec ludzi, którzy w sposób dowolny studiowali i interpretowali jego doktrynę, zaczęto używać pojęcia „squirrel” (wiewiórka): łatkę wiewiórki dostawały osoby modyfikujące Technologię wbrew oficjalnemu nauczaniu Kościoła¹⁰. Jak zauważał w swojej publikacji Roy Wallis, dzieje scjentologii od samego początku jej zaistnienia przypominały historię prób instytucjonalnej centralizacji z jednoczesnym dążeniem do zwiększenia kontroli nad członkami tejże struktury ze strony ciała kierowniczego Kościoła¹¹.

Pragnąc bardziej dotkliwie ukarać odstępców, Kościół zaczyna ich nazywać osobami tłumiącymi (*suppressive persons*)¹², podkreślając przez to ważność zachowania czystości ortodoksji, a zarazem strasząc potencjalnych wolnomyslicieli ewentualnymi skutkami takiego postępowania. Napiętnowanie nie było jedynie przejawem przemocy werbalnej wobec członków niechęcych podporządkowywać się dyscyplinie organizacji: pozostali członkowie KS mieli natychmiast zerwać z taką osobą kontakt, nawet jeżeli to był ktoś z bliskiej rodziny¹³. Termin ów później znalazł się również na stronicach scjentologicznego słownika technicznego, gdzie pod tym hasłem pojawiła się definicja osoby umyślnie chcącej zaszkodzić scjentologii lub nawet ją zniszczyć¹⁴. Taka antyspołeczna osoba może stanowić zagrożenie dla innych

⁸ J. Reitman, *Inside Scientology: The Story of America's Most Secretive Religion*, Boston – New York 2011, s. 24.

⁹ Zob. H.B. Urban, *The Church of Scientology*, w: E. Barker (red.), *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, London – New York 2016, s. 73.

¹⁰ Organizacyjnie utwór Hubbarda został zinstytucjonalizowany w 1954 r., kiedy to w Los Angeles został zarejestrowany nowy związek wyznaniowy pod nazwą Kościół scjentologiczny. J. Rogers, *Why Creeds and Confessions?: Foundations in Biblical Orthodoxy*, Clermont 2016, s. 179.

¹¹ R. Wallis, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, New York 1976, s. 17.

¹² L. Wright, *Droga do wyzwolenia. Scjentologia, Hollywood i pułapki wiary*, tłum. A. Wilga, Czarne, Wołowiec 2015, s. 115.

¹³ M. Headley, *Blown for Good: Behind the Iron Curtain of Scientology*, Burbank 2009, s. 364.

¹⁴ L. Ron Hubbard, *Technical Dictionary of Dianetics and Scientology*, Los Angeles 1975, s. 262.

wyznawców scientologii, uważał L. Ron, czy nawet dla grupy wiernych bądź całej organizacji. Inną nazwą, która się przyjęła odnośnie do takich buntowników, było Potential Trouble Source, PTS (potencjalne źródło kłopotów)¹⁵. Łatwo się domyślić, że tych „zaszczytnych” przezwisk ze strony byłych współwyznawców doczekali się również reprezentanci Wolnej Strefy.

Start faktycznego rozłamu i odejścia wielu członków z Kościoła przypadł na początek lat 80. XX wieku, co było związane ze zmianami strukturalnymi wewnątrz ciała KS. Prawdziwym przełomem stał się rok 1982, kiedy pokaźna liczba osób, w tym również wysoko postawionych, albo była wykluczona z KS, albo odeszła na własne życzenie, nie godząc się na wprowadzane przez RTC na czele z Miscavige'em reformy. Wedle opinii byłych adeptów, scientologia zaczęła bardziej aniżeli denominację religijną przypominać sekretną organizację ze swoją tajną policją i szpiegującymi się nawzajem członkami¹⁶.

Kościół scientologiczny z różnymi mechanizmami i narzędziami dbania o czystość własnej doktryny stopniowo stawał się bardziej wyprofilowaną i wyrafinowaną strukturą organizacyjną. W następstwie tego z większym natężeniem ujawniały się różnorakie prądy i nurty ideologiczne, obecne w Kościele faktycznie od początku istnienia, jednakże łatwiejsze do rozpoznania stały się dopiero po reformie ustrojowej w 1982 r., kiedy zaczęły wyodrębniać się z dotychczasowego jednolitego nurtu religijnego. Przywództwo Kościoła zostało znacznie scentralizowane (władza eklezjologiczna odtąd była skumulowana w rękach D. Miscavige'a, starzejący się L. Ron Hubbard od roku 1980 był w istocie odcięty od sprawowania realnych funkcji)¹⁷, zostały zlikwidowane różne jednostki kościelne założone przez Rona, na ich miejsce zaś były powoływane nowe struktury¹⁸. Miscavige zgromadził całą władzę, będąc jednocześnie szefem ACC oraz przejmując zarządzanie nowo powstałym RTC.

Fundamentalnym wydarzeniem stało się podpisanie porozumienia pomiędzy Ronem Hubbardem a RTC. Według ustaleń tej umowy L. Ron przekazywał na rzecz RTC prawa autorskie, co natychmiast uniemożliwiło wykorzystanie literatury bądź stosowania praktyk religijnych przez kierownictwo poszczególnych placówek i misji kościelnych na całym świecie.

¹⁵ R. Cogan, *Critical Thinking: Step by Step*, Lanham – New York – Oxford 1998, s. 227.

¹⁶ W.S. Bainbridge, *Science and Religion*, w: *The Future of New Religious Movements*, D.G. Bromley, Ph.E. Hammond (red.), Macon 1987, s. 59; J. Krátký, V. Lochman, G. Oláh, *Fenoméń...*, cyt. wyd., s. 22; J. Miscavige Hill, *Ofiarowana...*, cyt. wyd., s. 62.

¹⁷ Jednostką pośrednią pomiędzy L. Ronem a światem faktycznie była Organizacja Posłańców Komodora (The Commodore's Messenger Organization, CMO), członkowie której, w tym młody Miscavige, zapewniali kontakt nominalnego przywódcy z jego Kościołem poprzez dostarczanie instrukcji i pocztę. Zob. L. Wright, *Droga do wyzwolenia...*, cyt. wyd., ss. 148-149.

¹⁸ Tak, na przykład, jeszcze w 1981 r. zostało rozwiązane budzące dużo kontrowersji Biuro Strażnicze (Guardian Office, GO); wtedy także powstały wspomniane już RTC, Komitet Wszystkich Clearów (All Clear Committee, ACC) i Międzynarodowa Kościelna Liga Kapłanów Hubbarda (International Hubbard Ecclesiastical League of Pastors, I HELP).

Rzeczą nagminną stały kontrole bezpieczeństwa (*security check*)¹⁹, prowadzone w strukturach podporządkowanych dotąd centrali KS w USA, a po reformie przekształconych w zleceniobiorców działających na zasadzie franczyzy religijnej. To też spowodowało falę odejść wielu członków KS.

Organizacją, która proklamowała usunięcie wszystkich wiewiórek z Kościoła, była Międzynarodowa Kościelna Liga Kapłanów Hubbarda (I HELP) na czele z Wendellem Reynoldsem, piastującym od czerwca 1982 r. także stanowisko pierwszego międzynarodowego dyktatora (sic!) finansowego²⁰. Reynolds zapowiedział wysłanie misji weryfikacyjnych, każdy dzień pracy miał kosztować miejscową placówkę 15 tys. dolarów, o czym zaświadczył były prominentny członek KS John Attack²¹.

Wedle jednak oficjalnej narracji kontrola głównie skupiała się na monitorowaniu rachunków, nie miała więc wywoływać strachu wśród scjentologów. Byli członkowie są nieco innego zdania: policja finansowa KS ponoć próbowała infiltrować pojedyncze grupy WS, prowokując je do złamania praw autorskich. Wielu scjentologów nie zdawało sobie sprawy, że kopiowanie materiałów kościelnych z następującą odsprzedażą tychże rzeczy było karalne.

Czarę goryczy przepełniła konferencja misyjna w San Francisco w październiku 1982 r., gdzie faktyczne odbyło się przejęcie zarządzania całą siecią placówek misyjnych przez nowe władze. Dotychczasowi posiadacze misji mieli podpisać z KS kontrakty, umożliwiające w każdej chwili kontrolę ich działalności i dające centrali prawo przyswojenia całego majątku i finansów każdej z misji. Wydarzenia te się stały kluczowym elementem w powstawaniu różnych frakcji i grup, niewiążąc zrzeszonych w Wolnej Strefie²².

„Bunt na statku”: wielka schizma scjentologiczna

Jutrzenką wyłonienia się Wolnej Strefy z ciała kościelnego stał się bunt urzędników, współpracowników i przyjaciół LRH Davida Mayo i kapitana Billa Robertsona. Obaj panowie zostali oskarżeni o fałszerstwo tzw. Mostu ku całkowitej wolności²³. Mayo spotkał się ze scjentologią w wersji dianetycznej jeszcze w 1957 r., stając się aktywnym wyznawcą i członkiem wspólnoty,

¹⁹ J.R. Lewis, *Scientology: up stat, down stat*, w: O. Hammer, M. Rothstein (red.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, New York 2012, s. 141.

²⁰ J. Attack, *A Piece of Blue Sky*, New Jersey 1990, s. 220.

²¹ Tamże, s. 226.

²² Zob. K. Hellesøy, *Scientology Schisms and the Mission Holders' Conference of 1982*, „Alternative Spirituality and Religion Review” vol. 4, 2/2013, ss. 216-227.

²³ Most ku całkowitej wolności (The Brige to Total Freedom) – przejście z jednego poziomu rozwoju duchowego (nazywanego w scjentologii Thetanem Operującym, OT) na kolejne szczeble, od stopni podstawowych do bardziej zaawansowanych. Zob. L. Ron Hubbard Library, *A Description of Scientology. Based on the works of L. Ron Hubbard*, Los Angeles 2008, ss. 78-79.

obejmując po kolei funkcje audytora, supervisora oraz case-supervisor²⁴; jego kariera rozwijała się na tyle błyskawicznie (w październiku 1978 r. specjalnie dla niego było utworzone stanowisko starszego case-supervisor²⁵), że Mayo nawet przeprowadził audyting²⁶ Hubbardowi²⁷. Zaufanie założyciela KS wobec przyszłego apostaty było tak duże, że w liście z kwietnia 1982 r. Ron praktycznie wybrał go na swego następcę: w razie śmierci Mistrza, Mayo miał bowiem zostać strażnikiem doktryny scientologicznej.

Kopia listu trafiła do rąk przedstawicieli CMO, gdzie postanowiono obejść rozkaz Szefa, a zarazem oskarżyć Mayo wraz z grupą szesnastu innych prominentnych członków KS o próbę przejęcia władzy w CMO. W wyniku nadzorowanych przez Miscavige'a wewnętrznych czystek Mayo już w sierpniu tegoż roku był usunięty ze swojego stanowiska, rok później – w 1983 r. – został ogłoszony osobą tłumiącą²⁸. Wynikiem zajęć stało odejście Mayo z jednoczesnym ciągłym upominaniem przezeń kierownictwa Kościoła. Dawny starszy case-supervisor w swojej krytyce skupiał się na braku możliwości wewnętrznej reformy struktury scientologicznej i dlatego postanowił założyć własny ruch religijny, który niebawem przyjął nazwę Kościoła nowej cywilizacji (the Church of the New Civilization)²⁹. Nowy twór religijny pod przewodnictwem Mayo dążył do zachowania zasad scientologicznych, tudzież Technologii LRH, przyczyniając się w znacznym stopniu do rozwoju idei Wolnej Strefy. David Mayo zmarł po krótkiej chorobie w październiku 2017 r. w Nowej Zelandii, dokąd przeniósł się razem z małżonką Julią w 2002 r.

Drugą postacią, która wzniecała wśród wiernych nastroje braku zaufania wobec Miscavige'a, był kapitan Bill Robertson, aktywny adept ze wczesnych

²⁴ Wymienione posady w scientologii są odpowiednikiem różnej rangi kapłaństwa. Zob. S. Anoszek, *Posługa duszpasterska w nowych ruchach religijnych: kapłaństwo i „spowiedź” scientologiczna*, „Warszawskie Studia Pastoralne” XII(2)/2017, ss. 103-117. W gruncie rzeczy, supervisor i case-supervisor nie tworzą wyodrębnionej kasty duchownych KS, gdyż są to audytorzy owszem wysokiej rangi, ale będące raczej urzędnikami kościelnymi, funkcjonariuszami pastoralnymi, nie zaś ściśle kapłanami. B.R. Wilson, *Scientology: An Analysis and Comparison of its Religious Systems and Doctrines*, w: *Scientology: Theory & Practice of a Contemporary Religion*, A Reference Work presented by the Church of Scientology International, Los Angeles 1999, s. 125.

²⁵ S. Lamont, *Religion Inc: The Church of Scientology*, London 1986, s. 90.

²⁶ Audyting (łac. *audire*) – doradzanie jednej osobie przez drugą; rodzaj czynności quasi-sakramentalnej w scientologicznej praktyce religijnej, najważniejsza czynność sakramentalna w Kościele scientologicznym, nazywana niekiedy scientologiczną spowiedzią. Por. J.R. Lewis, *Scientology: Sect, Science, or Scam?*, „Numen” vol. 62, 2-3/2015, ss. 228-229.

²⁷ J. Reitman, *Inside Scientology...*, cyt. wyd., s. 157.

²⁸ T. Park, *From the Church of Scientology to Freezone*, w: E.V. Gallagher (red.), *‘Cult Wars’ in Historical Perspective: New and Minority Religions*, London – New York 2017, s. 156.

²⁹ B. a., *In the Courts: Scientology Punished for „Harassing” Suit*, C-O 10-2 1993, „The Cult Observer” vol. 10, 2/1993, s. 88. Równolegle w Santa Barbara istniał kierowany przez Mayo Advanced Ability Center, kilka lat później przekształcony w Międzynarodowy Ruch Theta. J.-M. Abgrall, *Soul Snatchers: The Mechanics of Cults*, New York 2000, s. 294.

lat 60. Podobnie jak Mayo był on jednym z blisko związanych z L. Ronem członków Kościoła. W 1967 r., kiedy Hubbard powołał do istnienia nową elitarną jednostkę o nazwie Organizacja Morska (Sea Org, SO)³⁰, Bill Robertson został głównym inżynierem na statku „The Enchanter”, a od 1972 r. – kapitanem³¹ (stąd przydomek, często pojawiający się przy jego nazwisku) okrętu flagowego eskadry Organizacji Morskiej „Apollo”, pełniąc funkcje drugiego zastępcy Komodora, jak bywa określany L. Ron Hubbard³².

W lipcu 1981 r. został ujawniony plan, według którego kapitanowi Billowi rzekomo marzyło się opuszczenie szeregów KS i powołanie do życia własnego ruchu o nazwie Nowy Kościół scientologiczny; pieniądze na erygowanie nowej wspólnoty miały pochodzić z kasy KS, co, jak łatwo się domyślić, Robertson próbował ukryć. Od 1982 r. kpt. Bill rozpowszechniał swoje biuletyny informacyjne „Patrole Galaktyczne”, na których łamach obwieścił się telepatą mającym kontakt z L. Ronem³³. 30 kwietnia 1982 r. Robertson ujawnił instrukcję-zezwoleń, wydaną jakoby przez Hubbarda: „Mój delegat, kapitan Bill Robertson, jest koordynatorem wszystkich tych działań [mających umożliwić każdemu chętnemu wejść w kontakt telepatyczny z LRH – S.A.] całkowicie poza legalną strukturą Kościoła”³⁴.

Wprawdzie kapitan Bill nie głosił, że osobiście spotykał się z Szefem po 1981 r., pomimo to wspominał o posiadaniu aprobaty Hubbarda duchowej linii rozwoju wspólnoty, kontestatorskiej wobec KS. Poprzez kontakty telepatyczne Hubbard niejako żalił się Robertsonowi, że utracił wszelką kontrolę: rosnąca odległość pomiędzy ciałem kierowniczym a warstwą na dole w zbudowanej na zasadzie piramidy organizacji uniemożliwiała przepływ właściwej komunikacji między poszczególnymi wiernymi, co rozsadzało same fundamenty scientologii³⁵. Kapitan Bill głosił również, że w razie braku w ciągu następnych sześciu miesięcy osobistego kontaktu z Ronem, rozmowy

³⁰ Organizacja Morska – paramilitarna elitarna jednostka w składzie KS, której powołanie było m.in. spowodowane popadnięciem Hubbarda w konflikt z amerykańską Agencją ds. Żywności i Leków. Zob. J. Miscavige Hill, *Ofiarowana...*, cyt. wyd., ss. 16-17. Owa komórka eklezjalna bywa też nazywana zakonem religii scientologicznej, gdyż właściwie wszyscy wysocy urzędnicy pełniące przeróżne funkcje na szczeblach hierarchii scientologicznej wywodzą się z jej szeregów. Zob. M. Halupka, *The Church of Scientology: Legitimacy through Perception Management*, „Politics and Religion” 7/2014, ss. 617-618; R.T. Schaefer, W. W. Zellner, *Extraordinary Groups: An Examination of Unconventional Lifestyles*, Long Grove 2015, s. 328.

³¹ Już sam fakt mianowania B. Robertsona na stanowisko kapitana świadczy o wyraźnej bliskości z osobą założyciela: wówczas jedynie żona L. Rona Mary Sue Hubbard mogła się poszczycić podobną posadą. A. Paramejgian, *Book 2: Teegeeack*, Raleigh 2017, s. 8; J.J.M. Petsche, *Scientology in Paul Thomas Anderson's The Master* (2012), w: J.R. Lewis (red.), *Handbook of Scientology*, Leiden 2017, s. 375.

³² L. Wright, *Droga do wyzwolenia...*, cyt. wyd., s. 133.

³³ Nie wiadomo, na jakiej podstawie Robertson był przekonany, że Hubbard w 1982 r. opuścił swoje ciało, mimo iż Komodor jeszcze wtedy żył, chociaż był bardzo schorowanym człowiekiem.

³⁴ J.-F. Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne 1993, s. 269.

³⁵ J. Atack, *A Piece of Blue Sky*, cyt. wyd., s. 314.

telefonicznej lub własnoręcznie podpisanego przezeń listu, Komodor zalecił mu opuszczenie organizacji³⁶. W tymże 1982 r., jak podaje John Atack w swojej nowszej publikacji, B. Robertson został ogłoszony osobą tłumiącą i faktycznie był wykluczony z szeregów KS³⁷.

Robertson przeniósł się do Europy, gdzie w październiku 1984 r. we Frankfurcie nad Menem założył organizację Patrol Galaktyczny (Galactic Patrol), będącą zwiastunem pojawienia się sieci klubów, stronnictw oraz ugrupowań, umożliwiających ludziom audyting wedle zasad Technologii i zbiorowo nazywanych Organizacjami Rona³⁸. Dzieła zaś samego kapitana Billa poza literaturą Hubbarda sukcesywnie zaczęły być uznawane za niezbędne teksty konstytutywne dla tych nowo rodzących się gremiów „wolnościowców”. Formująca się pajęczyna ośrodków wyraźnie się odcięła od Kościoła, głosząc cele pomocy jednostce w poprawianiu warunków życia wraz z ofertą większego doświadczenia prawdziwej wolności poprzez stosowanie filozofii i Technologii L. Rona Hubbarda³⁹.

Robertson zmarł na raka w 1991 r., zostawiając po sobie pustkę, która mimo stałego nękania ze strony KS wywołała wzrost regionalnych centrów struktury nie tylko w Europie, ale również poza starym kontynentem: grupy pojawiły się nawet na Alasce i w oddalonej Argentynie. Obecnie największe europejskie skupiska Organizacji Rona są w Danii, Francji, Holandii, Niemczech, Rosji, Szwajcarii i Portugalii; swoistym miejscem pielgrzymowania zwolenników ruchu stało się miasteczko Grenchen w kantonie Solura w północno-zachodniej Szwajcarii⁴⁰.

Ewolucja i przemiany w obrębie ruchów niezależnych scientologów

Istnieje wiele przeróżnych grup zrzeszonych w Wolnej Strefie, aczkolwiek z niewielką liczbą osób stowarzyszonych w każdej z poszczególnych wspólnot. Trudna jest do określenia liczba zwolenników wspomnianego ruchu reformacyjnego, albowiem wiele środowisk działa w przestrzeni online, wymieniając się informacją i doświadczeniem na różnego rodzaju zaprzyjaźnionych forach. Centra są zróżnicowane również pod względem

³⁶ K. Hellestøy, *Independent Scientology: How Ron's Org and Dror Center schismed out of the Church of Scientology* (MA thesis in Religious Studies REL-3900 The Arctic University of Norway), Tromsø 2015, s. 49.

³⁷ J. Atack, *Let's Sell These People a Piece of Blue Sky: Hubbard, Dianetics and Scientology*, Charleston 2013, s. 349; cyt. za: K. Hellestøy, *Scientology Schismatics*, w: J.R. Lewis (red.), *Handbook of Scientology*, cyt. wyd., s. 450.

³⁸ Aktualna federacja Organizacji Rona w Europie obejmuje od 15 do 20 niezależnych segmentów.

³⁹ Ron's Org Bern, *The Movement of Alternative Scientology*, Bern b.r.w., s. 3.

⁴⁰ K. Hellestøy, *Scientology Schismatics*, cyt. wyd., s. 450.

podejścia do źródeł wiary: najbardziej zachowawczo nastawieni scjentolodzy „zamknęli” kanon i próbują jedynie egzegetycznie docierać do sedna treści dzieł Hubbarda, inni zaś popadli w synkretyzm, często łącząc pryncypia scjentologii z innymi praktykami i wierzeniami.

W momencie swojego zaistnienia ruch Wolnej Strefy wyglądał bardzo atrakcyjnie względem sztywnie ukształtowanego Kościoła: wolno zrzeszeni scjentolodzy przeważnie porozumiewali się ze sobą za pośrednictwem drukowanych materiałów oraz komunikacji w sieci, będącej wtedy jeszcze *in statu nascendi*. Tego typu zjawisko w socjologii religii doczekało się własnego zdefiniowania: religia online, religia internetowa, religia w cyberprzestrzeni lub w Internecie, cyberreligia, religia digitalna lub cyfrowa, e-religia, religia 2.0, religia zapośredniczona za pomocą komputera⁴¹. Oddzielną gałęzią stało, rozpatrywanie działalności nowych ruchów religijnych w sieci, będącej miejscem ostrej konkurencji na rynku rozmaitych ofert duchowych⁴², cyberprzestrzeń zaczęto postrzegać jako narzędzie werbunku tychże wspólnot⁴³. Wolna Strefa nie była tu wyjątkiem: w pewnym momencie pojawiła się nawet strona ruchu WS w Polsce⁴⁴, będąca witryną osób skupionych wokół środowiska Organizacji Rona i znajdująca się obecnie pod innym aniżeli pierwotnie adresem⁴⁵; polscy „wolnościowcy” posiadają także profil na portalu społecznościowym Facebook.

Internet stał się głównym narzędziem propagowania poglądów WS, wygłaszanych także na łamach czasopisma „International Viewpoints (IVy)” z siedzibą w duńskim Lyngby⁴⁶. Treść numerów wspomnianej gazetki należy uznać za próbę kontynuacji dzieła rozpoczętego przez L. Rona. Dla przestrzegania proklamowanych zasad grono autorskie IVy stanowiła nie wyspecjalizowana kadra dziennikarska, lecz byli nią wszyscy chętni czytelnicy periodyku praktykujący scjentologię poza Kościołem⁴⁷, czyli w języku oficjalnego KS – uprawiające *squirrelling*⁴⁸. Fenomen IVy jest nad wyraz cie-

⁴¹ Z. Hanas, *Internet religijny a religijność internetowa: eksploracja pola badawczego*, w: A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz (red.), *Media w transformacji*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 27.

⁴² Zob. P. Siuda, *Religia a internet: O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 44.

⁴³ Tamże, s. 142.

⁴⁴ M. Sokołowski, *Sztuczne raje, sztuczne piekła. Internet a nowe ruchy religijne*, „Kultura i Edukacja” 2/2005, s. 64.

⁴⁵ *Droga do Wolności*, <http://drogadowolnosci.org/> [14.12.2017].

⁴⁶ *Freie Zone (Reformbewegung freier Scientologen)*, w: G. Schmid, G. O. Schmid (red.), *Kirchen, Sekten, Religionen: religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum: ein Handbuch*, Zürich 2003, s. 478.

⁴⁷ Takie zachowanie łącznie z krytycznymi komentarzami na temat scjentologii, podejmowaniem kroków prawnych wymierzonych w Kościół oraz rozpowszechnieniem w mediach negatywnych informacji dotyczących KS jest uznawane za akty wywrotowe. J. Miscavige Hill, *Ofiarowana...*, cyt. wyd., ss. 168-169.

⁴⁸ L. Ron Hubbard, *Keeping Scientology Working*, Hubbard Communications Office Policy Letter of 7 February 1965, Reissued 15 June 1970, w: *Keeping Scientology Working*, True Source

kawy, gdyż pokazuje utrzymywanie ze sobą kontaktu, jednolitego rozumienia praktykowania wiary rozproszonych członków scientologicznego ruchu reformacyjnego, pozostających poza liturgicznymi i rytualnymi normami KS⁴⁹. Ostatni, 89 numer biuletynu ukazał się drukiem w roku 2009⁵⁰.

Egzemplarz sygnałny, zredagowany przez Anthony'ego A. Phillipsa (ur. 1929 r.), jednego z pierwszych wolnych scientologów Danii, ukazał się w maju 1991 r.⁵¹ W edytoriale były zawarte słowa krytyki skierowane pod adresem Kościoła oraz promesa reformy; krąg odbiorców był zdefiniowany jako ci wszyscy, którzy byli zainteresowani pracami Hubbarda, porzucili Kościół, lecz nie zaniechali praktyk religijnych. Pojawiła się także wzmianka o pewnej swobodzie redaktorskiej, gdyż agenda wydawnicza miała być uzależniona wprost od tego, co będą nadsyłać czytelnicy⁵². A. Phillips wyraźnie zakomunikował, iż IVy to już nie Kościół scientologiczny.

W kolejnych numerach pojawia się wyraźna sugestia istotnego zróżnicowania pomiędzy zinstytucjonalizowaną religią a prawdziwą duchowością: w magazynie zaczęły panować tendencje pożyczania cech właściwych ezoteryzmowi, taoizmowi, buddyzmowi. Było to ewidentne rozmycie ortodoksji ruchu, czego potwierdzeniem stała się notatka z 1995 r. autorstwa współpracownika magazynu Marka Jonesa. Jones postulował, że skoro scientologiczny audyting ma na celu uzdrowienie psychiki, nie powinno się zaprzeczać możliwości skutecznego uzdrawiania za pomocą innych metodyk⁵³. Autor podzielił się własnym doświadczeniem terapii – czytelnicy dowiedzieli się o energii wszechświata i manipulowaniu aurą.

Na łamach pisma toczyła się prawdziwa dyskusja wokół nowych osiągnięć: powierzchowne zaznajomienie się z mechaniką kwantową zrodziło zjawisko mistycyzmu kwantowego, szerzącego się pośród sympatyków WS. Prawidła mechaniki kwantowej hipotetycznie miały pomóc scientologom w osiągnięciu wyższych stopni OT na skali postępu duchowego⁵⁴. Dla badacza zjawisk duchowości alternatywnej posunięcia doktrynalne wewnątrz WS są czytelnym dowodem braku autorytetu, decydującego o normach praktyk religijnych mieszczących się lub już nie w granicach ortodoksji.

Scientology Foundation (red.), Grenchen 2010, s. 6/14; M. Wakefield, *The Road to Xenu: Life Inside Scientology*, Raleigh 2009, s. 138.

⁴⁹ K.D. Byron, *Free Zone Scientology...*, cyt. wyd., s. 123.

⁵⁰ Od lutego 2009 r. magazyn zmienił format, ukazując się odtąd wyłącznie w formie elektronicznej pod nazwą „Cyber-IVy”, od 2011 r. – jako „Web IVy”.

⁵¹ A. A. Phillips, *Welcome*, „International Viewpoints” 1/1991, s. 3. Na oficjalnej stronie A. Phillipsa w Internecie jest podana informacja o opuszczeniu przez niego KS w 1983 r. Zob. A. Phillips, *Welcome to Antology!*, <http://www.antology.info/> [15.12.2017].

⁵² Obecnie całe archiwum drukowanych numerów „International Viewpoints” jest zdigitalizowane i umieszczone w sieci. Zob. *IVy Articles*, <http://articles.ivymag.org/> [15.12.2017].

⁵³ M. Jones, *Psychic healing; a means of personal expansion*, „International Viewpoints” 20/1995, ss. 22-24.

⁵⁴ Zob. R. Kemp, *Quantum Philosophy and Theta*, „International Viewpoints” 33/1997, ss. 24-26.

W przeciwieństwie do gruntownej kontroli Technologii obowiązującej w KS względnie niewielka społeczność adherentów Wolnej Strefy w tym samym czasie mogła pozwolić sobie na takiego typu eksperymenty. Tak, na przykład, w październiku 2013 r. osiemnastu ważnych scjentologów z misji w RPA KS uznał za osoby tłumiące, czego powodem miał być brak zachowania przez nich czystości doktrynalnej i kultowej⁵⁵.

Przytoczona wyżej eksplikacja śmiałości i otwartości członków WS na pewne *novum*, wedle myśli socjologów religii, może być świadectwem poszukiwania przez nich satysfakcjonującego zreformowanego ruchu religijnego w celu zaspokojenia potrzeb duchowych, gdyż nie zostały one ukontentowane w łonie konwencjonalnych – w naszym przykładzie będzie to KS – systemów oraz instytucji⁵⁶. Jest to niezmiernie ciekawie pod kątem badawczym, ponieważ zdecydowana większość osób tworzących Wolną Strefę wcześniej należała do Kościoła scjentologicznego, będąc jego świadomymi członkami. Kontestacja oraz ich odejście nie mogą być wytłumaczone teorią przejścia od religii losu do religii wyboru, gdyż tak KS, jak również WS były związkami wyznaniowymi z wyboru⁵⁷. Dla „wolnościowców” KS stał przykładem skostniałej zinstytucjonalizowanej struktury religijnej, stąd zrodziła się potrzeba zwrotu ku innym systemom duchowym z porzuceniem życiowej drogi „przodków”⁵⁸.

Nie mniej zajmujący może być fakt próby „kontrreformacji” WS: erozja i rozluźnienie nauk scjentologicznych w środowisku IVy zrodziły głosy sprzeciwu wobec frywolnego potraktowania spuścizny Mistrza. Kształtowało się uświadomienie tego, że różnorodność w poglądach bez dyscypliny może zaraz zaprowadzić Technologię na pozycje drugoplanowe, zupełnie marginalizując ważne kwestie. Numer majowy IVy z 1992 r. przestrzegał przed rozmyciem Technologii, mieszaną wówczas z astrologią, eksterioryzacją, jasnowidzeniem, UFO, chiromancją i spirytualizmem, samo wydanie zaś zaczęło przypominać periodyk *newage’owy*⁵⁹. Inicjatorem czystości był przedstawiciel angielskiego środowiska WS, natomiast z Niemiec dochodziły propozycje ujednolicenia standardu⁶⁰. Osoby przynależące do Organizacji Rona ściśle trzymały się Technologii⁶¹.

⁵⁵ T. Park, *From the Church of Scientology*, cyt. wyd., s. 156.

⁵⁶ J. Lofland, *Protest: Studies of Collective Behaviour and Social Movements*, Abingdon, New York 2017, s. 135-138; M.G. Pratt, *To Be or Not to Be: Central Questions in Organizational Identification*, w: D.A. Whetten, P.C. Godfrey (red.), *Identity in Organizations: Building Theory Through Conversations*, Thousand Oaks, London, New Delhi 1998, ss. 183-184.

⁵⁷ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Dlaczego odchodzą? Religia w dobie ponowoczesnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” vol. XXIV, 5/1999, s. 79.

⁵⁸ Por. Z. Drozdowicz, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000, s. 66.

⁵⁹ T.E. Scott, *Classic Comment*, „International Viewpoints” 6/1992, s. 11.

⁶⁰ Ulrich, *Toward a Bright Future*, „International Viewpoints” 16/1994, ss. 3-4.

⁶¹ J.R. Lewis, *Free Zone Scientology and Other Movement Milieus: A Preliminary Characterization*, „Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion” vol. 49, 2/2013, s. 265.

I chociaż propozycja powrotu do wybranych standardów scjentologii napotkała sprzeciw, zaczęła kiełkować idea po sformułowaniu celów ruchu⁶²; stale powracał temat braku autorytetu⁶³. Walka spowodowana sprzecznymi wizjami co do przyszłości WS definitywnie została utemperowana dopiero w roku 2006, kiedy za swój główny cel redaktorzy postanowili ogłosić promowanie komunikacji według zasad wyjaśnionych w książce Anastasiusa Nordenholza z 1934 r. pt. *Scjentologie*⁶⁴, znacznie rozszerzonych w poglądach L. Rona Hubbarda i promowanych przez wiele gałęzi, grup i osoby prywatne; pojawiło się określenie „MetaScjentologia” oraz stwierdzenie, że „przekazujemy wiele punktów widzenia, czasami przeciwnych”⁶⁵.

Podsumowanie: alternatywna scjentologia u progu XXI wieku

W 1992 r. Kościół scjentologiczny oficjalnie upublicznił listę osób i organizacji niebędących formalnie członkami tejże struktury, pomimo to nadal praktykujących religijną metodę Hubbarda. Ewidencja wrogów liczyła wówczas około 2500 imion i grup; w grudniu 2013 r. KS powtórnie przeprowadził takie podsumowanie, wyszczególniając w pierwszej części rejestru 280 grup z Wolnej Strefy (wiele z nich dzisiaj już nie istnieje)⁶⁶.

Spojrzenia na siebie dysydentów różnych fal schizmy nieco się różnią: renegaci z lat 80. dążyli do określenia się jako „Wolna Strefa” lub pragnęli zapisać się do Organizacji Rona, aktualni odstępcy wolą nazywać siebie niezależnymi scjentologami, podkreślając wierność tożsamościową i wyznaniową⁶⁷. Aczkolwiek niezależni scjentolodzy mimo odrzucenia niektórych komponentów doktryny Hubbarda nadal są przekonani co do pokrewieństwa z grupami Wolnej Strefy, jak twierdzi były inspektor generalny RTC Mark „Marthy” Rathbun po opuszczeniu w 2004 r. szeregów KS⁶⁸.

W 2012 r. w izraelskiej Hajfie małżeństwo Lembergerów erygowało misję Dror Center, którą poniekąd także można uważać za część Wolnej Strefy. Właściwie jak dotąd poza rewoltą grupy Tajwańczyków, mającą miejsce w 2010 r.

⁶² A.A. Phillips, *Goals and IVy*, „International Viewpoints” 14/1994, s. 7.

⁶³ Ulrich, *A Puzzled Reader*, „International Viewpoints” 20/1995, s. 18.

⁶⁴ Pełny tytuł brzmiał: *Scjentologie: Wissenschaft von der Beschaffenheit und der Tauglichkeit des Wissens*; niektórzy autorzy sugerują ewentualny wpływ tej pozycji na nazwę ruchu utworzonego później przez Hubbarda. Zob. L. Hauser, *Scjentology: Geburt eines Imperiums*, Paderborn 2010, ss. 54-56.

⁶⁵ A.A. Phillips, J. Anderson, *Editorial board*, „International Viewpoints” 77/2006, s. 2.

⁶⁶ T. Park, *From the Church of Scientology*, cyt. wyd., s. 156.

⁶⁷ J.R. Lewis, *Scjentology: Sect, Science...*, dz. cyt., s. 228.

⁶⁸ Por. M. Rathbun, *The Scientology Reformation: What Every Scientologist Should Know*, Scotts Valley 2012, ss. 57-58, 70; tenże, *What is Wrong with Scientology? Healing through Understanding*, Scotts Valley 2012, ss. 163-164.

w siedzibie KS w Los Angeles, jest to jedyny przypadek powstania grupy niezależnych scientologów w tak dużym odstępie czasowym od konferencji misyjnej w San Francisco⁶⁹. Jillian Schlesinger, była członkini Organizacji Morskiej, opuściła szeregi wyznawców doktryny L. Rona w lutym 2014 r., opisując w wywiadzie obecną sytuację Kościoła: „Byłam we wszystkich Orgs⁷⁰ w całej Kalifornii, one są puste. Tam jest może z pięć osób. [...] Pokoje są używane jako schowki”⁷¹.

Ruch Wolnej Strefy stał się zbiorem pomysłów nie do przyjęcia przez mainstream KS, co wcale nie oznacza, że *a priori* znalazły one akceptację większości zwolenników alternatywnej scientologii. Duży odsetek z nich był wysłuchiwany i potem odrzucany, wiele idei było krytykowanych, większość była prosto ignorowana, ale te wszystkie głosy są słyszane, wymieniane i przekazywane z jednego systemu wierzeń określonej grupy WS do systemu wierzeń jednostki zaprzyjaźnionej, od przywódcy do przywódcy i od poszukiwacza do poszukiwacza⁷².

Najbardziej zorganizowanymi strukturami są dzisiaj Stowarzyszenie Wolnej Strefy (Free Zone Association, FZA) oraz Organizacja Rona (Ron's Org, RO), stanowiące przykład niezależnej scientologii. Paradoksalnie, w Organizacjach Rona obecnie jest więcej ordynowanych audytorów, aniżeli w macierzystym Kościele⁷³. Nadal istnieje najstarsze ze wszystkich odłamów Kalifornijskie Towarzystwo Dianetycznych Audytorów (ang. California Association of Dianetic Auditors, C.A.D.A.). Erygowane w grudniu 1950 r. przez m.in. Jacka Hornera, który po uznaniu go za osobę tłumiącą założył w 1969 r. sponsorowane przez Zreformowany Kościół scientologiczny Towarzystwo Międzynarodowych Dianologów⁷⁴. Nazwa „dianologia” później będzie zmieniona na „eduktywizm”, będący ideową bazą nowo powstałego Kościoła duchowych wolności czy też Kościoła eduktywizmu⁷⁵.

⁶⁹ J.R. Lewis, *Free Zone Scientology...*, cyt. wyd., s. 266.

⁷⁰ Wszystkie centra, misje i kościoły były nazywane przez L. Rona słowem „Org”; natomiast Ideal Org – nazwa zarezerwowana dla scientologicznej placówki kościelnej wysokiego szczebla, za analog czego mogą być uznane katedry w chrześcijaństwie. Zob. D.E. Cowan, D.G. Bromley, *Cults and New Religions: A Brief History*, Chichester 2015, s. 22.

⁷¹ T. Ortega, *Jillian Schlesinger: How I got into Scientology, and how I got out*, w: *The Underground Bunker*, <https://tonyortega.org/2014/03/26/jillian-schlesinger-how-i-got-into-scientology-and-how-i-got-out/> [16.12.2017].

⁷² Por. J. Kaplan, H. Löf, *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*: introduction, w: J. Kaplan (red.), *Radical Religion and Violence: Theory and Case Studies*, London – New York 2016, s. 106.

⁷³ J.R. Lewis, *The Dror Center Schism, The Cook Letter and Scientology's Legitimation Crisis*, w: J.R. Lewis (red.), *Handbook of Scientology...*, cyt. wyd., s. 468.

⁷⁴ R. Stark, W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Los Angeles 1985, s. 542.

⁷⁵ C.M. Cusack, „Squirells” and Unauthorized Uses of Scientology: Werner Erhard and EST, Ken Dyers and Kenja, and Harvey Jackins and Re-Evaluation Counselling, w: J.R. Lewis (red.), *Handbook of Scientology*, cyt. wyd., s. 489.

Impulsem do rozpowszechniania swoich idei, jak również angażowanie się w przeróżne eksperymenty i poszukiwania zasadniczo stanowi swobodny świat Internetu⁷⁶, gdzie porusza się wiele grup WS, jak też brakiem sztywnego regulowania wyznawanych poglądów⁷⁷. Raz do roku w wybranym kraju ma miejsce wielki zjazd „wolnościowców”⁷⁸.

Aprobowanie przeciwnych punktów widzenia znormalizowało nieporozumienia, które pierwotnie powodowały duże tarcia w gronie WS⁷⁹. Zarazem skazało to Wolną Strefę na bycie religijnym podmiotem, wedle definicji Colina Campbella, wiecznie poszukującym. Takie grupy odchodząc od celów pierwotnie przez nie głoszonych, za swoje główne zadanie zaczęły przyjmować samo dążenie do szukania siebie⁸⁰. Zamiłowanie „wolnościowców” do odkrycia coraz bardziej skutecznych narzędzi i praktyk wraz z gotowością do eksperymentowania przebija wszelkie ich przywiązania do konkretnego modelu bądź jakiegokolwiek uformowanej struktury.

Analiza struktury Wolnej Strefy przekonująco wskazuje, że tego typu organizacje nie mogą stanowić poważnej konkurencji w strukturze macierzystej. Luźny układ grup WS i brak w pewnym sensie dyscypliny ideologicznej nie zapewniają adeptom jednorodnego środowiska Kościoła, gdzie tworzy się własna niekwestionowana doktryna i tradycja.

Siarhei Anoshka – FREE ZONE REFORM MOVEMENT AS A REACTION TO CHANGES WITHIN THE CHURCH OF SCIENTOLOGY

ENG: The main theme of the article is the genesis and evolution of the Free Zone (FZ) – a reformed movement that emerged from the mainstream of the Church of Scientology (CoS) and actually consisting of various, sometimes very loose groups and separate people practicing the original version of Scientology (how it was supposed to be according to L. Ron Hubbard, founder of this new religious movement) or with modifications proposed by the leaders of the separated communities.

The Free Zone was formed in 1982-1983, when old Hubbard (who died in January 1986) was almost completely ousted by his young successor David Miscavige (born 1960). A significant number of people (including high-ranking CoS officials) received from the new authorities a patch of Suppressive Person – an analogue of heretics in

⁷⁶ Ostatnimi czasy Kościół scjentologiczny docenił strefę online, aktywnie wchodząc w cyberprzestrzeń. Zob. S. Anoszko, *Nowe ruchy religijne w przestrzeni on-line: Kościół Scjentologiczny a Internet*, w: M. Butkiewicz, P.P. Płatek (red.), *Obywatel w Internecie*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2017, ss. 45-62.

⁷⁷ J.R. Lewis, *Free Zone Scientology...*, cyt. wyd., s. 263.

⁷⁸ J. Krátký, V. Lochman, G. Oláh, *Fenoméni...*, cyt. wyd., s. 32.

⁷⁹ K.D. Byron, *Free Zone Scientology...*, cyt. wyd., s. 128.

⁸⁰ Por. C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, w: J. Kaplan, H. Lööw (red.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek, Lanham, Altamira Press, Oxford 2002, s. 18.

Christianity. The result of the division there were almost half of the former members of the community leaving the CoS ranks.

The text focuses on the causes of schism and the specifics of the newly emerged reform groups. The split caused further schisms and divisions, which can be broadly divided into two major big groups: advocates of LRH Technology and supporters of modified religious technology.

Keywords: scientology, reform groups, Free Zone

SYLWESTER BĘBAS

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Wydział Pedagogiczny

e-mail: silvio24@vp.pl

Rola duchowości w terapii osób uzależnionych od alkoholu

W ostatnich latach wzrasta w literaturze zainteresowanie problematyką duchowości i jej znaczenia dla funkcjonowania i zdrowia człowieka¹. Sfera duchowa odgrywa istotną rolę w osiąganiu dobrostanu i satysfakcji z życia. Przeprowadzone dotychczas badania dowodzą, iż jest ona jednym z najważniejszych predyktorów jakości życia². Duchowe aspekty funkcjonowania jednostek nabierają szczególnego znaczenia w zmaganiach z przewlekłą chorobą, zagrażającą życiu oraz osobistym wartościom, tak jak dzieje się to w przypadku chorób onkologicznych, HIV, uzależnień³.

¹ Por. K. Popielski, *Noopsycho-somatyka, propozycja nowego podejścia diagnostyczno-terapeutycznego*, „Przegląd Psychologiczny” 42/1999, ss. 17-41.

² Por. A.N. Fabricote, L.M. Fenzel, *Personal Spirituality as a moderator of the relationship between stressors and subjective well-being*, „Journal of Psychology and Theology” 28(3)/2000, ss. 221-228; V. Genia, B.A. Cooke, *Women at midlife: spiritual maturity and life satisfaction*, „Journal of Religion and Health” 37(2)/1998, ss. 115-123; K.A. Connell, S.M. Skevington, *The relevance of spirituality, religion and personal beliefs to health-related quality of life: themes from focus groups in Britain*, „British Journal of Health Psychology” 10/2005, ss. 379-398; K.M. Perrone, L.K. Webb, S.L. Wright, Z.V. Jackson, T.M. Ksiazak, *Relationship of spirituality to work and family roles and life satisfaction among gifted adults*, „Journal of Mental Health Counseling” 28(3)/2006, ss. 253-268; R. Sawatzky, P.A. Ratner, L. Chiu, *A meta-analysis of the relationship between spirituality and quality of life*, „Social Indicators Research” 72/2005, ss. 153-188.

³ Por. P.S. Fry, *Religious involvement, spirituality and personal meaning for life: existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders*, „Aging and Mental Health” 4(4)/2000, ss. 375-387; S.A. Starks, A.W. Hughey, *African American women at midlife: the relationship between spirituality and life satisfaction*, „Affilia” 18(2)/2003, ss. 13-147; T.P. Daaleman, B.B. Frey, *The Spirituality Index of Well-Being: a new instrument for health related quality-of-life research*, „Annals of Family Medicine” 2(5)/2004, ss. 499-503; L.G. Underwood, I.A. Teresi, *The Daily Spiritual Experience Scale. Development, theoretical description, reliability, exploratory*

Artykuł analizuje bardzo istotną oraz aktualną problematykę roli duchowości w terapii osób uzależnionych od alkoholu. Problematyka ta jest ważna nie tylko ze względu na duże rozpowszechnienie problemów alkoholowych, ale przede wszystkim dlatego, że skuteczność terapii osób uzależnionych jest stosunkowo niska. Dlatego też poszukiwanie czynników, dzięki którym można ten stan poprawić, jest niezwykle potrzebne.

Istotnym elementem terapii alkoholowej jest duchowość pacjenta i przemiana jego filozofii życia, odkrycie przez pacjenta, że tylko w sferze duchowej jest możliwe nauczenie się dojrzałej postawy wobec życia, dojrzałej wrażliwości moralnej. Ważne jest uświadomienie osobie uzależnionej, że człowiek pozbawiony duchowości nie jest w stanie prawidłowo ocenić własnych zachowań. Bardzo istotnym zadaniem jest pomaganie uzależnionemu w dojrzałym rozliczeniu się z przeszłością. Duchowość umożliwia bowiem osiągnięcie mądrości życiowej i uczenie się dojrzałej sztuki życia.

Pojęcie duchowości

Według Karola Wojtyły duchowość w znaczeniu ogólnym to zdolność człowieka do autotranscendencji, czyli znamienne dla aktów ludzkiego poznania i działania przekraczanie podmiotu i wychodzenie w kierunku przedmiotu⁴. Duchowość obejmująca całego człowieka, a więc i jego cielesność, przejawia się we wszystkim, co człowiek czyni w sposób świadomy i wolny, a nade wszystko w poszukiwaniu prawdy, piękna i dobra. Jeśli to wychodzenie poza elementarne – biologiczne potrzeby podmiotu ma ukierunkowanie soteriyno-eschatyczne, a więc jest zwracaniem się ku komuś lub czemuś z nadzieją zagwarantowania sobie wieczności i zbawienia, jakkolwiek byłoby ono rozumiane, wówczas mówimy o duchowości religijnej jako przejawie duchowej natury człowieka⁵.

Marek Dziewiecki twierdzi, że „duchowość to niezwykła sfera – niedostępna dla świata zwierząt – która umożliwi człowiekowi zrozumienie samego siebie i odkrycie sensu własnego życia. Duchowość zaczyna się zatem dopiero wtedy, gdy człowiek zastanawia się nad swoją tajemnicą. Istotą duchowości jest pytanie o to, kim jest człowiek oraz w jaki sposób może on uszanować i zrealizować własną tajemnicę”⁶. Ewa Woydyłło uważa, że „duchowość wią-

factor analysis, and preliminary construct validity using health related data, „Annals of Behavioral Medicine” 24(1)/2002, ss. 22-33.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 218.

⁵ M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, KUL, Lublin 1999; tenże, *Zagadnienie języka i metody we współczesnej teologii duchowości*, „Ateneum Kapłańskie” 147 (2006), ss. 433-445.

⁶ M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Jedność, Kielce 2000, s. 100.

że się z jakością naszych relacji z rzeczami, sprawami i ludźmi zajmującymi najważniejsze miejsce w naszym życiu”⁷.

Rozwój duchowy zdaniem M. Dziewieckiego to szukanie coraz bardziej pogłębionych i prawdziwych odpowiedzi na to pytanie. Dojrzała duchowość staje się centralnym systemem kierowania życiem, który chroni człowieka przed dyktaturą jakiejś części ludzkiej rzeczywistości, np. przed dyktaturą ciała, emocji czy subiektywnych przekonań, a także przed dyktaturą presji zewnętrznych: grup nacisku, mody, obyczajowości, środków przekazu, reklam. Natomiast brak duchowości prowadzi do różnych form uzależnień i zniewoleń. Nie ma więc wolności bez duchowości, gdyż nie może w sposób wolny i świadomy kierować własnym życiem ktoś, kto nie wie, kim jest i po co żyje. Uzależnienie to zniekształcenie i zawężenie pragnień. Rozwój duchowy to przemienienie i odzyskanie pragnień. To nowy stan świadomości i istnienia. Człowiek staje się wtedy zdolny robić, odczuwać i wierzyć w to, czego poprzednio nie potrafił⁸.

Dotychczasowe rezultaty badań potwierdzają tezę, iż niektóre wymiary duchowości i religijności są ze sobą ściśle związane, podczas gdy inne jej przejawy są niezależne od zachowań i motywów religijnych. Oznacza to, że najważniejszym wydaje się potraktowanie obu terminów jako zachodzących na siebie, ale znaczeniowo odmiennych⁹.

Religia udziela odpowiedzi na podstawowe pytania o sens ludzkiego bytu, tłumaczy jego genezę i przeznaczenie. Głosi określoną hierarchię wartości gwarantowanych autorytetem bóstwa. Poprzez swoją moralistykę wpływa na postępowanie i przekonania ludzi. Religia jest nieodzownym źródłem danych w procesie formowania tożsamości. Możemy traktować ją jako pewną rzeczywistość, która otacza ludzką egzystencję, ukierunkowuje stosunek człowieka do świata i życia w ogóle. Ufność płynąca z tych doznań staje się podstawą rozwoju osobowościowego, stanowiąc jednocześnie ważne źródło nie tylko w wychowaniu i resocjalizacji, ale jest także pomocą osobie uzależnionej w odbudowaniu sensu życia i konstruktywnej ocenie własnego systemu wartości. Religia i duchowość wspólnie określają wolność wewnętrzną człowieka jako panowanie nad własnymi namiętnościami, zachciankami i kaprysami¹⁰.

Mimo tego, że termin duchowość był pierwotnie traktowany jako element religii, obecnie w literaturze przedmiotu można zaobserwować sukcesywną po-

⁷ E. Woydyło, *Początek drogi*, Instytut Psychiatrii i Neurologii, Warszawa 1994, s. 49.

⁸ M. Dziewiecki (red.), *Nowe przesłanie nadziei*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 2000, s. 99-108

⁹ L. Heintz, I. Baruss, *Spirituality in late adulthood*, „Psychological Report” t. 88, 2001, ss. 651-654.

¹⁰ Por. R. Kowal, A. Wójcik, *Rola wartości religijnych w terapii skazanych*, w: J. Świtka, M. Kuć (red.), *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*, KUL, Lublin 2007, s. 253.

laryzację między oboma pojęciami, ujawniającą się w traktowaniu duchowości jako pierwiastka pozytywnego, specyficznego, indywidualnego, autonomicznego, elastycznego i twórczego, natomiast religijności jako fenomenu mającego negatywny, zinstytucjonalizowany oraz skostniały i sztywny charakter¹¹.

Problem uzależnienia od alkoholu

Alkoholizm jest zjawiskiem ciągle zajmującym wysoką pozycję w rankingu najczęściej występujących przejawów patologii w Polsce. Problemy alkoholowe w dużej mierze są wynikiem bardzo łatwego dostępu do napojów wysokoprocentowych. Statystyki pokazują wzrost spożycia alkoholu przez osoby nieletnie oraz przerażające tempo zmniejszenia wieku inicjacji alkoholowej. Osoby młode są szczególnie narażone na uzależnienie. Problem alkoholowy dotyczy także osób w starszym wieku, zarówno z rodzin ubogich, jak i zamożnych. Często powodem sięgnięcia po kieliszek jest depresja, rozczarowanie życiem lub zbyt duża odpowiedzialność. Warto tu zwrócić uwagę na istotny fakt, iż dzieci uczą się poprzez naśladownictwo. W związku z tym, jeżeli w domu spożywa się napoje alkoholowe, to dzieci z tych rodzin są w większym stopniu narażone na problemy alkoholowe¹².

Uzależnienie od alkoholu jest problemem, którym zajmuje się medycyna, psychologia, socjologia i inne nauki pokrewne. Przyczyny choroby można podzielić na:

- medyczne – uzależnienie jest reakcją organizmu człowieka na wprowadzenie do niego alkoholu, który działa jako środek odurzający, zmieniający świadomość, powodujący uczucie odprężenia, zmniejszający lęk;
- psychologiczne – uzależnienie od alkoholu jest wynikiem zaburzeń jednostki – jej niedojrzałości emocjonalnej, alkohol może być środkiem do radzenia sobie z trudnymi sytuacjami;
- pedagogiczne – uzależnienie od alkoholu jest wynikiem niekorzystnych interakcji ze środowiskiem (rodzina, szkoła), które sprzyja rozpoczęciu i kontynuacji picia;
- socjologiczne – uzależnienie od alkoholu jest wynikiem przemian społecznych;
- pojawia się jako produkt naszej kultury¹³.

¹¹ D.M. Wulff, *Psychologia religii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999; K.I. Pargament, *The psychology of religion and spirituality? Yes and no*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 1/1999, ss. 3-16.

¹² Por. J. Chodkiewicz, *Terapia osób uzależnionych od alkoholu: lęk i depresja a zasoby osobiste*, „Alkoholizm i Narkomania” 3/2010, ss. 201-216; tenże, *Zapobieganie nawrotom w chorobie alkoholowej – przegląd piśmiennictwa*, „Psychiatria” 3/2006, ss. 105-112.

¹³ Por. B.T. Woronowicz, *Na zdrowie. Jak poradzić sobie z uzależnieniem od alkoholu*, Media Rodzina, Poznań 2008.

Uzależnienie od alkoholu jest chorobą przewlekłą, postępującą i śmiertelną, powodującą znaczące obniżenie jakości życia osób nią dotkniętych. Waga problemów wynikających z nadmiernego i nieprawidłowego spożywania alkoholu w Polsce jest znacząca, zarówno w kontekście skutków zdrowotnych, jak i społecznych¹⁴. Nadmierne spożywanie alkoholu, w tym przez dzieci i młodzież, stanowi jedno z negatywnych następstw obecnego rozwoju cywilizacyjnego¹⁵.

Produkty alkoholowe wpływają na organizm ludzki, zwiększając ryzyko marskości wątroby, niektórych nowotworów złośliwych, wzrostu ciśnienia tętniczego krwi, udaru mózgu i wad wrodzonych. Ponadto spożywanie alkoholu zwiększa ryzyko problemów w rodzinie, w pracy i w społeczeństwie, takich jak: wypadki (łącznie z pożarami), napady, zachowania przestępcze, niezamierzone urazy, przemoc, zabójstwa i samobójstwa, wypadki drogowe i wodne, niekiedy ze znacznymi stratami dla środowiska¹⁶.

Społeczne konsekwencje spożywania alkoholu mogą mieć charakter dozący lub długofalowy. Nie tylko dla pijącego i jego rodziny, ale dla całego systemu społecznego spożywanie alkoholu rodzi ogromne koszty. Szacuje się, że koszt wymierny nadużywania alkoholu, który poniosło społeczeństwo Unii Europejskiej w 2003 r., to około 125 mld euro, co odpowiada 1,3% produktu narodowego brutto. Na kwotę tę składają się m.in.: opieka zdrowotna, leczenie i prewencja, przestępczość, wypadki drogowe, nieobecność w pracy, obniżona wydajność, bezrobocie, przedwczesna umieralność¹⁷.

Duchowość w uzależnieniu od alkoholu

Podczas zmagania z chorobą i trudną sytuacją wiele osób, odwołując się do duchowej oraz religijnej sfery własnej egzystencji, korzysta z religijnych

¹⁴ Por. G.E. Vaillant, S. Hiller-Strurmhöfel, *Picie alkoholu w różnych okresach życia*, w: R. Durda (red.), *Alkohol a zdrowie*, Warszawa 2000, ss. 35-50; G.A. Miller, T.J. Russo, *Alcoholism, spiritual wellbeing and need to transcendence*, „Social Psychology” 140(5)/1997, ss. 565-579; H. Meyer, H.J. Rumpf, U. Hapke, U. John, *Impact of psychiatric disorder in the general population: satisfaction with life and the influence of comorbidity and disorder duration*, „Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology” 39/2004, ss. 435-441; J.H. Foster, J.E. Powell, E.J. Marshall, T.J. Peters, *Quality of life in alcohol-dependent subject review*, „Quality of Life Research” 8/1999, ss. 255-261.

¹⁵ Por. K.W. Smith, M.J. Larson, *Quality of life assessment by adult substance abusers receiving publicly funded treatment in Massachusetts*, „American Journal of Drug and Alcohol Abuse” 29(2)/2004, ss. 323-335.

¹⁶ Por. S. Milewski, *Pijaństwo w dawnej Polsce* (2), „Problemy Alkoholizmu” 3/1996, ss. 15-16; A. Grzybowski, *Fundusz alkoholowy – potencjalne źródło dodatkowych dochodów jednostek ochrony zdrowia*, „Służba Zdrowia” 53-56/2000, s. 23.

¹⁷ Por. P. Anderson, B. Baumberg, *Alkohol w Europie. Raport z perspektywy zdrowia publicznego*, Wyd. Edukacyjne Parpamedia, Warszawa 2007, s. 11.

sposobów radzenia sobie z zaistniałą sytuacją¹⁸. Są to specyficzne i uniwersalne formy zmagania się z trudnymi sytuacjami.

Termin duchowości w obszarze uzależnień jest obecnie bardzo słabo zdefiniowany i niedookreślony. Jednym z jego źródeł poza brakiem uzgodnienia jednej uniwersalnej i wspólnej definicji duchowości jest brak jednoznaczności w relacji pomiędzy religijnością i duchowością. Dla niektórych badaczy religijność jest pojęciem bardziej ogólnym od duchowości, podczas gdy zdecydowana większość z nich stoi na stanowisku, że jest odwrotnie, argumentując, iż w odróżnieniu od religijności duchowość zakłada również realizację celów pozasakralnych, takich jak tożsamość, przynależność, zdrowie czy dobrostan. Oba pojęcia mają wielowymiarowy charakter, odnosząc się do społecznej, fizycznej, psychologicznej i duchowej sfery życia oraz obejmując swym zasięgiem różnorodne zachowania, nawyki, motywy i stany emocjonalne¹⁹.

Duchowość to nie tylko odniesienie do Boga. To również wewnątrz człowieka, jego świat wartości, poczucie sensu istnienia. I nie chodzi o to, aby narzucać pacjentowi hierarchię wartości, tylko o to, żeby sam człowiek przyjrzał się swojemu życiu i dokonał świadomego wyboru. W terapii uzależnionych wielką rolę odegrało odniesienie się do własnej duchowości, do relacji z Siłą Wyższą, Bogiem. Wiara może odegrać ważną rolę w procesie wewnętrznej przemiany. Człowiek, aby właściwie przepracować terapię, aby utrzymać się w abstynencji i trzeźwości, potrzebuje duchowego życia, kręgosłupa, który go utrzyma w godności i szacunku. Dojrzałe ukształtowana sfera duchowa i zmiana etyczna może być szansą na zdrowe życie²⁰.

Oprócz somatycznego (fizycznego) i psychicznego wymiaru uzależnienia od alkoholu można mówić dodatkowo o jego aspekcie duchowym i społecznym. Udział w spotkaniach Anonimowych Alkoholików opiera się na realizacji Programu Dwunastu Kroków, odnoszącego się przede wszystkim

¹⁸ Por. K.I. Pargament, N. Tarakeshwar, *Religious coping in families of children with autism, „Focus on Autism and other Developmental Disabilities”* 16(4)/2001, ss. 247-260; K.I. Pargament, G.M. Magyar, E. Benore, A. Mahoney, *Sacrilege: a study of sacred loss and desecration and their implications for health and well-being in a community sample*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 44(1)/2005, ss. 59-78; K.I. Pargament, N. Tarakeshwar, C.G. Ellison, K.M. Wulff, *Religious coping among the religious: The relationship between religious coping and well-being in the national sample of presbyterian clergy, elders and members*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 40(3)/2001, ss. 497-513; K.I. Pargament, B.J. Zinnbauer, A.B. Scott, E.M. Butter, J. Zerwin, P. Stanik, *Red flags and religious coping: identifying some religious warning signs among people in crisis*, „Journal of Clinical Psychology” 54(1)/1998, ss. 77-89.

¹⁹ C. Cook, *Addiction and spirituality*, „Addiction” t. 99, 2004, ss. 539-551; P.C. Hill, P.I. Pargament, R.W. Hood, M.E. McCullough, J.P. Swyers, D.B. Larson, B.J. Zinnbauer, *Conceptualizing religion and spirituality: points of communality and points of departure*, „Journal of Theory of Social Behaviour” t. 30, 2000, ss. 51-57; G. Connors, S. Tonigan, W. Miller, *A measure of Religious Background and Behavior for use in behavior change research*, „Psychology of Addictive Behaviors” t. 10, 1996, ss. 90-96; M. Wnuk, *Rola religijności dla nadziei Anonimowych Alkoholików*, „Polskie Forum Psychologiczne” 1/2008, ss. 33-49.

²⁰ Tamże, ss. 277-278.

do rozwoju sfery duchowej. Zawarte w tym programie odniesienia do Siły Większej oraz do Boga, jakkolwiek jest on pojmowany, podobnie jak dążenie do spełniania jego woli poprzez modlitwę i medytację, mogą motywować członków grup samopomocy do korzystania z religijnych form radzenia sobie w różnych sytuacjach życiowych oraz do rozwoju własnej duchowości. A poprzez większe zaangażowanie w realizację Programu Dwunastu Kroków mogą doprowadzić do wzrostu jakości życia²¹.

Wyniki niektórych badań potwierdzają, iż udziałowi oraz zaangażowaniu we wspólnotę Anonimowych Alkoholików towarzyszy wzrost poczucia jakości życia, którego poziom nie różni się znacząco od poczucia jakości życia osób nieuzależnionych. Przyjęty w Polsce system leczenia alkoholizmu jest oparty na Modelu Minnesota. Pozwala on na połączenie wiedzy profesjonalistów psychologów, lekarzy i pracowników z doświadczeniami ruchu samopomocy. Poza tym osoby uzależnione od alkoholu, podejmujące terapie są obligowane do udziału w spotkaniach Anonimowych Alkoholików jako ogniwa komplementarnego wobec oddziaływań psychologów²².

W procesie zdrowienia z uzależnienia alkoholowego duchowość i rozwój duchowy są tak samo ważne jak pomoc medyczna i terapeutyczna. Duchowość odzwierciedla kierunek zaangażowania emocjonalnego i charakter związków z kimś lub czymś najwyższym, dotyczy systemu wartości, celu i sensu życia, decyduje o chęci życia²³.

Ważne jest, aby praca nad duchowością przebiegała od samego początku, równolegle do innych oddziaływań terapeutycznych. Oprócz zajęć dotyczących mechanizmów uzależnienia czy nawrotów warto wprowadzać elementy pracy duchowej. Wskazywać zasadnicze wartości i zaoferować pacjentowi jak najszerszą perspektywę dla jego nowego życia. Bez odrodzenia sumienia moralnego, bez określenia, wokół czego uzależniony chce na nowo budować siebie i swoją przyszłość, nie istnieje resocjalizacja i odnowa człowieka. Du-

²¹ Por. P. Jackson, C.H. Cook, *Introduction of a spirituality group in a community service for people with drinking problems*, „Journal of Substance Use” 10(6)/2005, ss. 375-383; E.M. McGee, *Alcoholics Anonymous and nursing. Lessons in holism and spiritual care*, „Journal of Holistic Nursing” 18(1)/2000, ss. 11-26; N. Ronel, *From self-help to professional care. An enhanced application of the 12-Step Program*, „Journal of Applied Behavioral Science” 36(1)/2000, ss. 108-122; M. Weegmann, *Alcoholics Anonymous: A group-analytic view of fellowship organizations*, „The Group-Analytic Society” 37(2)/2004, ss. 243-258; A.E. Brown, S.N. Whitney, M.A. Schneider, C.P. Vega, *Alcohol recovery and spirituality: strangers, friends, or partners?*, „Southern Medical Journal” 99(6)/2006, ss. 654-657; M.G. Swora, *The rhetoric of transformation in the healing of alcoholism: The twelve steps of Alcoholics Anonymous*, „Mental Health, Religion and Culture” 3/2004, ss. 187-209; R.E. Zylstra, *The use of spirituality in alcohol recovery*, „Southern Medical Journal” 99(6)/2006, s. 643.

²² Por. S. Kairouz, L. Dube, *Abstinence and well-being among members of alcoholics anonymous: personal experience and social perceptions*, „Journal of Social Psychology” 140/2000, ss. 565-579; S. Bukowski, B. Bukowska, S. Ilnicki, *Ocena efektywności ambulatoryjnej terapii alkoholików wzorowanej na Modelu Minnesota*, „Alkoholizm i Narkomania” 2/1999, ss. 237-245.

²³ B.T. Woronowicz, *Czynniki wpływające na formowanie się uzależnienia od alkoholu*, w: A. Dożduki, J. Karczewski, (red.), *Moralne aspekty choroby alkoholowej i profilaktyki*, Zakroczyn 2003, s. 41.

chowość może otworzyć człowieka na szerszą perspektywę: na świat wartości, zdolność przekraczania siebie, cel ostateczny²⁴.

Na aktywności sfery duchowej opierają się wytyczne Programu Dwunastu Kroków, stanowiących fundament funkcjonowania Programu Anonimowych Alkoholików, z którego korzystają osoby uzależnione od alkoholu będące członkami ruchu samopomocy²⁵. Rozwój sfery duchowej wydaje się być kluczowym elementem powrotu do zdrowia uzależnionych od alkoholu, korzystających z tej formy wsparcia²⁶.

W ostatnim czasie można zaobserwować wzrost badań naukowych skoncentrowanych na duchowej sferze funkcjonowania w kontekście zdolności adaptacyjnych jednostek oraz osiągania dobrostanu. Zainteresowania badaniem duchowych aspektów egzystencji mają swoje źródło w filozofii powrotu do zdrowia lansowanej przez Anonimowych Alkoholików. Dzięki nim doceniono rolę duchowości w funkcjonowaniu jednostek jako jednej z czterech – poza fizyczną, psychiczną, społeczną – sfer życia²⁷. Wspólnota Anonimowych Alkoholików odgrywa znaczącą rolę w wychodzeniu z nałogu alkoholowego, dzięki której w ostatnich kilkudziesięciu latach setki tysięcy alkoholików odzyskały trzeźwość²⁸.

Program Dwunastu Kroków odwołujący się do duchowości, Boga i religii przyjął następujące brzmienie:

1. „Przyznaliśmy, że jesteśmy bezsilni wobec alkoholu, że przestaliśmy kierować własnym życiem.

2. Uwierzyliśmy, że Siła Wyższa od nas samych może przywrócić nam zdrowie.

3. Postanowiliśmy powierzyć naszą wolę i nasze życie opiece Boga (jakkolwiek Go pojmujemy).

²⁴ Por. B. Zajac, *Rola duchowości w procesie resocjalizacji osób uzależnionych od substancji psychoaktywnych*, w: P. Gołdyn (red.), *Religia w procesie resocjalizacji*, ODN, Konin 2010, ss. 277-278.

²⁵ Dwanaście Kroków i Dwanaście Tradycji Warszawa: Fundacja Biura Służby Krajowej Anonimowych Alkoholików w Polsce, 1986. Por. J. Śledzianowski, *Zdrowienie rodzin alkoholików w grupach AA*, Rubikon, Kielce 1994.

²⁶ Por. M.A. Collins, *Religiousness and spirituality as possible recovery variables in treated and natural recoveries: A qualitative study*, „Alcoholism Treatment Quarterly” 4/2006, ss. 119-135; T.M. Carter, *The effect of spiritual practices on recovery from substance abuse*, „Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing” 5/1998, ss. 409-413; A. Morjaria, J. Orford, *The role of religion and spirituality in recovery of drink problems: A qualitative study of Alcoholics Anonymous members and South Asian men*, „Addiction Research and Theory” 3/2002, ss. 226-255.

²⁷ R. Sawatzky, P.A. Ratner, L. Chiu, *A meta-analysis of the relationships between spirituality and quality of life*, „Social Indicators Research” t. 72, 2005, ss. 153-188; A.J. Weaver, K.I. Pargament, K.J. Flannelly, J.E. Oppenheimer, *Trends in the scientific study of religion, spirituality, and health: 1965-2000*, „Journal of Religion and Health” 2/2006, ss. 208-214; V. Frankl, *Homo patiens*, Pax, Warszawa 1984.

²⁸ M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, cyt. wyd., s. 110, tenże, *W poszukiwaniu dojrzałej duchowości*, w: W. Przyczyna, (red.), *Trzymajcie się mocno słowa życia. Rekolekcje dla młodzieży*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1999.

4. Zrobiliśmy gruntowny i odważny obrachunek moralny.
5. Wyznaliśmy Bogu, sobie i drugiemu człowiekowi istotę naszych błędów.
6. Staliśmy się całkowicie gotowi, aby Bóg uwolnił nas od wszystkich wad charakteru.
7. Zwróciliśmy się do Niego w pokorze, aby usunął nasze braki.
8. Zrobiliśmy listę osób, które skrzywdziliśmy, i staliśmy się gotowi zadośćuczynić im wszystkim.
9. Zadośćuczyniliśmy osobiście wszystkim, wobec których było to możliwe, z wyjątkiem tych przypadków, gdy zraniłoby to ich lub innych.
10. Prowadziliśmy nadal obrachunek osobisty, z miejsca przyznając się do popełnionych błędów.
11. Dążyliśmy przez modlitwę i medytację do coraz doskonalszej więzi z Bogiem (jakkolwiek Go pojmujemy), prosząc jedynie o poznanie Jego woli wobec nas oraz siłę do jej spełnienia.
12. Przebudzeni duchowo w rezultacie tych kroków, staraliśmy się nieść posłanie innym alkoholikom i stosować te zasady we wszystkich naszych poczynaniach²⁹.

Rozwój duchowy osób uzależnionych wpisany jest niejako w programy leczenia, oferowane w wielu ośrodkach terapeutycznych legitymujących się wysokim wskaźnikiem skuteczności, w tym również grup AA³⁰. Zgodnie z rezultatami badań Marcina Wnuka Anonimowi Alkoholicy modlą się częściej od studentów, przejawiają większą siłę przekonań związanych z wiarą oraz częściej doświadczają przeżyć duchowych, które z kolei są źródłem ich zaangażowania w realizację Programu Dwunastu Kroków³¹. Przeżycia duchowe są pozytywnymi korelatami częstotliwości pobytu na mityngach Anonimowych Alkoholików, częstotliwości ich prowadzenia oraz identyfikowania się ze wspólnotą Anonimowych Alkoholików³².

Ważnym elementem w procesie rozwoju duchowego, jak zauważa Andrzej Gółębiowski jest odzyskiwanie właściwej struktury wartości, która w czasie uzależnienia była mocno zaburzona. Najważniejszymi składnikami w tym procesie są – zdaniem autora – miłość, prawda, wierność, wytrwałość

²⁹ S. Wegscheider-Cruse, *Nowa szansa. Nadzieja dla rodziny alkoholowej*, Warszawa 2000, s. 200.

³⁰ Por. A. Muszyńska-Kutner, *Jak zapobiegać nawrotom picia, przewodnik terapeutyczny*, Warszawa 1999, ss. 9-10; J.J. Alkoholik, *Jestem alkoholikiem, świadectwa AA*, W drodze, Poznań 1986, ss. 14-15.

³¹ Program Dwunastu Kroków szeroko został opisany przez świadectwa anonimowych alkoholików. Por. J. Śledzianowski, *Zdrowienie rodzin alkoholików...*, cyt. wyd., ss. 11-130.

³² Por. M. Wnuk, *Porównanie egzystencjalnych oraz religijno-duchowych aspektów funkcjonowania studentów oraz osób uzależnionych od alkoholu*, „Roczniki Psychologiczne” 2/2008, ss. 175-189; tenże, *Duchowy charakter Programu Dwunastu Kroków a jakość życia Anonimowych Alkoholików*, „Alkoholizm i Narkomania” 3/2007, ss. 289-302; tenże, *Porównanie poziomu nadziei oraz psychologicznego dobrostanu pomiędzy studentami a Anonimowymi Alkoholikami*, „Psychiatria” 4/2008, ss. 134-143.

i odpowiedzialność. Przewodnikiem duchowym najczęściej jest kapłan, niekiedy lider grupy AA, rzadziej ktoś z bliskiej rodziny czy przyjaciół. Rola kapłana w pracy grup samopomocowych jest nie do przecenienia i wydaje się, iż ma kapitalne znaczenie w całym rozwoju duchowym osoby uzależnionej, odzyskującej stabilną trzeźwość. Wiele wspólnot AA na terenie Polski korzysta z opieki duszpasterza i aktywnie włącza się w prace Diecezjalnego Duszpasterstwa Trzeźwości³³.

Podczas realizacji Programu Dwunastu Kroków AA następuje w życiu osoby uzależnionej moment pogodzenia się ze sobą, przeproszenia rodziny i pojednanie z Bogiem. Znamienny jest fakt, iż poprzez wiarę, modlitwę, życie sakramentalne uzależniony stopniowo doświadcza przemiany i ukierunkowuje się na życie prawdą. Rozwój duchowy w tym kontekście stopniowo przechodzi od wymiaru czysto religijnych praktyk do wytworzenia silnych więzi i przyjaźni z Bogiem³⁴.

Potwierdzają to badania amerykańskie, w których duchowość jest pozytywnie związana z zadowoleniem z życia, zaangażowaniem we wspólnotę Anonimowych Alkoholików oraz zachowaniami prozdrowotnymi, jak również długością abstynencji. W badaniach Alexandre B. Laudet i współpracowników duchowość pełniła rolę czynnika protekcyjnego wobec stresu w kształtowaniu satysfakcji z życia osób uzależnionych od substancji psychoaktywnych³⁵.

Duchowość szuka obiektywnego, czyli całościowego i realistycznego rozumienia człowieka oraz takiej filozofii życia, która respektuje ludzką naturę i prowadzi do optymalnego rozwoju ludzkiej osoby. Tymczasem człowiek uzależniony szuka zapomnienia, karmi się subiektywnymi iluzjami i zaprzeczeniami oraz kieruje najbardziej destrukcyjną filozofią życia, czyli dążeniem do poprawy nastroju drogą inną niż modyfikowanie własnego postępowania

³³ Por. A. Gołębiowski, *Rozwój duchowy jako integralny element procesu terapii choroby alkoholowej*, w: K. Gąsior, T. Sakowicz, A. Ślodicka (red.), *Męczyzna w rodzinie nadzieje i zagrożenia*, Oficyna Wydawnicza Ston 2, Kielce 2012, s. 439; J. Śledzianowski, *Uzależnienia wśród dzieci i młodzieży szkolnej*, Wyd. Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2004, ss. 312-320.

³⁴ Por. A. Gołębiowski, *Rozwój duchowy jako integralny element procesu terapii choroby alkoholowej*, w: K. Gąsior, T. Sakowicz, A. Ślodicka (red.), *Męczyzna w rodzinie – nadzieje i zagrożenia*, Oficyna Wydawnicza Ston 2, Kielce 2012, s. 440; J. Śledzianowski, *Zdrowienie rodzin alkoholików...*, cyt. wyd., Kielce 1994, ss. 71-76.

³⁵ Por. J.E. Corrington, *Spirituality and recovery: Relationships between levels of spirituality, contentment and stress during recovery from alcoholism in AA*, „Alcoholism Treatment Quarterly” 3-4/1989, ss. 151-165; S. Magura, E.L. Knight, H.S. Vogel, D. Mahmood, A.B. Laudet, A. Rosenblum, *Mediators of effectiveness in dual-focus self-help groups*, „The American Journal of Drug and Alcohol Abuse” 2/2003, ss. 301-322; D.E. Polcin, S.E. Zmore, *Psychiatric severity and spirituality, helping, and participation in alcoholics anonymous during recovery*, „The American Journal of Drug and Alcohol Abuse” 3/2004, ss. 577-592; A.B. Laudet, K. Morgen, W.L. White, *The Role of social supports, spirituality, religiousness, life meaning and affiliation with 12-Step Fellowships in quality of life satisfaction among individuals in recovery from alcohol and drug problems*, „Alcoholism Treatment Quarterly” 1-2/2006, ss. 33-73.

oraz własnej sytuacji życiowej. Duchowość opiera się na zdolności szukania obiektywnej prawdy, uzależniony nałogowo oszukuje samego siebie. Duchowość prowadzi do odkrycia i respektowania dojrzałej hierarchii wartości, uzależniony na czele wartości stawia zapewnienie sobie komfortu picia alkoholu. Duchowość prowadzi do więzi między ludźmi opartych na miłości i odpowiedzialności. Uzależniony szuka toksycznych więzi, opartych na chorobliwej „solidarności” z innymi uzależnionymi oraz na manipulowaniu wszystkimi innymi ludźmi. Duchowość prowadzi do odkrycia obecności i miłości Boga, tymczasem człowiek uzależniony chowa się przed Bogiem, boi się Go lub obarcza odpowiedzialnością za swoje trudności czy krzywdy doznane od innych ludzi. Duchowość umożliwia uczenie się sztuki dojrzałego życia, tymczasem uzależniony ma najpierw problem z życiem, a w konsekwencji problem z piciem, gdyż nie nauczył się lub nauczył się, a później zrezygnował z kierowania się dojrzałą filozofią życia³⁶.

W konsekwencji tylko ci uzależnieni, którzy podejmują wysiłek rozwoju duchowego, mają szansę na trwałą trzeźwość i na przezwyciężenie choroby alkoholowej. Człowiek nie może w pełni zrozumieć samego siebie z jakiegokolwiek innej perspektywy niż sfera duchowa.

Sylwester Bębas – THE ROLE OF SPIRITUALITY IN THE THERAPY OF PEOPLE ADDICTED TO ALCOHOL

Article on. The role of spirituality in the treatment of alcohol dependence consists of three parts in which the author examines: the concept of spirituality, the problem of alcohol addiction, spirituality in the area of alcohol dependence. The article raises a very important current issues and the role of spirituality in the treatment of people addicted to alcohol. This issue is important because of the high prevalence of alcohol problems, but also because the efficacy of addicts is relatively low.

Keywords: spirituality, alcohol addiction, therapy

³⁶ Por. M. Dziewiecki, *Doradcy duchowi w terapii alkoholików*, „Terapia Uzależnienia i Współuzależnienia” 3/1998, ss. 4-7; tenże, *Doradcy duchowi w terapii współuzależnienia*, „Terapia Uzależnienia i Współuzależnienia” 3/1999, ss. 14-18; tenże, *Rozwój duchowy jako warunek trwałej trzeźwości w sytuacji choroby alkoholowej*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 3/1992, ss. 177-190;

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Czym był i jest ateizm?	3
<i>Józef Baniak</i> – Miejsce i rola duchowości w modelu katolickiego kapłana diecezjalnego w wyobrażeniach i ocenach studentów, księży i internautów. Od założeń do realizacji	17
<i>Edward Jeliński</i> – Patriotyzm jako wartość chrześcijańska. Kilka refleksji teoretyczno-praktycznych	43
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Odgraniczanie. Cz. 2: Wybrane informacyjne mechanizmy izolacyjne islamu	51
<i>Sławomir Sztajer</i> – Techniki indukowania doświadczenia religijnego na przykładzie chrześcijaństwa ewangelikalnego	67
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Kulturowe hagiografie – przemiany wzorów świętości w chrześcijaństwie	75
<i>Artur Jocz</i> – Schulz i Gombrowicz – o religijnych poszukiwaniach w literaturze	87
<i>Jacek Zydorowicz</i> – Trzecia droga w dwubiegunowym konflikcie. Północnoirlandzkie <i>Troubles</i> z perspektywy świata sztuki	95
<i>Remigiusz Szauer</i> – Dogmaty i ortodoksja w społeczeństwie wyborów. Analiza socjologiczna postaw wobec dogmatów wśród młodzieży	127
<i>Elżbieta Rydz, Rafał P. Bartczuk, Anna Wieradzka-Pilarczyk</i> – Tożsamość religijna a gotowość do wejścia w dialog międzyreligijny	143
<i>Agnieszka Zduniak</i> – Religijność, duchowość, nowa duchowość. Próba teoretycznego rozgraniczenia kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii	159
<i>Sergiusz Anoszko</i> – Ruch reformacyjny Wolna Strefa reakcją na zmiany w łonie Kościoła scjentologicznego	171
<i>Sylwester Bębas</i> – Rola duchowości w terapii osób uzależnionych od alkoholu	187

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – What was atheism and still is?	3
<i>Józef Baniak</i> – The place and role of spirituality in the model of the Catholic parish priest according to ideas and appraisals made by students and priests: From assumptions to realization	17
<i>Edward Jeliński</i> – Patriotism as a Christian value	43
<i>Kamil M. Kaczmarek</i> – Making walls. Part II. On some ideological isolating mechanisms in Islam	51
<i>Sławomir Sztajer</i> – Techniques of inducing religious experience. The case of evangelical Christianity.	67
<i>Juliusz Iwanicki</i> – Cultural hagiographies – changes in the patterns of holiness in Christianity	75
<i>Artur Jocz</i> – Schulz and Gombrowicz, or on the religious search in literature . . .	87
<i>Jacek Zydorowicz</i> – The third way in the bipolar conflict. The Troubles in Northern Ireland from the perspective of the art world	95
<i>Remigiusz Szauer</i> – Dogmas and orthodoxy in the society of choices. Sociological analysis of attitudes towards dogma among youth	127
<i>Elżbieta Rydz, Rafał P. Bartczak, Anna Wieradzka-Pilarczyk</i> – Religious identity and readiness to enter into interreligious dialogue	143
<i>Agnieszka Zduniak</i> – Religiosity, spirituality, new spirituality. An attempt to theoretical delimitation of key concepts of modern sociology of religion	159
<i>Siarhei Anoshka</i> – Free Zone reform movement as a reaction to changes within the Church of Scientology	171
<i>Sylwester Bėbas</i> – The role of spirituality in the therapy of people addicted to alcohol	187

