

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**3/265
2017**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA**

ISSN 1230-4379

Redaktor naczelny

Zastępca redaktora naczelnego

Sekretarz redakcji

Członkowie

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska

Henryk Hoffmann

Maria Libiszowska-Żółtkowska

Zbigniew Stachowski

Sławomir Sztajer

Paweł Kusiak

Redakcja językowa i skład – *Agnieszka Jankowska*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Edycja graficzna okładki – *Leonard Rozenkranz*

ISSN 1230-4379

Adres redakcji

00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. 22 625 26 42

www.ptr.edu.pl

estachowska@ptr.edu.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW

ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia

wydawnictwo@amw.gdynia.pl

JERZY KOJKOŁ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: jkolkol@poczta.onet.pl

Pozytywistyczne inspiracje w myśleniu o religii. Filozoficzno-społeczne spory przełomu XIX i XX wieku – rozważania wstępne

Atmosfera intelektualna przełomu XIX i XX wieku kształtowała się głównie pod wpływem pozytywizmu oraz następującej po nim epoki neoromantyzmu. Pierwsze inspiracje, którymi zajmuję się w niniejszym artykule, prowadziły do zainteresowania się problematyką nauki, użyteczności filozofii, skuteczności edukacji i wychowania oraz historii religii, w tym jej genezy, ewolucji i przyszłości. Sądono, że nauka powinna być jedynym filarem każdej wiedzy i każdego działania. Odrzucano tym samym wszelkie rozstrzygnięcia metafizyczne. Odkrywaniu i opisywaniu faktów nadawano status jedynej prawomocności w tworzeniu systemu wiedzy. Domagano się wyeliminowania sądów wartościujących z dyskursu naukowego. Jak słusznie zauważył Mirosław Nowaczyk, „pozytywistyczny ideał nauki, modelowany według wzoru nauk przyrodniczych, cechowała niechęć do systemów spekulatywnych i apriorystycznych, którym przeciwstawiano eksperyment i doświadczenie jako wzór nowoczesnej postawy badawczej (...). Ideałem pracy badawczej było gromadzenie nowych faktów, klasyfikacja i opis prowadzący do twierdzeń uogólniających”¹. W takim duchu tłumaczono dzieła Johna Lubbocka, Lewisa Morgana, Friedricha Maxa Müllera czy Edwarda Tyłora.

¹ M. Nowaczyk, *Jan Aleksander Karłowicz (1836-1903), inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer” 1963, nr 4, s. 23.

W niniejszym tekście nie prezentuję wyczerpujących interpretacji ani myśli doby pozytywistycznej (szeroko rozumianej), ani myśli doby modernistycznej. Podstawą analiz są tylko inspiracje pozytywistyczne odnoszące się do religii, które odnajduję u myślicieli różnej proveniencji tworzących to, co możemy określić mianem filozofii społecznej. Zdaję sobie sprawę, że termin ten jest z jednej strony naukowo niejednoznaczny, z drugiej zaś powszechnie zrozumiały. W artykule filozofię społeczną traktuję jako rozległy, trudny do oznaczenia obszar badawczy filozoficznej refleksji nad życiem społecznym, rozpoznającej jego odrębność, pytającej o specyfikę, przyczyny, sens i strukturę zjawisk społecznych, poruszającej zarówno problematykę ontologiczną, epistemologiczną, jak i filozofii człowieka. Filozofia społeczna w tym sensie interpretuje rozumienie takich kategorii, jak: cywilizacja, dobro wspólne, ideologia, indywidualizm, naród, państwo, społeczeństwo, tradycja, władza, własność, wspólnota, wychowanie i religia.

Filozofia kultywująca pozytywistyczny paradygmat zdominowała myślenie o bycie, poznaniu i człowieku w drugiej połowie XIX wieku w opozycji do dominującej dotąd filozofii idealistycznej². Istotą przemysłów pozytywistycznych było ponowne ubóstwienie rozumu i nauki, zapoczątkowane refleksją filozoficzną Auguste'a Comte'a (1798–1857), autora m.in. *Kursu filozofii pozytywnej*, dla którego przedmiotem badań naukowych mogło być tylko to, co sprawdzalne doświadczalnie. Nauka nie opisze danych psychicznych, ale może się zajmować wszystkimi zjawiskami fizycznymi. Filozofia zaś powinna ustalać prawidłowości ogólne, rządzące faktami rzeczywistymi, nie dociekając ich przyczynowości, istoty ani celu³.

W swych rozważaniach dotyczących kwestii filozoficzno-społecznych A. Comte wierzył, że pozytywizm to najwyższe stadium rozwoju ludzkości. Jego zdaniem pierwszym etapem w dziejach było tak zwane stadium teologiczne, w którym wszelkie zjawiska wyjaśniano poprzez

² Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983; J. Bańka, *Być i myśleć. Rozmowy o filozofii*, Warszawa 1982; J. F. Copelston, *Historia filozofii*, t. 8, B. Chwedończuk (tłum.), Warszawa 1980; D. Julia, *Słownik filozofii*, K. Jarosz (tłum.), Katowice 1992; W. Kot, *Przegląd dziejów europejskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1989; J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967, s. 440–450; A. Karpiński, J. Kojkoł, *Filozofia. Zarys historii*, Gdynia 2000, s. 168 i n.; J. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1990.

³ Zob. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977; D. Julia, *Słownik...*, cyt. wyd., s. 56 i 269.

odniesienia do magii i wierzeń. Ludzkość wyrosła z tego poziomu, by znaleźć się w stadium metafizycznym, w którym wszystko tłumaczono za pomocą abstrakcji. Postęp nauk ostatecznie doprowadził ludzkość do najwyższego etapu – stadium pozytywnego, w którym „wyjaśnić” znaczy ‘odkryć prawo’. Odkrywa się zasadę, na podstawie której można przewidzieć kolejne sprawdzalne fakty. Jak dostrzegł Jan Woleński, „ustalenie zależności pomiędzy faktami umożliwia przewidywanie nowych faktów, co jest niezbędne dla praktycznego stosowania nauki. Comte wierzył, że nauka, a nie teologia czy metafizyka, służy postępowi społecznemu i doskonaleniu ludzi (...). Wiedziony tym ideałem społecznym zarysował utopię społeczną opartą na swoistej religii, w której Ludzkość, Postęp i Ład stały się przedmiotem kultu”⁴.

W ten sposób poglądy Comte’a ewoluowały w kierunku dotychczas potępianej przez niego metafizyki. Jednak to dzięki podstawom pozytywizmu, których był twórcą, zdobył wielu zwolenników – propagatorów nowej wizji świata. Wśród nich znalazł się Hippolyte Taine (1828–1893), dla którego nauka to badanie praw ogólnych. Jego zdaniem istotą filozofii pozytywnej jest teoria determinizmu, wykorzystywana do badania zjawisk o charakterze humanistycznym, a zwłaszcza historii. Uważał, że każdy fakt jest zdeterminowany przez kontekst, w jakim się pojawił (rasę, środowisko i właściwy moment), jest uwikłany w historię.

Kontynuatorami myśli Auguste’a Comte’a byli John Stuart Mill (1806–1873) oraz Herbert Spencer (1820–1903). Pierwszy z wymienionych był zwolennikiem empiryzmu. Uważał, że to, co nie opiera się na doświadczeniu, jest fikcją. Według niego każde rozumowanie musi dotyczyć danych sprawdzalnych, które należy poddać indukcji, znaleźć dla nich jakieś ogólne twierdzenie. Istotne dla nauki jest jego przekonanie, że żadnej prawdy ogólnej nie można głosić na pewno, gdyż doświadczenie może dostarczyć danych, które tę prawdę zweryfikują. Herbert Spencer z kolei oparł swoje idee na teorii ewolucji, którą łączył w sferze społecznej z niektórymi tezami pozytywizmu Auguste’a Comte’a. Uważał, że tak pojęta filozofia powinna dokonywać syntezy rzeczywistości w jej rozwoju, a studiowanie filozofii stanowi najlepsze przygotowanie do wszystkich rodzajów działalności.

⁴ J. Woleński, *Okres pozytywizmu w Polsce*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 302.

Teorie wymienionych filozofów wyznaczyły paradygmat kultury tamtych czasów. Głównymi składnikami tego paradygmatu są: scjentyzm, empiryzm, monizm przyrodniczy, ewolucjonizm, determinizm, utylitaryzm i praktycyzm⁵. Można stwierdzić, że istotą pozytywizmu jest odejście od pytań, **dlaczego** rzeczy się mają tak, a nie inaczej, od myślenia metafizycznego dociekającego „istoty” czy „natury rzeczy”, i podjęcia pytań o to, **jakie są fakty, jak powstają rzeczy i zjawiska**. Chcąc poznać świat, nie trzeba się uciekać do metafizycznych spekulacji, lecz należy sięgać do faktów, obserwacji, eksperymentu. Miała to być postawa przyjazna przeciętnemu człowiekowi, który posługuje się zasadą zdrowego rozsądku, pełnego ufności do faktów. Jak pisał Władysław Tatarkiewicz, pozytywizm zakładał, że „nauka jest tylko rozwinięciem tego, co wie zdrowy rozsądek: zapożycza od niego swe pierwsze zasady. Ale je potem uogólnia – i w tym leży główna między nimi różnica”⁶.

W tych formach pozytywizm dotarł do Polski, głównie od 1864 roku do lat dziewięćdziesiątych, i upowszechnił się w postaci ruchu intelektualnego i postawy filozoficzno-światopoglądowej. Tracił na swoim znaczeniu, choć nie zanikł wraz z początkiem modernizmu. W propagowaniu pozytywizmu doniosłą rolę odegrała inteligencja, której przedstawiciele wywodzili się z kupiectwa, drobnych przemysłowców, niezamożnej szlachty (B. Prus, H. Sienkiewicz, A. Świętochowski, L. Krzywicki). Postulowała ona unowocześnienie gospodarki, rozwój nauki, oświecenie jak najszerzych warstw społecznych – szczególnie kadry zarządzającej, modernizację oświaty i szkolnictwa. Tak miała wyglądać „praca organiczna”.

⁵ Zob. J. Legowicz, *Zarys historii...*, cyt. wyd., s. 440–450; H. Markiewicz, *Pozytywizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), Wrocław 1991, s. 763–775.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 23. Zob. więcej: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1936; tenże, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa 1961; *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966; T. Kotarbiński, *Pozytywizm A. Comte’a*, w: *Encyklopedia wychowawcza*, t. 9, Warszawa 1923; S. Pawlicki, *Pozytywizm i jego twórca A. Comte*, „Przegląd Katolicki” 1892; R. Rylski, *Ideaty pozytywizmu*, „Ateneum” 1897; B. Skarga, *Pozytywizm i utopia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1964, nr 10; też, *Comte*, Warszawa 1977; też, *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*, Warszawa 1975; H. Struve, *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1891, T. 1.

Najbardziej znaną formę pozytywizmu tworzyli pozytywiści warszawscy skupieni wokół „Przeglądu Tygodniowego” i „Niwy”⁷. Byli to przede wszystkim absolwenci Szkoły Głównej, założonej w 1862 roku i przekształconej w 1869 roku w Uniwersytet Warszawski (a właściwie: Uniwersytet Cesarski). Młoda prasa przystąpiła głównie do ofensywy ideologicznej przeciwko romantyzmowi, tradycyjnej religijności i płytkiemu patriotyzmowi. Nawoływała do odrzucenia mrzonek, liczenia się z rzeczywistością, rzetelnej pracy – „pracy u podstaw”.

Ważnym elementem pozytywizmu był rozwój nauk szczegółowych, w tym socjologii. W Polsce na ten temat pisali Aleksander Świętochowski i Bolesław Limanowski w „Przeglądzie Tygodniowym” oraz Ludwik Gumplowicz i Ludwik Krzywicki w „Prawdzie”. Twórcami prac socjologicznych byli także Stanisław Krusiński oraz ksiądz Franciszek Krupiński; w części ich twórczość dotyczyła fenomenu religii.

Ludwik Gumplowicz⁸ jest jednym z klasyków pozytywistycznego

⁷ Autor zgadza się z poglądem J. Woleńskiego, że „pozytywizm warszawski w ścisłym sensie był grupą intelektualistów działających w Warszawie”, grupą poszerzoną o kilka znanych nazwisk osób niemieszkających w Warszawie (np. E. Orzeszkowa). Pozytywizm polski z kolei jest zjawiskiem szerszym, nawiązującym do twórczości A. Comte’a, J. S. Milla i H. Spencera. Por. J. Woleński, *Okres pozytywizmu...*, cyt. wyd., s. 312.

⁸ Ludwik Gumplowicz – socjolog i teoretyk prawa; urodzony 8 marca 1838 roku w Krakowie w rodzinie żydowskiej o nastawieniu asymilacyjnym. W latach 1857–1860 studiował prawo na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie w Wiedniu (1860–1861). W 1862 roku uzyskał doktorat z prawa na UJ. W 1868 roku podjął nieudaną próbę habilitowania się na tym uniwersytecie. W 1875 roku osiedlił się w Grazu, gdzie rok później zrobił habilitację, a w kolejnych latach został profesorem nadzwyczajnym i zwyczajnym prawa (w 1882 i 1893 roku). W 1909 roku wraz z żoną popełnili samobójstwo. Jego główne prace to: *Wola ostatnia w rozwoju dziejowym i umiętnym*, Kraków 1864; *Prawodawstwo polskie wobec Żydów*, Kraków 1867 (wydanie współczesne: Warszawa 2008); *System socjologii*, Warszawa 1887; *Filozofia społeczna*, Warszawa 1909 oraz dużo więcej dzieł w języku niemieckim. Zob. też: E. Czerwińska-Schupp, *Recepcja myśli Ludwika Gumplowicza w Polsce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, T. 52, s. 231–249; A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii* (L. Gumplowicz i L. F. Ward), Wrocław–Warszawa–Kraków 1966; R. Gruszniec, *Gumplowicz Ludwik*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, Lublin 2011, t. 1, s. 466–467; F. Mirek, *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Poznań 1930; S. Posner, *Ludwik Gumplowicz 1838-1909. Zarys życia i pracy*, Warszawa 1911; J. Pragłowski, *Socjologia Ludwika Gumplowicza. Koncepcja jej przedmiotu*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4, s. 163–174; J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza*, w: tegoż, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 405–413; tenże, *Pierwszy wielki system socjologiczny. Ludwik Gumplowicz*, w: *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995, s. 15–19; M. Śliwa, *Ludwika Gumplowicza krytyka socjalizmu*, „Studia Historyczne” 1996, nr 39, z. 2, s. 187–198. Podobne tezy zob. J. Kojkoł, *Ludwika Gumplowicza społeczno-filozoficzne myślenie o religii*, „Galicja. Studia i Materiały” 2016, nr 2, s. 50–62.

myślenia, uznającym konflikt społeczny za podstawę wszelkiego rozwoju, podkreślającym autonomię społecznej warstwy bytu oraz specyfikę socjologii. Uważał, że zjawiska społeczne mają cechy swoiste w porównaniu z pozostałymi częściami rzeczywistości i mogą być zrozumiałe tylko w kontekście przyczyn społecznych. Warto podkreślić, że L. Gumplowicz stworzył całościowy system wszechobejmujący rzeczywistość społeczną, który miał zawierać formuły stosowane do interpretacji wszystkich faktów społecznych zaistniałych w historii zgodnie z pozytywistycznymi zasadami filozofii nauki, w tym religii⁹. Można stwierdzić, że poglądy Ludwika Gumplowicza były proveniencji naturalistycznej, choć sam je określał mianem monistycznych. Zdaniem Jerzego Szackiego był on wierny pozytywistycznej tradycji, choć podstawowe znaczenie miała dla niego odrębność faktów społecznych od innych zjawisk przyrodniczych¹⁰.

Ludwik Gumplowicz zdawał sobie sprawę, że religia jest koniecznym wytworem konstrukcji psychofizycznej i społecznej człowieka. Sądził, że człowiek ma zdolność do wierzenia. Spoglądał krytycznie zarówno na Müllerską koncepcję zdolności, jak i na Schleicherowską koncepcję atrybucji. Uważał, że z obu nie wynika konieczność transcencji, natomiast pozostawiają pole dla poglądu, że religia jest wytworem człowieka, odróżniającym go od zwierząt. Pogląd ten uznawał za błędny, a „poczucie bóstwa” traktował jako konieczną funkcję fizyczno-psychicznej struktury jednostki ludzkiej. Religia jest sumą wyobrażeń tworzonych przez ludzki rozum o tym wszystkim, czego nie można pojąć za pomocą zmysłów, a co stanowi nieodłączny element psychofizycznego życia człowieka. Człowiek nadaje wyobrażeniom określoną wartość i stosuje się do nich w swoim postępowaniu. „Nie jest zatem religia – pisał L. Gumplowicz – sztucznym wynalazkiem człowieka ale konieczną funkcją ograniczonego umysłu jego, pędzonego niepohamowaną żądzą poznania świata nadzmysłowego”¹¹.

⁹ Zob. więcej: D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston 1960, s. 180–184; L. Horowitz, *Przedmowa*, w: L. Gumplowicz, *Outlines of Sociology*, New York 1963, s. 23; J. Torrance, *The of Sociology in Austria (1885-1935)*, „Archives européennes de sociologie” 1976, Vol. 17, s. 187.

¹⁰ Zob. J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza*, cyt. wyd., s. 406; F. Mirek, *System socjologiczny...*, cyt. wyd., s. 22.

¹¹ L. Gumplowicz, *System...*, cyt. wyd., s. 376 [pisownia oryginalna].

W tym kontekście polski socjolog charakteryzował zjawisko antropomorfizmu, którego końcowym efektem jest „wyobrażenie twórcy światów”, o czym pisał tak: „Gdy w tworach natury i w czynnościach natury wydawało się człowiekowi, że widzi procesy celowe, wnioskował stąd o istnieniu twórcy, który na sposób człowieka założył sobie takie cele i gwoili im świat stworzył. Naiwność takiego wyobrażenia może być oświetlona tylko ze stanowiska późniejszego poznania natury. Jeżeli dziś rozpatrujemy wyobrażenie biblijne, jakoby gwiazdy stworzone były po to, aby nam rozjaśniały mroki nocy, to wiemy, że wyobrażenie takie jest naiwne, dziecinne. Wyobrażenia celu i celów, które nam dzisiaj podsuwają przyrodnicy w celu dowiedzenia istnienia Twórcy, będą się wydawały w przyszłości, przy bardziej dojrzałym poznaniu natury, równie naiwnymi jak dzisiaj biblijna celowość istnienia gwiazd na niebiosach”¹².

Wydaje się, że L. Gumplowicz uznawał religię za wytwór potrzeb człowieka, szczególnie tej, która oznacza możliwość wewnętrznego porozumienia się z samym sobą w celu rozszerzenia myślenia potocznego, a tym samym wyjaśnienia tego, co niewyjaśnialne. W jego koncepcji religia staje się zarówno następstwem ludzkiego myślenia, jak i próbą jego przekroczenia, wyjścia poza to, co zmysłowe – ku nieznanemu, niepokojącemu i drażniącemu ludzką ciekawość. Różne religie są przejawami jednej i tej samej myśli¹³.

W omawianym okresie dość powszechnie uważano, że socjologia powinna być nauką pozytywną. Pogląd ten stanowił wyraz kontynuacji myśli A. Comte’a, H. Spencera czy J. S. Milla. Przyjmowano za A. Comte’em podział socjologii na statykę i dynamikę, a także jego wskazania metodologiczne oraz tezę o współzależności wszystkich zjawisk społecznych. Traktowano statykę jako naukę o strukturach społecznych, ich elementach i wzajemnych relacjach. Z tego powodu naród dla pozytywistów był jedną z wielu grup społecznych funkcjonujących zgodnie z ogólnymi prawami społecznymi. Podobnie jak H. Spencer, traktowano rozwój jako ciągłe różnicowanie się całości społecznych. Najczęściej opowiadano się za organiczną teorią społeczeństwa. Wskazywano na specyfikę zjawisk społecznych, których istotą miała być ich

¹² Tenże, *Filozofia społeczna*, Warszawa–Lwów, b.r., s. 101–102 [pisownia oryginalna].

¹³ Por. tenże, *Rocznik ewangelicki*, „Dziennik Literacki” 1862, nr 49, s. 396.

historyczność umożliwiającą kumulację doświadczenia i tym samym tworzenie kultury. Przyjmowano prawo postępu jako prawo uniwersalne. Uważano, że podstawą postępu jest umysł ludzki, nauka, oświata, moralność, produkcja; wszystkie te elementy kształtują człowieka w procesie wychowania.

Adolf Dygasiński¹⁴ prezentował pozytywistyczne zauroczenie wychowaniem. Jego refleksję cechował pesymizm, jeśli chodzi o ujmowanie granic i możliwości poznania oraz rozwój człowieka, w którym pierwszeństwo przyznawał skłonnościom wrodzonym i dyspozycjom psychicznym. W aktywności jednostki na plan pierwszy wysuwał te zadania, które przygotowują do umiejętności zaspokajania podstawowych potrzeb bytowych i orientacji w układzie stosunków społecznych. Był propagatorem przeniesienia i upowszechnienia na gruncie polskim najwartościowszych idei sformułowanych na Zachodzie, zwłaszcza tych, które pozwolą na rozwój samodzielnego myślenia. Był gorącym rzecznikiem upowszechnienia racjonalnych postaw.

W kontekście problematyki pedagogicznej A. Dygasiński podejmował różne kwestie psychologiczne, filozoficzne i religioznawcze. Podstawowe tezy związane z tą problematyką wynikały z przekona-

¹⁴ Adolf Dygasiński – pedagog, powieściopisarz i nowelista; urodzony 7 marca 1839 roku w Niegosłowicach. W 1860 roku ukończył szkołę realną w Kielcach. W 1862 roku rozpoczął studia w Szkole Głównej w Warszawie. Publikował artykuły w „Przeglądzie Tygodniowym”, „Niwie”, „Głosie” i „Wędrowcu”. Był założycielem i redaktorem (1885–1887) „Przeglądu Pedagogicznego”. W 1890 roku został korespondentem „Kuriera Warszawskiego” w Brazylii. W 1901 roku odbył podróż do Włoch i Francji. Od 1901 roku aż do śmierci mieszkał w Warszawie; zmarł 3 czerwca 1902 roku. Pochowany został na Powązkach. Jego ważniejsze dzieła to: *Wychowanie uczuć* („Przegląd Tygodniowy” 1880, nr 38, s. 452), *Przyczynek do sporu o związek oświaty z moralnością* („Przegląd Tygodniowy” 1882, nr 50, s. 641), *Co to jest dusza?* („Przegląd Tygodniowy” 1884, nr 16, 17, 19, 21, 24, 26 i 46), *Taratologiczne mity u dawnych geografów, podług Oskara Peschla* („Wędrowiec” 1879, nr 122, s. 282–284 oraz nr 123, s. 299–301), *Demon* („Głos” 1886, nr 1–6, s. 2, 19, 36, 52, 68, 83), *Dwa diabły* („Głos” 1888, nr 27–36, s. 316, 326, 350, 362, 374, 386, 410, 422). Zob. więcej: J. Ciembronowicz, *Adolf Dygasiński*, Warszawa 1938; D. Brzozowska, *Adolf Dygasiński*, Warszawa 1957; W. Danek, *Poglądy pedagogiczne Adolfa Dygasińskiego*, Wrocław 1954; M. Gloger, *Adolf Dygasiński i narodziny nowoczesnej świadomości narodowej*, „Littearia Copernicana” 2009, nr 2, s. 158; H. Wolny, *Problematyka religijna w prozie Adolfa Dygasińskiego na tle założeń naturalizmu*, „Rocznik Humanistyczny” 1987, T. 35, nr 1, s. 129–152.

nia, że wszelkie zjawiska duchowe powstają wskutek zmian chemicznych i mechanicznych zachodzących w systemie nerwowym. Taki pogląd można dostrzec w dyskusji nad problematyką duszy. Ponadto należy pamiętać, że A. Dygasiński był zwolennikiem stanowiska przeciwnego stawiającego naukę wierze. Jego zdaniem teologia powinna wręcz szukać zatargu z nauką, ponieważ wywodzi się z prądowej filozofii strzegącej wiary, która jest naturalną, uczuciową, wynikającą z serca potrzebą człowieka. Nauka natomiast prowadzi do rozwoju myśli człowieka i nie można jej niczym ograniczać¹⁵.

Proza A. Dygasińskiego ujawnia jego zainteresowanie religijnością, szczególnie ludową. Jego zdaniem najważniejszą w niej rolę odgrywają elementy cudowności i magii, które zasadniczo wpływają na zachowania bohaterów jego utworów. W tym kontekście pojawia się także wizja nowego człowieka i społeczeństwa, w której najistotniejszymi elementami są życzliwość i współpraca. Jak sam pisał, „Kościół, szkoła, władza gminna i ludzie dobrej woli powinni się wziąć za rękę, a nigdy nie zrażać się nawet najopłakańszym stanem rzeczy, gdyż zawsze jest coś dobrego do zrobienia”¹⁶.

W twórczości A. Dygasińskiego odnajdujemy ciekawy obraz polskiej religijności ludowej, w tym wiele wizji religijnych dotyczących aniołów i świętych oraz świadomego związku z sacrum. Jego bohaterowie doznają objawień, które mają wpływ na ich życie. Zwracają się do bóstwa w każdej sprawie, a szczególnie w intencji rozwiązania trudnych spraw osobistych (jak np. w noweli *Cud na roli*¹⁷). Innym ważnym elementem polskiej religijności był (i jest) motyw pielgrzymowania, szczególnie do Częstochowy. W czasach niewoli nie tylko stanowił o specyfice religijności Polaków, ale także spełniał rolę integrującą. Najciekawszym przedstawieniem tego motywu jest powieść *Beldonek*, która znakomicie oddaje atmosferę pielgrzymek na Jasną Górę. Jest to powieść realistyczna w duchu naturalistycznym, dająca wierny opis ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych elementów polskiej religijności.

¹⁵ A. Dygasiński, *Myśl ludzi o konserwatyzmie i postępie*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 24, s. 197; zob. rozrzucone fragmenty dotyczące religii w tekstach A. Dygasińskiego oraz *Myśl ludzi o konserwatyzmie i postępie*, „Wędrowiec” 1866, nr 3–11.

¹⁶ Tenże, *W Swojczy. Czyli żywot pocziwego włościanina*, Warszawa 1949, s. 54 [pisownia oryginalna].

¹⁷ Tenże, *Nowele i opowiadania*, B. Horodyski (red.), Warszawa 1952, s. 282.

Adolf Dygasiński, choć naturalistyczno-pozytywistyczne patrzyenie na religię uznał za właściwe, podjął się jednak krytycznego jego oglądu. Jego sprzeciw wzbudziło twierdzenie odrzucające rolę metafizyki w życiu człowieka. Nie widział sprzeczności między wiarą a nauką, choć je sobie przeciwstawiał. Krytycznie się odnosił do monizmu materialistyczno-biologicznego. Dostrzegał konieczność harmonii świata materialnego i duchowego, metafizyki i natury. Determinizm wiązał z wolną wolą kierowaną sumieniem człowieka.

W latach osiemdziesiątych XIX wieku pozytywistyczne inspiracje prowadziły do ukształtowania się w Polsce naukowej refleksji o religii. Polscy badacze zajmujący się tą problematyką nawiązywali do tradycji badań religijnych obejmującej trzy tendencje. Pierwsza tendencja polegała na upowszechnianiu empirycznego badania konkretnych religii, druga – propagowała stosowanie metody porównawczej w badaniu różnych religii, trzecia zaś zachęcała do budowania własnych koncepcji rozwoju religii. Słusznie zauważa Andrzej Bronk, że „pod koniec stulecia religioznawstwo porównawcze, jako naturalna historia religii, traktowana jako jedyny naukowy sposób badania religii, zastąpiło powszechnie teologię naturalną”¹⁸.

Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku zasadniczo kontynuowała tendencje teoretyczne poprzedniego okresu. Doniosłą rolę odgrywali w niej myśliciele zbliżeni do nurtu pozytywistycznego, ale konkurowali z nimi zwolennicy kierunku historycznego oraz katolickiego. Ponadto zaistniały prądy znane na Zachodzie, takie jak: pragmatyzm, bergsonizm, konwencjonalizm, antypsychologizm Husserla oraz neokantyzm reprezentowany przez szkołę marburską¹⁹.

¹⁸ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 40.

¹⁹ Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983; E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1969; J. Bańka, *Być i myśleć. Rozmowy o filozofii*, Warszawa 1982; *Filozofia wieku dwudziestego*, J. Lipiec (red.), Rzeszów 1983; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurier, *Historia filozofii współczesnej*, B. Chwedeńczuk, S. Zalewski (tłum.), Warszawa 1977; M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989; S. Jedynak, *U źródeł filozofii*, Warszawa 1981; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966; W. Kot, *Historia filozofii współczesnej*, Poznań 1985; W. Kot, *Przegląd dziejów europejskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1989; S. Magala, *Modne kierunki filozofii*, Warszawa 1984; M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984; *Drogi współczesnej filozofii*, J. Siemek (red.), Warszawa 1978; *Współczesne kierunki filozoficzne*, Z. Cackowski (red.), Warszawa 1983; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966 i wiele innych.

Ciekawą postacią tego okresu był Maurycy Straszewski²⁰, doktor na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W jego koncepcjach można odnaleźć motywy bliskie pozytywizmowi, zwłaszcza w nurcie krytycznym. Jak pisze Barbara Skarga, „zdecydowany empiryzm, realizm, według którego świadomość jest zawsze świadomością przedmiotu, daje zatem pewność nie tylko własnego istnienia, lecz również istnienia otaczającego nas świata, krytyka pojęcia przyczynowości w stylu Hume’a, walka z hipostazami, a nade wszystko uznanie zasady ekonomiczności za podstawę w tworzeniu teorii naukowej, wszystkie te poglądy pozwalają umieścić Straszewskiego w rzędzie myślicieli typowych dla epoki pozytywistycznej”²¹.

Elementem pozytywistycznych inspiracji w twórczości M. Straszewskiego było przekonanie, że tylko z elementów wiedzy da się zbudować całość, jej syntezę. Uważał, że człowiek dąży do wiedzy w sposób naturalny. W dążeniu tym tkwią korzenie filozofii, która z jednej strony analizuje podstawy teoretyczne nauki, jej strukturę, charakter pojęć, stosunek do rzeczywistości, z drugiej zaś ujmuje „ogół rozumowych, najwyższych zasad dotyczących istnienia” oraz wiąże wyniki szczegółowych nauk, budując syntetyczny obraz świata.

W przekonaniu M. Straszewskiego natura człowieka nie wyzwała w nim skłonności do dochodzenia prawdy. Człowiek nie ma niczego wrodzonego, co mogłoby wskazywać mu drogę ku prawdzie. Zdaniem myśliciela tylko „potrzeba” jest w stanie nakłonić człowieka do poszukiwania prawdy, a decydującą rolę odgrywa potrzeba religijna.

²⁰ Maurycy Straszewski – profesor filozofii i pedagogiki, członek Centralnej Rządowej Komisji Egzaminacyjnej dla kandydatów na nauczycieli; żył w latach 1848–1921. Był uczniem Friedricha A. Langego i Rudolfa H. Lotzego. Całe życie związał z Krakowem, gdzie po Józefie Kremerze otrzymał katedrę filozofii i pedagogiki. Uważany jest często za członka grupy filozofów katolickich na Uniwersytecie Krakowskim. Interesował się szczególnie historią filozofii, pisał o Janie Śniadeckim i Johnie Stewarcie Millu; pasjonował się też filozofią starożytnego Wschodu, której poświęcił pierwszy tom dzieła *Dzieje filozofii w zarysie* (t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii na wschodzie*, 1894).

²¹ B. Skarga, *Antypozytywizm i obrona metafizyki*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, A. Walicki (red.), Warszawa 1983, s. 247. Por. protokoły posiedzeń Rady Wydziału Filozoficznego UJ od 1875 do 1885 roku, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. WF II 43; C. Głębik, *Ludzie, poglądy i idee w sporze o krakowską katedrę filozofii (1875-1877)*, „*Studia Filozoficzne*” 1976, nr 4, s. 225–237; W. Tatarkiewicz, *Losy krakowskiej katedry filozofii w XIX wieku*, w: tegoż, *Pisma zebrane*, t. 1: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 196–208.

Człowiek w swoich działaniach zmierza do skuteczniejszego zawładnięcia światem. Czyni to dla własnej korzyści oraz z obawy przed światem. Motywacje te – zdaniem M. Straszewskiego – prowadzą do rozwoju metodycznego myślenia, które stanowi podstawę wiedzy naukowej powstającej w wyniku praktycznego doświadczania świata przez człowieka. W ten sposób filozof może stwierdzić, że potrzeby związane z życiem człowieka są podstawą nauki, a potrzeba religii wspiera jej dalszy rozwój²².

Według M. Straszewskiego filozofia, a ściślej – jej historia, jest związana z historią religii i teologii. Artur Piotrowicz, analizując poglądy myśliciela, zauważa, że „podważa on tym samym twierdzenie, że dzieje filozofii zaczynają się wówczas, gdy umysł ludzki dążąc do objęcia całości zaczął opierać się na samoistnych i niezależnych od religii przesłankach”²³. Taki punkt widzenia prowadzi do wniosku, że dla M. Straszewskiego podstawą każdej filozofii były potrzeby religijne. Co więcej, potrzeby religijne są budulcem wyższych form życia religijnego, a te z kolei – systemów dogmatycznych, które zasklepiają w sobie filozofię, tworząc religię wyższego rzędu. Zdaniem M. Straszewskiego filozofia nie doprowadzi współcześnie do powstania nowej religii, gdyż szybki rozwój cywilizacji uniemożliwia jej upowszechnienie. Ponadto, gdy filozofia dogmatyzuje się, to nauki szczegółowe zaczynają ją prześcigać²⁴.

Maurycy Straszewski odrzucał wszelkie twierdzenia *a priori* i wszelkie hipotezy. Żądał od filozofii, by wychodziła z faktów doświadczalnych, badała je krytycznie, a zarazem nie gardziła metafizyką, bez której nie ma prawdziwej filozofii. Wykazał, że wszelka filozofia zaczyna się od wierzeń religijnych, a wskutek swojego rozwoju tworzy wierzenia nowe lub pogłębia stare²⁵.

²² Por. M. Straszewski, *Co to jest filozofia*, w: tegoż, *W dążeniu do syntezy, pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 235; tenże, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*, Kraków 1894, s. 9.

²³ A. Piotrowicz, *Filozofia i jej związki z religią w ujęciu Maurycyego Straszewskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 4, s. 29.

²⁴ Por. M. Straszewski, *Religia przyszłości*, Warszawa 1904, s. 22–32.

²⁵ Por. tenże, *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930, s. 61.

Filozofia stanowiła także podstawę mówienia o religii dla Adama Mahrburga²⁶, który wypowiadał się głównie na ten temat przy okazji swych krytycznych analiz dotyczących zagadnień ontologicznych i epistemologicznych. Analizy te były inspirowane pozytywistycznym rozumieniem nauki oraz ideami Immanuela Kanta. Inspiracji tej dowodzi m.in. udział myśliciela w sporze o stosunek wiary do rozumu. W pracy *Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne* A. Mahrburg krytycznie interpretował książkę księdza Mariana Morawskiego *Celowość w naturze. Studium przyrodniczo-filozoficzne*²⁷.

Podstawą rozważań A. Mahrburga było przekonanie o roli teorii poznania we współczesnej filozofii, a w szczególności pozytywizmu, który, uzupełniony krytycyzmem i ewolucjonizmem, mógł rozstrzygać wszelkie spory teoriopoznawcze. Utożsamiał filozofię z krytyczną teorią poznania i ogólną metodologią nauk. Miała to być filozofia nauki formułująca zasady ją samoograniczające oraz teoretyczne warunki prawomocności nauki i jej naczelne fundamenty metodologiczne.

²⁶ Adam Mahrburg – filozof, psycholog, metodolog i publicysta; urodzony 6 sierpnia 1855 roku pod Mińskiem (majątek Czyki). W latach 1875–1879 studiował na Wydziale Historyczno-Filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego. W 1890 roku, po nieudanej próbie podjęcia pracy w Krakowie, osiadł w Warszawie, gdzie wykładał na tajnym uniwersytecie (tzw. Uniwersytet Latający). Publikował w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Książce”, „Ogniwie” i „Ateneum”. Opracował również hasła do *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej* oraz terminologię filozoficzną do *Słownika języka polskiego*. Ponadto współpracował „Poradnikiem dla Samouków” (1897–1905). Zmarł 20 listopada 1913 roku w Warszawie. Główne jego dzieła to: *Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, Kraków 1888; *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, Warszawa 1914. Zob. więcej: I. Halperen, *Adam Mahrburg*, „Książka” 1913, nr 12, s. 628–632; A. Hochfeldowa, *Adam Mahrburg*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, B. Skarga (red.), t. 2, Warszawa 1975, s. 137–200; M. Kazimierzczak, *Mahrburg Adam*, w: *Słownik filozofów polskich*, B. Andrzejewski, R. Kozłowski (red.), Poznań 2006, s. 111–112; N. Łubnicki, *Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1, s. 61–85, nr 2, s. 51–79; M. Massonius, *Mahrburg jako uczony*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, nr 1, s. 76–83; W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego poglądy na naukę i filozofię. Analiza porównawcza*, Warszawa 1913; W. Tyburski, *Nauka a etyka w ujęciu Adama Mahrburga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczne i Społeczne. Filozofia” 1979, nr 4, s. 107–116; B. Skarga, *Teoretycy pozytywizmu*, w: S. Borzym, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 169–177.

²⁷ Por. „Przegląd Literacki” – dodatek do tygodnika „Kraj” 1888, nr 44, s. 1–4, nr 45, s. 5–7, nr 46, s. 5–8; „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1888, T. 22, s. 182–358. Praca ta miała też osobne wydanie książkowe.

Adam Mahrburg, odwołując się do Immanuela Kanta, stwierdzał, że „poznajemy świat nie takim, jakim on jest niezależnie od naszego umysłu, lecz budujemy wiedzę o świecie z materiału doświadczalnego tak, jak na to pozwala swoista organizacja naszego umysłu. Ten swój pomysł Kant nazywa odkryciem kopernikańskim w filozofii i w nim upatruje główny swój czyn bohaterski”²⁸. Istotę kantyzmu polski myśliciel upatrywał w połączeniu racjonalizmu z empiryzmem pozytywistycznym. Traktował poznanie jako jedność treści i formy, a tym samym jako podmiotowość i przedmiotowość zarazem. Odżegnywał się od pojęcia czystego doświadczenia, które uwarunkowane jest jedynie przez energię zmysłów. Rzeczywistość doświadczalna była dla niego tylko produktem właściwych podmiotowi form poznania *a priori*.

Ogólnie rzecz ujmując, były to rozważania dotyczące nauki, odpowiadające na pytania o jej ontologiczny status, przedmiot i metody. Adam Mahrburg definiował naukę jako teorię świata, uporządkowany i sprawdzalny system pojęć oraz sądów, obejmujący ogół ludzkiego doświadczenia²⁹. Słusznie pisał Władysław Spasowski, że w ujęciu polskiego pozytywisty nauka staje się „systemem wiedzy jednolitym, wyczerpującym wszelkie doświadczenie i wyrównującym wszelkie warunki prywatne (...), a zatym chce mieć wartość powszechną. Wobec zaś konieczności wyczerpania całokształtu doświadczenia może być tylko wytworem zbiorowym, metodycznie uskutecznionym”³⁰.

Krytyka teorii celowości przez A. Mahrburga, a w zasadzie wszelkiej metafizyki, była najistotniejszą z podstaw jego mówienia o religii, które rozpoczynało się wraz z twierdzeniem, że pojęcie boga jest nie-naukowe i powinno być odrzucone. Jak sam pisał, „odwieczny problemat »rozumu najwyższego«, demiurga świata, odgrywa wybitną rolę w wywodach zwolenników celowości i w łatwy do zrozumienia sposób częstokroć przenosi czysto naukowe zagadnienie o celowości w naturze na niewłaściwy grunt teologiczny”³¹. Z kolei w innym miejscu dodał: „Ducha, albo rozumu absolutnego, od warunków cielesnych niezależnego, nauka uzasadnić nie może, a koncepcja antropomorficzna rozumu najwyższego zawsze pod tym względem musi grzeszyć

²⁸ A. Mahrburg, *Emanuel Kant*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1914, t. 2, s. 291.

²⁹ Por. tenże, *Co to jest nauka*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 1, s. 20.

³⁰ W. Spasowski, *Adam Mahrburg i jego...*, cyt. wyd., s. 60 [pisownia oryginalna].

³¹ A. Mahrburg, *Filozofia społeczna*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, cyt. wyd., s. 177.

dowolnością, gdyż nie może przytoczyć żadnej analogii psychologicznie uzasadnionej. Tak więc »rozum najwyższy«, niby antropomorficznie pojęty, nie posiada najistotniejszych cech i warunków rozumu ludzkiego: ani wiedzy doświadczalnie zdobytej, ani myślenia dyskursywnego w warunkach czasu, ani funkcjonalnej zależności od warunków cielesnych; na odwrót w ten sposób pojęty rozum najwyższy każe przypuszczać takie jakościowo nowe cechy, których naukowo poznać i objaśnić niepodobna”³².

Program pozytywistyczny był prostym, zrozumiałym, zdroworozsądkowym przekazem wyznaczającym myślową perspektywę dużej części polskiej, i nie tylko polskiej, inteligencji. W ten sposób stawał się ogólną orientacją światopoglądową, znajdującą swój wyraz w przyrodoznawstwie, literaturze, historii, socjologii, filozofii oraz powstającym religioznawstwie.

Taki światopogląd stanowił również podstawę rozważań religijnych Andrzeja Niemojewskiego³³. Choć sam był zwolennikiem szkoły

³² Tamże, s. 127 [pisownia oryginalna].

³³ Andrzej Niemojewski – religioznawca, historyk, dramaturg i publicysta; żył w latach 1864–1921. Publikował w gazetach, takich jak: „Wędrowiec”, „Tygodnik Powszechny”, „Kraj” i „Prawda”. W latach 1903–1904 podróżował po świecie – odwiedził Włochy, Konstantynopol, Palestynę, Liban, Egipt i Grecję. W 1905 roku uczestniczył w zjeździe wolnomyslicieli w Paryżu. Przetłumaczył na język polski m.in.: *Żywot Jezusa* Ernesta Renana (Kraków 1904), *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom* Józefa Flawiusza (Kraków 1906) czy *Babilon i Biblia* Friedricha Delitzscha (Warszawa 1907). Za obrazę moralności został uwięziony w Cytadeli warszawskiej (1911–1912). Po 1918 roku dał się poznać jako przeciwnik socjalizmu; krytykował rząd Jędrzeja Moraczewskiego, atakował Józefa Piłsudskiego. Za obrazę Sejmu Ustawodawczego został aresztowany 27 stycznia 1919 roku. Jego główne dzieła to: *O masonerii i masonach. Szkic popularny* (Warszawa 1906), *Legendy* (Lwów 1902), *O pochodzeniu naszego Boga* (Warszawa 1907), *Objaśnienie Katechizmu* (Warszawa 1907), *Dzieje Krzyża* (Warszawa 1908), *Gordano Bruno* (Warszawa 1908), *Stworzenie Świata według Biblii* (Warszawa 1909), *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych* (Warszawa 1909), *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej* (Warszawa 1913), *Dusza żydowska w zwierciadle Talmudu* (Warszawa 1914), *Etyka Talmudu* (Warszawa 1917), *O państwowości polskiej* (Warszawa 1920), *Biblia a gwiazdy. Sto pytań stawianych biblistom oraz sto odpowiedzi dla ludzi umiejących myśleć własną głową. Sapere ausuris* (Warszawa 1924, wydanie pośmiertne). Zob. więcej: S. Asté [A. Czubyński], *Andrzej Niemojewski jako astralista*, „Wolnomysliciel Polski” 1930, nr 11, s. 5–9; H. Bałabuch, *Bluźnierstwo czy walka polityczna? Dyskusja o wolności słowa wokół »Legend« Andrzeja Niemojewskiego*, „Annales UMCS” 2006, seria I, s. 43–78; L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1993, s. 262–263; H. Hoffmann, *Astralistyka. Szkice z dziejów religioznawstwa polskiego*, Kraków 1991, s. 39–62; tenże, *Dzieje polskich*

mitologiczno-astralistycznej, stosował w swoich dociekaniach zasady analizy pojęć wypracowanych przez szkołę krytyczno-filologiczną, mieszczącą się częściowo w pozytywistyczno-kantowskiej tradycji.

Ten zwolennik, a zarazem krytyk legendy euhemerowskiej dowodził konieczności zrozumienia wpływu *homo religiosus* na kulturę³⁴. W ten sposób A. Niemojewski opowiadał się za połączeniem założeń metodologicznych oraz rozstrzygnięć szkoły historycznej i astralnej. Takie podejście umożliwiało poznanie zarówno zewnętrznych uwarunkowań ludzkiej kultury, jak i „orbity naszej psychiki”³⁵. W ten sposób – jego zdaniem – można nabrać odpowiedniego dystansu kulturowego, pozwalającego zrozumieć różnorodność źródeł kształtujących myśl chrześcijańską i rozpoznać jej współczesną wartość oraz przyczynić się do lepszego zbadania ludzkiej psychiki.

„Nabieranie dystansu” było związane z tym, że autor *Legend* nie doceniał wszelkiej tradycji, w tym jej aspektów filozoficznych i kulturowych. Budziła ona, w szczególności ta wywodząca się z Grecji i Rzymu oraz wczesnego chrześcijaństwa, wiele wątpliwości epistemologicznych. Zbyt łatwo przybierała formę czystej metafizyki. Ta ostania, zarówno w postaci arystotelesowskiej, jak i tomistycznej, była dla niego bezwartościowa naukowo.

Andrzej Niemojewski interesował się głównie chrześcijaństwem, zwłaszcza jego genezą rozpatrywaną w kontekście religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Spoglądając krytycznie na stan wiedzy dotyczącej chrześcijaństwa, koncentrował swoje badania na poszukiwaniach źródeł każdej religii. Sądził, że mają one charakter społeczny i psychologiczny oraz że rozwijają się żywiołowo, jak rośliny i zwierzęta. W tym żywiołowym rozwoju świadomość ludzka odgrywa podobną rolę jak

badań religioznawczych, Kraków 2004, s. 74–77; M. Jasińska-Wojtkowska, *Wokół »Legend« Andrzeja Niemojewskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1998, nr 46, z. 1; J. Krzyżanowski, *Autor »Ludzi rewolucji«*, w: A. Niemojewski, *Ludzie rewolucji i inne opowiadania*, Warszawa 1961, s. 5–15; A. Piber, W. Stankiewicz, *Niemojewski Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, W. Konopczyński (red.), t. 23, Wrocław 1978, s. 3–10; R. Polak, *Niemojewski Andrzej*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2 (M–Ż), Lublin 2011, s. 241–243. Te stwierdzenia znajdują się także w artykule: J. Kojkoł, *Andrzej Niemojewski – spojrzenie na religię*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 57–64.

³⁴ Por. H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, A. Walicki (red.), s. 302.

³⁵ A. Niemojewski, *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913, s. 3.

czynniki geograficzne – klimat czy gleba. Zdaniem myśliciela to zjawisko dostrzeżono już w epoce oświecenia, lecz mówiono przede wszystkim o fałszerstwie, oszustwie, podrabianiu jako źródłach religii. Ci jednak, którzy tak czynili, byli niewolnikami swojej psychiki, uwięzionej głęboko w tradycji.

Autor *Legend* sądził ponadto, że w analizie religii należy wyjść z jej form współczesnych i, dokonując porównań, cofać się w przeszłość. W ten sposób, jego zdaniem, niczego nie przesadzamy, także początków religii. Andrzejowi Niemojewskiemu chodziło zatem o metodyczną analizę istniejących współcześnie religii, a szczególnie ich kultu, ponieważ kryją one w sobie całą chrześcijańską tradycję. W ten sposób – twierdził – dochodzimy do „teorii pojęć szczątkowych i szczątkowych form rytualnych”. Takim pojęciem jest „Jezus jako baranek, a szczątkową formą rytualną powiewanie nad kielichem podczas konsekracji, co pochodzi jeszcze z czasów, kiedy odbywało się rytualne niecenie ognia”³⁶. W związku z tym polski myśliciel uważał, że religioznawstwo nie może obejść się bez przyrodoznawstwa. Wszyscy, którzy chcą analizować religię, muszą umieć myśleć przyrodniczo, a wartość tworzonych przez siebie teorii sprawdzać praktyczną zastosowalnością.

Wydaje się, że postulaty myślenia przyrodniczego i praktycznej stosowalności nawiązują do ewolucjonizmu klasycznego oraz pozytywistycznego utylitaryzmu. Zagadnienia te podobnie ocenia Henryk Hoffmann. Wspomniane postulaty nazywa prawami. „Pierwsze prawo – pisze – zostało sformułowane zapewne w nawiązaniu do teorii »survivals« ewolucjonisty E. B. Tylora, którego *Cywilizację pierwotną* Niemojewski często cytuje w swych pracach. Prawo drugie również zawiera w sobie myśl ewolucjonizmu klasycznego, iż rozwój idei bóstwa odbywa się od form pierwotnych (kult przyrody – w tym głównie ciał astralnych) do czci oddawanej abstrakcyjnemu Bogu”³⁷.

³⁶ Tamże, s. 58.

³⁷ H. Hoffmann, *Astralistyka. Szkice...*, cyt. wyd., s. 53. Ewolucjonizm jest uważany za jedną z pierwszych szkół w religioznawstwie. Kierunek ten rozwinął się w ramach antropologii kulturalnej (etnologii). Szkoła ta stosowała w badaniach nad religią idee teorii ewolucji zaczerpnięte z ewolucjonizmu biologicznego Karola Darwina oraz ewolucjonizmu filozoficznego Herberta Spencera. Można wyróżnić trzy fazy rozwoju ewolucjonizmu: klasyczną, krytyczną i neoewolucjonistyczną. Za twórcę ewolucjonizmu klasycznego powszechnie uważa się Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917), dla którego animizm stanowił podstawę każdej religii. Współtwórcami tego nurtu byli również

Zgodnie z prezentowanymi przez te nurty założeniami A. Niemojewski sądził, że dzięki dobrej znajomości współczesnych kultów, bogatemu materiałowi porównawczemu oraz przechodzeniu od abstrakcji do konkretów, od ufilozoficznych bóstw współczesnych do mitów można prześledzić etapy rozwoju wierzeń religijnych – od totemizmu do form aktualnych³⁸.

Rozważania A. Niemojewskiego wpisywały się w nurt, który można określić krytycyzmem. Czerpał on swoje inspiracje nie tylko z pozytywizmu, ale także z neokantyzmu, który wywarł przemożny wpływ na myślenie o religii w końcu XIX i na początku XX wieku.

Inspiracje pozytywistyczne można dostrzec w twórczości myślicieli różnych orientacji. Przejawiają się one w zainteresowaniu nauką, propagowaniu użyteczności filozofii oraz w wierze w skuteczność edukacji i wychowania. Nauka stała się istotą wiedzy i działania. Odkrywanie i opisywanie faktów stanowiło dla myślicieli, inspirowanych pozytywistyczną refleksją, podstawową metodę tworzenia systemu wiedzy, a tym samym eliminowało z dyskursu naukowego sądy wartościujące. W refleksji filozoficznej tego okresu wskazywano na specyfikę zjawisk społecznych, a ich historyczność miała tworzyć warunki do rozwoju kultury. Te inspiracje prowadziły w Polsce do kształtowania się naukowej refleksji o religii. Niektóre z nich przypomniałem w niniejszym artykule.

Lewis Henry Morgan (1818–1881) oraz James George Frazer (1854–1941). Krytyczną fazę ewolucjonizmu zapoczątkowała twórczość Andrew Langa (1844–1912). Prekursorem zaś neoewolucjonizmu był Leslie Alvin White, według którego religia to integralny element historii kultury traktowanej jako odrębna klasa zjawisk. Zob. szerzej: *Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów*, K. J. Brozi (red.), Lublin 1995, s. 184; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, s. 407; tenże, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, cz. 1, Toruń 2003, s. 237; M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989, s. 3–8; W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003, s. 453; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 267; J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 222.

³⁸ Henryk Hoffmann zwraca uwagę, że Andrzej Niemojewski traktował kult przyrody jako pierwotną formę religii: „Warto podkreślić, że Niemojewski (wzorem Dupuisa) uznawał kult przyrody za pierwotną formę religii. Szczególne znaczenie w rozwoju wierzeń ludzkich przyznawał totemizmowi, który – jak sądził – był pierwszą formą religii stanowiącą zwarty system”; H. Hoffmann, *Astralistyka. Szkice...*, cyt. wyd., s. 53. Charles F. Dupuis (1742–1809) – francuski filozof, profesor Collège de France; propagator świeckiego podejścia do nauki o religii. Uznawany jest za twórcę szkoły astralistycznej w religioznawstwie.

JERZY KOJKOŁ

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: jkolkol@poczta.onet.pl

**Positivism's inspirations in thinking about religion. The philosophical
and social disputes of the turn of the 19th and 20th centuries
– preliminary considerations**

The article analyzes the positivistic paradigm of thinking about the religion of the selected thinkers dealing with the Polish philosophical-social thought of the turn of the 19th and 20th centuries. The paradigm is manifested by interest in science, in promoting utility, and in faith in education. It postulates the rejection of metaphysics. In the article, these postulates are reminded and reflectively criticized.

Keywords: positivism, religion, philosophy

JAROSŁAW MACAŁA
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Politologii
e-mail: jarekm@o2.pl

Religia w polskich kodach geopolitycznych w latach 1990–2017 na przykładzie informacji ministrów spraw zagranicznych o polityce zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej

Na początku tych rozważań wypada zauważyć, iż relacje między religią a geopolityką to zagadnienie złożone i niełatwe do analizy. Kwestia ta nie doczekała się do tej pory gruntownych studiów, co widać także w polskim piśmiennictwie naukowym. Czynniki religijny traktowano przez wiele lat jako marginalny wśród instrumentów służących do analizy przemian w skali globalnej. Sprzyjał temu specyficzny klimat intelektualny na Zachodzie, wyrażany przez teorię sekularyzacji czy wręcz quasi-religijną wiarę, że w procesach modernizacji i postępu religia odgrywa w życiu indywidualnym i społecznym coraz mniejszą rolę, aż w końcu zaniknie¹.

Problemy wynikają z ułomności instrumentarium badawczego, np. małej precyzji podstawowych pojęć z różnych dziedzin – poczynając od geopolityki, a kończąc na religii. Trudno również znaleźć jasne definicje terminów odnoszących się do przemian współczesnego świata, a zaczynających się przedrostkiem „post-”. Duży wpływ na tego rodzaju rozważania mają też kłopoty metodologiczne. Analiza sprzężeń religii i geopolityki wymaga badań interdyscyplinarnych, gdyż religia z reguły nie jest czynnikiem samoistnym czy suwerennym.

¹ B. S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, New York 2011, s. 127–145.

Przecież religia jako fakt społeczny musi być rozpatrywana w powiązaniu ze swoim kontekstem kulturowym, politycznym, ekonomicznym czy geopolitycznym².

Badaczom traktującym religię jako zjawisko drugoplanowe w geopolityce na ogół wydaje się, że obie te sfery, tj. religia i geopolityka, należą do innych, rozdzielnych światów: sacrum i profanum. Przecież geopolityka, szczególnie klasyczna i neoklasyczna, na podstawie czysto ziemskich, racjonalnych, materialnych kalkulacji analizowała proces tworzenia, rozwoju i upadku ośrodków siły, głównie państw, w określonych ramach terytorialnych. Sfera idei, kultura czy religia stanowiły przy tym zjawiska mało istotne, irracjonalne, wymykające się analizie. Dlatego przez wiele lat w geopolityce traktowano je oddzielnie, nie dostrzegając między nimi istotnej korelacji, co wynikało także z wpływowej w nauce zachodniej teorii sekularyzacji oraz modernizacji³.

W ostatnich dekadach ten pogląd ulega zmianie. Spore grono naukowców dowodzi, iż trudno lekceważyć religie w analizach politycznych i geopolitycznych, albowiem należą do podstawowych i odwiecznych komponentów ludzkiego myślenia o świecie, a zatem także o przestrzeni, państwie, narodzie itp. Skoro religie mają na ogół swój terytorialny wyraz, to z reguły wpływają na wartość i znaczenie przestrzeni dla określonej zbiorowości, kształtują związaną z tym tożsamość oraz emocje, a co za tym idzie – oddziałują np. na symbole budujące zwartość wspólnoty, na wizję świata tworzącą podstawy identyfikacji zbiorowej i państwowej. To często w religii można znaleźć czynniki państwowotwórcze i narodowotwórcze. Religia wpływa też na wzorce zachowań społecznych, na motywację do działań w przestrzeni publicznej i politycznej, choćby przez swoje przesłanie misyjne. Religia ma swoje znaczenie dla tworzenia tożsamości i spójności różnych ośrodków potęgi, szczególnie dziś, kiedy światem rządzi globalizacyjna niepewność⁴.

² J. Macała, *Geopolityka religii jako szczególny sposób badania relacji między przestrzenią a polityką*, w: *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, R. Michalak (red.), Zielona Góra 2016, s. 188–189.

³ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, T. Kunz (tłum.), Kraków 2005, s. 58, 68–69; J. Macała, *Geopolityka i religia we współczesnym świecie*, „Annales UMCS. Sectio K: Politologia” 2015, Vol. 22, No. 2, s. 9–11.

⁴ D. E. Danacica, *The Religious Phenomenon and Contemporary Geopolitics*, http://www.cesnur.org/2005/pa_danacica.htm [dostęp: 30 I 2017]; B. de Carvalho, *The Confessional*

Wymienione oceny wraz z analizą szerszych procesów społecznych i cywilizacyjnych, także w świecie zachodnim, uzasadniają wyraźny wzrost znaczenia kultury i religii w badaniach geopolitycznych, szczególnie widoczny po zakończeniu zimnej wojny. Przestrzeń kulturowa, do niedawna niedoceniana, w świetle nowych wyzwań cywilizacyjnych nabiera szczególnego znaczenia. Obejmuje ona np. ludzkie potrzeby i postawy w sferze wartości intelektualnych i moralnych, a w konsekwencji – w zakresie kształtowania stosunku do innych ludzi, pracy i otoczenia. Obejmuje też świadomość potrzeb, realność procesów działalności człowieka i szeroko rozumianych procesów cywilizacyjnych w odniesieniu do różnych układów przestrzennych (od lokalnych po globalne). Stąd największa liczba współczesnych badań dotyczy wpływu kultury, w tym religii, na geopolitykę w ramach spojrzenia geocywilizacyjnego, które ocenia, iż podstawowe sprzeczności świata mają charakter kulturowy, czyli cywilizacyjny. Ten sposób analizy nie przypisuje jednak religii szczególnej ani samodzielnej wagi. Istotniejsze są dla niego podziały cywilizacyjne (splatające się czynniki etniczne, narodowe, religijne i materialne) wpływające na możliwości wykorzystania środowiska geograficznego. Rzadko we współczesnych badaniach geopolitycznych religia traktowana jest jako czynnik samodzielny albo przynajmniej dominujący, klasyfikowany jako geopolityka religii (*religious geopolitics* czy *géopolitique des religions*)⁵.

W tym aspekcie badania mają swoje znaczenie dla analizy polityki zagranicznej III Rzeczypospolitej Polskiej. Państwo stanęło przed wielkimi wyzwaniami: musiało suwerennie na nowo określić swoje miejsce w Europie i gruntownie przebudować relacje zewnętrzne, ale też znaleźć nowe miejsce dla religii w życiu publicznym po dekadach komunizmu. W państwie o silnej tradycji chrześcijańskiej, w którym katolicyzm deklarowało około 90% społeczeństwa, wpływ religii na wizję polityki zagranicznej musiał się zaznaczyć. W nowej siatce kodów geopolitycznych, których wybór jest zawsze mniej lub bardziej ograniczony, widoczny jest wpływ nie tylko położenia, interesów, ale też kultury, tożsamości i właśnie religii (w przypadku Polski niewątpliwie

State in International Politics: Tudor England, Religion, and the Eclipse of Dynasticism, „Diplomacy & Statecraft” 2014, No. 3, s. 407–408.

⁵ J. Macała, *Geopolityka religii...*, cyt. wyd., s. 191, 193–197.

katolicyzmu) oraz związanych z nimi wyobrażeń, poglądów, mitów, stereotypów, uprzedzeń i emocji. Tego rodzaju przemyślenia i ich praktyczna realizacja są z reguły dziełem elit politycznych. Elity musiały się jednak liczyć z nastrojami społecznymi, ale też z kulturą i tożsamością narodu, w tym przypadku katolicką. Tak ujęta problematyka nie doczekała się w Polsce do tej pory szerokich badań.

Zasadne wydaje się odwołanie do niektórych wyobrażeń geopolitycznych właściwych elitom politycznym III RP. Minister spraw zagranicznych co roku ma obowiązek przedstawić w Sejmie informacje o polityce zagranicznej Polski. To wymagany przepisami prawa najważniejszy oficjalny dokument dotyczący polityki zagranicznej państwa polskiego w określonym roku. Informacje te stanowią w sumie podstawową bazę źródłową dla niniejszego artykułu. Dokument ten przybliży wyobrażenia polskich elit politycznych o roli religii we współczesnej polityce zagranicznej.

Punktem wyjścia niniejszych rozważań są trzy podstawowe tezy:

1. Rola religii w polskich kodach geopolitycznych była raczej deklaratoryjna, niewielka, zaskakująca w państwie zdominowanym przez katolików, sprowadzona z reguły do kwestii cywilizacyjnej przynależności Polski do świata Zachodu.

2. Polski punkt widzenia wykazuje pewną imitacyjną zbieżność z myśleniem zlaicyzowanych zachodnich elit politycznych, także w kwestii poczucia wyższości kulturowej nad resztą świata.

3. W ramach kodu geopolitycznego wojny z terroryzmem religia, głównie islam, jest traktowana jako zagrożenie dla świata zachodniego.

W analizie tytułowych kodów geopolitycznych będę odwoływał się do sposobu ich rozumienia i systematyki autorstwa Colina Flinta, bardzo ją jednak upraszczając. Jest to bowiem problem zbyt szeroki i trudny do przedstawienia w tak krótkim szkicu.

Geopolityka krytyczna

W odróżnieniu od geopolityki klasycznej czy neoklasycznej geopolityka krytyczna dobitniej dostrzega rolę kultury, na co wpływ ma również sposób badania oparty na analizie dyskursu. Kierunek ten sygnalizuje ocena Colina Flinta, który stwierdza: „Geopolityka jest zatem zjawiskiem tak samo kulturalnym, jak i politycznym i zazwyczaj

też narodowym. Kultura normalizuje ciągle prowadzenie geopolityki na całym świecie”⁶. Wśród badaczy akademickich z tej szkoły (trudnej zresztą do precyzyjnego naukowego usytuowania) występuje przekonanie o stałym powiązaniu geopolityki z kulturą, a także z religią, traktowaną jako jej jeden z ideologicznych komponentów⁷. Istotne dla geopolityki krytycznej jest ukazanie kulturowego kontekstu powstawania teorii geopolitycznych, przede wszystkim zaś systemu wartości i poglądów tych, którzy zajmują się stosunkami międzynarodowymi czy geopolityką. Wyraźnie zaznacza się prymat jednostkowego postrzegania rzeczywistości. Geopolityczne teorie nie są naukową analizą związku polityki z przestrzenią, lecz stanowią pluralistyczne przedstawienia, wyobrażenia, obrazy, tworzone i propagowane przez konkretną osobę czy grupę osób, najczęściej z kręgu władzy. Geopolityka to sposób widzenia świata (w tym przypadku przestrzeni) przez elity, przede wszystkim, choć nie tylko, danego państwa czy narodu⁸.

Tak ukształtowane przedstawienia geopolityczne mają porządkujący charakter, dostarczają bowiem instrumentów opisu przestrzeni, wyraźnie opowiadają się za pewną wizją świata czy sposobem analizy rzeczywistości, czyli za konkretną ideologią. Tym samym legitymizuje ona konkretny porządek międzynarodowy, uzasadnia jego hierarchiczność, strukturę, wpływa na zdolność do modyfikacji. Dzięki temu można dostrzec, dla kogo i dlaczego taka wiedza jest użyteczna, albowiem przyjęcie określonego zestawu idei, wizji świata wiąże się ze zjawiskiem hegemonii i dominacji pewnych sił społecznych, elit, które wykorzystują do tego celu rządzone przez siebie państwo oraz jego instytucje⁹.

⁶ C. Flint, *Wstęp do geopolityki*, J. Halbersztat (tłum.), Warszawa 2008, s. 97.

⁷ G. O’Thuathail, J. Agnew, *Geopolitics and Discourse. Practical Geopolitical Reasoning in American Foreign Policy*, w: *The Geopolitics Reader*, S. Dalby, P. Rouledge, G. O’Thuathail (red.), London–New York 1998, s. 79–80.

⁸ J. Potulski, *Wprowadzenie do geopolityki*, Gdańsk 2010, s. 260.

⁹ M. Kuus, *Critical Geopolitics*, s. 4–6, http://www.isacompps.com/info/samples/criticalgeopolitics_sample.pdf [dostęp: 9 X 2015].

Kody geopolityczne

Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku w anglosaskich badaniach geopolitycznych pojawił się termin „kody operacyjne”, który miał służyć do analizy swego rodzaju rozumienia świata, determinującego decyzje podejmowane przez liderów i elity mocarstw rywalizujących w zimnej wojnie. Fakt ten niewątpliwie wpłynął na powstanie szkoły kodów geopolitycznych. Po raz pierwszy, tj. w 1982 roku, tytułowego określenia we współczesnym rozumieniu użył John L. Gaddis, znany amerykański badacz historii stosunków międzynarodowych. Posłużył się nim jako modelem operacjonalizacji podstaw zainteresowania światem w kategoriach sojuszu i wrogości amerykańskich elit politycznych w okresie rywalizacji o prymat ze Związkiem Radzieckim¹⁰. Pojęcie to, choć się przyjęło, nadal pozostaje wieloznaczne i trudne do interpretacji. Liczni historycy, politolodzy, internacjolodzy i geografowie polityczni zajmowali się badaniem kodów geopolitycznych poszczególnych państw, często jednak w szerszym i innym rozumieniu niż zaproponowane przez J. L. Gaddisa.

Na potrzeby naszych rozważań istotne wydaje się uwzględnienie konkretyzacji kodów geopolitycznych, której dokonał Colin Flint (wraz z Peterem Taylorem), wybitny geograf polityczny. W jego ocenie zrozumienie kodu geopolitycznego pozwala na wyjaśnienie wielu działań na arenie międzynarodowej za pomocą analizy obowiązującego dyskursu, a więc sposobu obrazowania rzeczywistości przez elity władzy w praktykach dyskursywnych oraz umiejętności narzucania swojej ideologicznej interpretacji opinii publicznej, nie tylko w skali jednego państwa, ale także wobec innych. Dotyczy to zarówno mocarstw, jak i (a może przede wszystkim) państw słabszych, którym hegemon światowy lub regionalny jest w stanie narzucić własny kod geopolityczny. Wyjaśnienie tego procesu będzie łatwiejsze, kiedy przyjmie się zaproponowane przez Colina Flinta i Petera Taylora rozumienie kodu geopolitycznego, czyli sposobu, w jaki „dany kraj sytuuje się wobec świata”¹¹.

¹⁰ G. Dijkink, *Geopolitical codes and popular representations*, „GeoJournal” 1998, Vol. 46, s. 293.

¹¹ C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 72.

Z powyższych rozważań wynika, że każdy kraj ma swój oryginalny kod geopolityczny. Kod ten opiera się na pięciu głównych założeniach, które dotyczą następujących kwestii:

1. Kim są nasi aktualni i potencjalni sojusznicy?
2. Kim są nasi aktualni i potencjalni wrogowie?
3. Jak możemy utrzymać naszych sojuszników i zatroszczyć się o potencjalnych sojuszników?
4. Jak możemy przeciwstawić się naszym aktualnym wrogom i pojawiającym się zagrożeniom?
5. Jak umotywuujemy wcześniejsze cztery założenia wobec naszej opinii publicznej i wobec społeczności globalnej?¹²

Dla C. Flinta nie ulega wątpliwości, że kody geopolityczne są dynamiczne, wyznaczają pewien zakres sposobów prowadzenia polityki zagranicznej państwa i zależą od takich czynników, jak: siła, terytorium, położenie, możliwości, aspiracje, interesy i wpływy poszczególnych narodów, oraz – a może nawet jeszcze bardziej – od specyfiki tożsamości, ugruntowania i zasięgu ich kultury, w tym również religii. Stąd wynikają trzy zasadnicze poziomy kodów geopolitycznych: lokalny, regionalny i globalny. Poziom lokalny kodów danego organizmu państwowego ogranicza się w zasadzie do oddziaływania na państwa sąsiednie. Poziom regionalny dotyczy państw, które aspirują do wpływania nie tylko na bezpośrednich sąsiadów. Rządzący szukają wtedy mapy takich kodów geopolitycznych, które to im umożliwią. I wreszcie trzeci poziom, globalny: niektóre państwa są zdolne prowadzić politykę globalną, kiedy rządzący nimi narzucają kody pozwalające wpływać na porządek światowy. Kody te są mniej lub bardziej respektowane przez inne państwa¹³.

Kody geopolityczne III RP

Wyobrażenia geopolityczne polskich elit politycznych w sensie geograficznym i kulturowym ograniczały się do Starego Kontynentu. Ich interpretacja świata oraz zasięg kodów geopolitycznych miały więc najczęściej charakter lokalny, najwyżej – regionalny. Z reguły były

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 74–75.

determinowane położeniem Polski w Europie – kresowym, umownie między cywilizacyjnie różnym Wschodem a Zachodem – oraz związanymi z tym wyzwaniami geopolitycznymi, ale też naszą kulturą, historią, tożsamością, gospodarką czy wreszcie – kalkulacjami politycznymi poszczególnych rządów i środowisk partyjnych. Wszystkie te czynniki, choć w różnej skali i z różnym natężeniem, wpływały i nadal wpływają na politykę zagraniczną III RP.

Chciałbym szczególnie skupić się na uwarunkowaniach kulturowych czy tożsamościowych, na których – tak czy inaczej – wspiera się każda polityka, w tym polityka zagraniczna. Ich istotę, akceptowaną przynajmniej przez postsolidarnościowych szefów Ministerstwa Spraw Zagranicznych i chyba większość społeczeństwa, uchwycił Władysław Bartoszewski w swoim sejmowym wystąpieniu w 1995 roku. Zdaniem ówczesnego ministra spraw zagranicznych w polityce zewnętrznej Polski chodzi o „respektowanie wartości, których korzeni upatrujemy w chrześcijańskim wymiarze naszej kultury”¹⁴. Nasze kody geopolityczne zatem uzależnione winny być nie tylko od siły, interesu, racji stanu i prawa, ale także od czegoś dużo wyższego, głębszego, trwalszego czy nawet idealistycznego: od przestrzegania nakazów moralności chrześcijańskiej. Podobna kategoryczna supozycja dotyczyła wymiaru globalnego. Zdaniem W. Bartoszewskiego „konieczna jest wierność podstawowym wartościom i zasadom, które winny organizować ład światowy. Tylko świat kształtowany w myśl tych zasad zapewni wszystkim państwom prawdziwe bezpieczeństwo”¹⁵.

Powrót na Zachód

Podstawowy kierunek geopolityczny w dyskursie polskich elit przez lata był sygnowany nadużywaną metaforą powrotu do Europy, powrotu do świata Zachodu. Było to zatem odwołanie do dyskursu tożsamościowego. Podstawowym i mocno akcentowanym

¹⁴ W. Bartoszewski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 50. posiedzeniu Sejmu RP II kadencji*, 24 V 1995, <http://www.msz.gov.pl/resource/bfa922e4-9a33-4fa6-8ae6-9a91b16a5871:JCR> [dostęp: 9 X 2015].

¹⁵ Tamże.

w tym dyskursie miernikiem przynależności cywilizacyjnej Polski było przyjęcie chrześcijaństwa łacińskiego jako fundamentu cywilizacji zachodniej. Do bliskości i swojskości Zachodu dla Polaków odwoływał się m.in. Bronisław Geremek. „Polska – mówił – ma mocne poczucie tożsamości europejskiej. Wynika ono z naszych losów historycznych i naszych doświadczeń współczesnych”¹⁶. W dyskursie mówiono o dumie, która wynikała z przekonania, iż nasze państwo nie jest gorszą Europą, że należy od wieków do Zachodu, do centrum świata, a okres komunistyczny był raczej anomalią. Skoro Polska po 1989 roku powracała do swych korzeni cywilizacyjnych, to tam chciała szukać sojuszników, bliskich jej ze względu na wyznawane wartości oraz imponujących jej wolnością, bogactwem i stabilizacją¹⁷. Takie sojusze były znacznie korzystniejsze, trwalsze i stabilniejsze niż przymusowa przyjaźń ze Związkiem Radzieckim.

Sojusz z Zachodem uzasadniano na kilka sposobów, akcentując przynależność i pełnoprawność Polski jako podmiotu zachodniej cywilizacji, a nie ubogiego krewnego ze Wschodu. Przywoływano argumenty o wspólnym dziedzictwie kulturowym, szczególnie chrześcijańskim, wspólnej historii i/albo liberalno-demokratycznych wartościach kultury europejskiej. Zachód, tzn. Amerykę Północną, głównie Stany Zjednoczone, oraz Europę, prezentowano publiczności w sposób celowo bliski, ale przerysowany – jako wyobrażoną, mocną i trwałą wspólnotę wartości cywilizacyjnych oraz podstawowych interesów, co oczywiście nie wykluczało doraźnych konfliktów czy sporów¹⁸. Jej fundamentem była inkluzywna wobec Polski „wspólnota

¹⁶ B. Geremek, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 78. posiedzeniu Sejmu RP III kadencji*, 9 V 2000, <http://www.msz.gov.pl/resource/5893877e-4197-4f85-bbc3-dbe2df6c3fa9>:JCR [9 X 2015]. Z kolei Radosław Sikorski w 2008 roku mówił, że wraz z chrztem Polska „(...) stała się współdziedzicem tradycji antycznej i chrześcijańskiej tożsamości” oraz została wprowadzona „w polityczny krwioobieg świata łacińskiego”; R. Sikorski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych na temat polityki zagranicznej RP w 2008 roku*, 7 V 2008, <http://www.msz.gov.pl/resource/8fc5ad37-d4b5-4938-bdd7-359993e000dc>:JCR [dostęp: 9 X 2015]. Zob. też R. Kuźniar, *Droga do wolności. Polityka zagraniczna III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2008, s. 43–44.

¹⁷ A. Horolets, *Obrazy Europy w polskim dyskursie publicznym*, Kraków 2006, s. 20.

¹⁸ W. Cimoszewicz, *Informacja rządu na temat polityki zagranicznej w 2003 roku przedstawiona na 40. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, 22 I 2003, <http://www.msz.gov.pl/resource/14949b50-728d-49e8-8967-bb199dda4fa2>:JCR [dostęp: 20 XI 2017].

wartości świata demokratycznego”, oparta na dziedzictwie europejskiej cywilizacji, przede wszystkim łacińskiej. Charakterystyczne jest zatem to, że polscy ministrowie spraw zagranicznych nieraz przyjmowali laicki i limitowany polityczną poprawnością dyskurs zachodnich elit liberalnych i lewicowych, do których aspirowali i dla którym demokracja była nie tyle systemem politycznym, ile wręcz cywilizacją zastępującą chrześcijańską identyfikację¹⁹. Dlatego w dyskursie tym można dostrzec niezbyt częste stosowanie języka nawiązującego bezpośrednio do religii, przede wszystkim chrześcijaństwa. Wyjątek na tym tle stanowią wypowiedzi z ostatnich lat. Zarówno Radosław Sikorski, jak i Witold Waszczykowski uważali, że wartości integrujące Zachód to przede wszystkim „prawo rzymskie, filozofia grecka i etyka chrześcijańska, racjonalizm, dobro wspólne oraz respektowanie praw człowieka. Obrona tych wartości i zasad naszej cywilizacji będzie sensem naszej dyplomacji”²⁰.

Strategiczny sojusznik

Kluczowym wątkiem w dyskursie dotyczącym gwarancji bezpieczeństwa i niepodległości Polski były sojusznicze relacje ze Stanami Zjednoczonymi, jedynym po 1991 roku hipermocarstwem, powszechnie społecznie akceptowanym symbolem wolności, potęgi, bezpieczeństwa i dobrobytu; w dodatku budzącym w Polsce pozytywne emocje. Te pozytywne emocje wynikały z przekonania większości obywateli o łączących nas z Ameryką wspólnych wartościach i korzeniach cywilizacyjnych, a także z powszechnej akceptacji dla przywództwa amerykańskiego w świecie, w tym dominacji kulturowej.

¹⁹ Model demokratyczny wydaje się mało przydatny do analiz geopolitycznych oraz relacji międzynarodowych ze względu na specyfikę systemu międzynarodowego, jego hierarchiczność, decentralizację, brak jasnej władzy zwierzchniej oraz deficyt demokratycznej legitymizacji. Nie oznacza to jednak, że nie podejmuje się prób tworzenia modeli demokracji w skali globalnej; zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 45–47.

²⁰ W. Waszczykowski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2016 roku*, 29 I 2016, http://www.msz.gov.pl/pl/ministerstwo/minister/wystapienia/informacja_ministra_spraw_zagranicznych_o_zadaniach_polskiej_polityki_zagranicznej_w_2016_roku [dostęp: 20 XI 2017].

Ten ewidentny proamerykanizm ułatwiał akceptację dla amerykańskich globalnych kodów geopolitycznych, które mówiły o utrzymaniu sojusznika i wspieraniu korzystnego dla niego porządku globalnego. Elity usprawiedliwiały swój klientelizm wobec Amerykanów korzyściami dla państwa, stosując korzystną w wymiarze wewnętrznym hiperbolę, że Waszyngton „uważa nas za istotnego partnera i wychodzi naprzeciw polskim koncepcjom regionalnym”, co więcej – „bliskie stosunki ze Stanami Zjednoczonymi są jednym z najmocniejszych atutów, jakimi dysponuje nasza polityka zagraniczna”²¹. Z kolei druga strona wspierała, co prawda, niektóre aspiracje Warszawy, ale prowadząc politykę globalną, widziała relacje z Polską w innej skali – traktowała ją jako podrzędnego i mało kłopotliwego satelitę. W corocznych informacjach przedstawianych przez polskich ministrów spraw zagranicznych w okresie rządów prezydenta George’a W. Busha najważniejsze sfery polityki zagranicznej Polski zostały powiązane i uzależnione od polityki amerykańskiej. Symbolem stała się bezkrytycznie przyjęta amerykańska identyfikacja zagrożeń świata. Był to efekt narzucenia hegemonicznego kodu globalnej wojny z terroryzmem (który także miał podłoże kulturowe, w tym religijne), przedstawianej najczęściej jako konfrontacja świata Zachodu z islamem²².

Filar bezpieczeństwa

NATO, jako najpotężniejszy sojusz wojskowy świata i ostoja zachodniej wolności oraz demokracji w Europie, ma być w wyobrażeniach polskich elit politycznych głównym strażnikiem bezpieczeństwa naszego kraju. Siła sojuszu „wynika z jedności i solidarności oraz wierności zasadom spajającym naszą cywilizację”²³. Sugeruje to

²¹ W. Bartoszewski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 110. posiedzeniu Sejmu RP III kadencji*, 6 VI 2001, <http://www.msz.gov.pl/resource/a3b218eb-5c5c-43ff-b3b2-547a72475f44:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

²² C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 87–90; G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, E. Cylwik (tłum.), Warszawa 2007, s. 168–169.

²³ W. Waszczykowski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2017 roku*, 9 II 2017, http://www.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/wiadomosci/minister_witold_waszczykowski_o_priorytetach_polskiej_dyplomacji_w_2017_roku [dostęp: 20 XI 2017].

jednoznacznie, że NATO jest najpotężniejszym militarnie układem świata, ale ograniczonym kulturowo do szeroko rozumianego świata Zachodu, broniącym jego przewagi i interesów w skali globalnej.

Wspólnota wartości – wejście do Unii Europejskiej

Gros elit politycznych wspierało akcesję Polski do Unii Europejskiej. Ten wybór przedstawiano w dyskursie jako cywilizacyjny, bez alternatywny dla przyszłości i rozwoju Polski. Dla problematyki kodów geopolitycznych istotne wydają się silnie widoczne wątki dotyczące podejścia geocywilizacyjnego. Otóż ministrowie spraw zagranicznych w omawianym dokumencie przedstawiali Unię Europejską zazwyczaj jako wspólnotę wartości cywilizacyjnych, częściej odwołując się do wolności, demokracji niż do wartości wywodzonych z chrześcijaństwa, co można uznać za przejaw dostosowania się do zachodniej poprawności politycznej. Przy czym ministrowie postsolidarnościowi prezentowali więcej praktyk dyskursywnych odwołujących się do chrześcijańskich korzeni Europy niż ministrowie z kręgu lewicy postkomunistycznej. Ministrowie akcentowali również różne wymiary integracji – że Polska wchodzi do wspólnoty wzmocnionej „katalogiem wspólnych wartości”, podzielanych przez nasze państwo i społeczeństwo, a nie tylko do projektu politycznego czy ekonomicznego²⁴. Istotna wydaje się na tym tle konstatacja, iż „niepodobna wyobrazić sobie funkcjonowania Unii, gdyby nie wyrastała ona z systemu wartości cywilizacyjnych”²⁵.

Nieliczne wypowiedzi nawiązywały wprost, nie domyślnie, do religijnego podłoża integracji europejskiej, choćby przypominając, że ojcowie założyciele Unii to konserwatyści i chrześcijańscy demokraci, dla których wartości religijne wyznaczały potrzebę współpracy i integracji²⁶. Dawało to m.in. asumpt do postulatów Polski – podnoszonych

²⁴ W. Bartoszewski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 110. posiedzeniu Sejmu RP III kadencji*, cyt. wyd.

²⁵ R. Sikorski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polskiej polityki zagranicznej w 2010 roku*, <http://www.msz.gov.pl/resource/cf0aa808-8742-45e9-9c72-7bc7b4337a3f> [dostęp: 20 XI 2017].

²⁶ Tenże, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych na temat polityki zagranicznej RP w 2008 roku*, cyt. wyd.

przez przedstawiciela Sojuszu Lewicy Demokratycznej Włodzimierza Cimoszewicza, a zarazem zgodnych z oczekiwaniami Watykanu – która w dyskusjach dotyczących tożsamości Unii Europejskiej domagała się „uwzględnienia tradycji chrześcijańskich w preambule konstytucji [unijnej]”²⁷. W trochę późniejszej narracji polskie władze twierdziły podobnie, że „traktat podstawowy Unii Europejskiej winien odwoływać się do wartości chrześcijańskich”²⁸. Ostatecznie jednak polskie postulaty nie zostały uwzględnione. Problem ten nie tylko miał znaczenie wewnętrzne, ale także odgrywał dużą rolę w dyskusji na temat granic integracji europejskiej.

Niemcy – wspólnota interesów

Kiedy elity Polski obrały strategiczny kurs euroatlantycki, to zdały sobie sprawę, że – metaforycznie – najkrótsza droga do Europy prowadzi przez Niemcy, które jednak budziły nieufność w sporej części polskiego społeczeństwa i elit. Z tego powodu w dyskursie polskich ministrów spraw zagranicznych w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych obecny był postulat odejścia od zarzutu obcości Niemiec, od strachu przed nimi na rzecz programu pozytywnego, a więc pojednania, budowania takich relacji, aby Niemcy stały się pożądanym „adwokatem” naszej integracji z Zachodem, co jednak zakładało zależność adwokat–klient²⁹.

Wpływ religii na stosunki polsko-niemieckie można dostrzec w przesłaniu Krzysztofa Skubiszewskiego, w którym mowa jest o tym, że droga do współpracy prowadzi jedynie przez pożądane pojednanie obu narodów, „przede wszystkim doniosłe w kategoriach moralnych”, „w sferze ducha oraz wspólnej kultury i cywilizacji”.

²⁷ W. Cimoszewicz, *Informacja Rządu na temat polityki zagranicznej w 2004 roku przedstawiona na posiedzeniu Sejmu*, 21 I 2004, <http://www.msz.gov.pl/resource/a173a0c2-4148-4013-bce9-5f1dab1157e1:JCR> [dostęp: 20 XI 2017]; A. Fotyga, *Informacja na temat polskiej polityki zagranicznej w 2007 roku*, <http://www.mfa.gov.pl/resource/8bb74522-50c3-44cc-8e87-2431cefba45b:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

²⁸ Tamże.

²⁹ K. Skubiszewski, *Informacja rządu o polityce zagranicznej Polski w 1993 roku przedstawiona na 43. posiedzeniu Sejmu RP i kadencji*, 29 IV 1993, <http://www.msz.gov.pl/resource/d23a9feb-9d2e-45bf-a84e-8d68d22fe6c2:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

Wzorem winna być odwaga i „głęboko chrześcijańskie” wobec Niemców stanowisko polskich biskupów ze słynnego listu z 1965 roku³⁰. Wątek ten rozwijał Władysław Bartoszewski, mówiąc o „dalekowzroczności” polskich biskupów oraz podkreślając dużą rolę dla pojednania „środków intelektualistów katolickich”, z których zresztą sam się wywodził³¹. Na tej podstawie nasze elity przekonywały rodaków, iż można zyskać i utrzymać wartościowego sojusznika, stworzyć „wspólnotę interesów”, która powinna „przerodzić się w przyjaźń” kończącą historyczne uprzedzenia i właśnie między obydwojema narodami. Wszystko po to, żeby stworzyć modelowe stosunki z naszym zachodnim sąsiadem³².

Szczególna rola Watykanu

Jedynym religijnym aktorem geopolitycznym wymienianym często jako sojusznik w polskich kodach geopolitycznych jest Kościół katolicki. Ma on globalny zasięg, spójną doktrynę, zhierarchizowaną strukturę i wyraźny ośrodek kierowniczy w postaci papieża i Stolicy Apostolskiej³³. W zasadzie znacząca geopolityczna rola Watykanu była doceniana w informacjach szefów Ministerstwa Spraw Zagranicznych (niezależnie od ich politycznych afiliacji) w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, którego obecność, moralna pozycja i wpływy w świecie miały duże znaczenie dla legitymizowania nowego kierunku geopolitycznego Polski³⁴. Niewątpliwie papież stanowił autorytet

³⁰ Tenże, *Informacja o polityce zagranicznej rządu przedstawiona w Sejmie X kadencji*, 26 IV 1990, <http://www.msz.gov.pl/resource/432b9164-91e5-4ef7-8c7a-3e0656cc48d9>: JCR [dostęp: 20 XI 2017].

³¹ W. Bartoszewski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 50. posiedzeniu Sejmu RP II kadencji*, cyt. wyd.; R. Sikorski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych na temat polityki zagranicznej RP w 2008 roku*, cyt. wyd.

³² W. Bartoszewski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 50. posiedzeniu Sejmu RP II kadencji*, cyt. wyd.; R. Zięba, *Główne kierunki polityki zagranicznej Polski po zimnej wojnie*, Warszawa 2012, s. 57, 63, 70–76.

³³ J. Agnew, *Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church*, „Geopolitics” 2010, no. 1, s. 39.

³⁴ P. Pochyły, *Deklaratywne wyrazy religijności III RP w expose Ministrów Spraw Zagranicznych*, w: *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, R. Michalak (red.), Zielona Góra 2015, s. 402–407.

dla ogromnej większości Polaków. Personifikacja tego kodu geopolitycznego była oczywista, o czym mówił Andrzej Olechowski: „Ojciec Święty jest najbardziej nam życzliwą głową obcego państwa”³⁵.

W dyskursie duża i mocno przeceniana rola geopolityczna Watykanu była raczej kwestią wewnętrznego odbioru autorytetu papieża Polaka. Dlatego W. Cimoszewicz deklarował: „Jest naszym zadaniem utrzymanie priorytetowego charakteru relacji ze Stolicą Apostolską w całokształcie zadań polityki polskiej”³⁶, albowiem jej znaczenie nawiązywało do religii, do „moralnego autorytetu papieża i misji pokojowej, jaką Stolica Apostolska pełni w społeczności międzynarodowej”. To uzasadniało „nasze współdziałanie w wysiłkach służących sprawie moralności międzynarodowej, pokoju i bezpieczeństwa”³⁷. Elity chciały wykorzystać znaczenie i społeczną popularność Jana Pawła II do legitymizacji swoich cywilizacyjnych i politycznych wyborów. Tym trzeba tłumaczyć słowa W. Cimoszewicza, że „istotne znaczenie dla naszej polityki zagranicznej ma utrzymująca się przychylność Stolicy Apostolskiej dla naszej akcesji do Unii Europejskiej”³⁸. Z tego powodu ówczesny szef Ministerstwa Spraw Zagranicznych dziękował za publicznie wyrażane przez papieża wsparcie dla najważniejszego wyboru cywilizacyjnego Polski: „Jesteśmy wdzięczni Ojcu Świętemu za wsparcie naszych dążeń do Unii Europejskiej”³⁹.

³⁵ A. Olechowski, *Informacja rządu o głównych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 20. posiedzeniu Sejmu RP I kadencji*, 12 V 1994, <http://www.msz.gov.pl/resource/a7bcf198-b82c-423b-ba7b-af96eae21e85:JCR> [dostęp: 20 XI 2017]; B. Geremek, *Informacja rządu o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 47. posiedzeniu Sejmu RP III kadencji*, 8 IV 1999, <http://www.msz.gov.pl/resource/a473e3fc-77df-4e30-95a7-8d42f310c3f9:JCR> [dostęp: 20 IX 2017].

³⁶ W. Cimoszewicz, *Informacja Rządu na temat polityki zagranicznej w 2004 roku przedstawiona na posiedzeniu Sejmu*, cyt. wyd.

³⁷ K. Skubiszewski, *Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1991. Exposé przedstawione na 65. posiedzeniu Sejmu RP*, 27 VI 1991, <http://www.msz.gov.pl/resource/1daadebd-a66f-4159-ac9e-2b4d1cd9773d:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

³⁸ W. Cimoszewicz, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 16. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, 14 III 2002, <http://www.msz.gov.pl/resource/45b48420-131c-4fe2-aca3-2929748e969b:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

³⁹ Tenże, *Informacja rządu na temat polityki zagranicznej w 2003 roku przedstawiona na 40. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, cyt. wyd.

Nie chcemy nowej satelizacji

Na podstawie analizy dyskursu obecnego w informacjach szefów Ministerstwa Spraw Zagranicznych o polityce zagranicznej państwa można dojść do wniosku, że stale identyfikowanym zagrożeniem Polski, choć nie wprost nazwanym, jest Rosja. Ten antagonistyczny kod geopolityczny naszych elit akceptowała większość Polaków. Opierał się on nie tylko na trudnej wspólnej historii i wynikających z niej uprzedzeniach, mitach itd., ale także na oczywistych dla przeciętnego Polaka odrębnościach cywilizacyjnych, w tym religijnych. Skala oraz uzasadnienie wzajemnych animozji były więc stosunkowo proste i czytelne⁴⁰.

Dyskursywne dramatyzowanie obcości kulturowej Rosji oraz zagrożenia jej ekspansją uzasadniało i legitymizowało w oczach społeczeństwa, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych, cywilizacyjny i strategiczny zwrot na Zachód, żeby tam szukać sojuszników dla zapewnienia Polsce suwerenności i bezpieczeństwa. Polskie elity, powołując się na Jana Pawła II, mówiły o kulturowych i religijnych dwóch płucach Europy: zachodnim i wschodnim. Pierwsze oznaczało obrządek łaciński, drugie zaś ograniczano do „wschodniosłowiańskiego prawosławia”. W przeciwieństwie jednak do papieża Polaka elity europejskie uważały je za tożsamości i religie nierównoprawne. Dlatego przypomnienie tego związku w informacjach polskich ministrów spraw zagranicznych można było odczytać jako pożądane przejęcie przez Wschód wartości kulturowych Zachodu, znacznie wyżej cenionych.

Wydaje się zatem, że nasze elity nisko oceniały tożsamość cywilizacyjną Rosji. Sugerowały, że lepiej by się stało, gdyby z niej zrezygnowała – dla własnego pożytku. Wtedy Rosja i jej polityka zewnętrzna uległyby zmianie korzystnej dla Polski. „Leży bowiem w polskim żywotnym interesie, by na wschód od naszych granic kształtowało się nowoczesne państwo rosyjskie, nieszukające inspiracji w dziedzictwie imperialnym, lecz budujące swoją nową tożsamość państwa demokratycznego, wiarygodnego i kooperatywnego, a zwłaszcza dobrego

⁴⁰ A. Curanović, *Geopolityka religii w stosunkach polsko-rosyjskich*, w: *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich*, S. Bielen, A. Skrzypek (red.), Warszawa 2012, s. 126–127; C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 74.

sąsiada”⁴¹. Zmiana zatem relacji polsko-rosyjskich stawała się funkcją przeobrażeń wewnętrznych Rosji na wzór zachodni.

Innymi słowy, zamiast w miarę równoprawnych i wzbogacających europejską tożsamość dwóch płuc dominował pogląd, podzielany przez większość społeczeństwa, o wyższości cywilizacyjnej Zachodu nad Wschodem. Ocena ta zawierała się np. w słowach Radosława Sikorskiego: „Gdyby więc świat wschodniosłowiańskiego prawosławia kiedyś zechciał i umiał przejąć dorobek prawny i instytucjonalny naszej Unii, to horyzont europejskiego świata przesunąłby się nie tylko za Dniepr, ale hen, aż po granice Chin i Korei. (...) Tak poszerzony Zachód, z zasobami Rosji, potęgą gospodarczą Unii oraz wojskową potęgą Stanów Zjednoczonych, miałby szansę zachowania wpływów w świecie wschodzących potęg pozaeuropejskich”⁴². Krótko mówiąc, polskie elity były praktycznie zwolennikami westernizacji świata.

Płaszczyzny dialogu międzyreligijnego w wymiarze owych dwóch płuc dotyczyły bezpośrednio nadzieje R. Sikorskiego z 2013 roku, że na wzór polsko-niemiecki współpraca Kościołów prawosławnego i katolickiego otworzy drogę do poprawy relacji między obydwoma państwami i społeczeństwami oraz ograniczy wysoki deficyt wzajemnego zaufania. „Wierzimy – zapewniał minister – że ubiegłoroczna wizyta patriarchy Cyryla I w naszym kraju oraz wspólne przesłanie polskiego Kościoła katolickiego i rosyjskiej Cerkwi prawosławnej przyczynią się do pojednania między naszymi narodami”⁴³.

⁴¹ S. Meller, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2006 r. przedstawiona na 10. posiedzeniu Sejmu RP V kadencji*, 15 II 2006, <http://www.msz.gov.pl/resource/a9903f58-ddbb-4bc0-ba49-ee81c688d690:JCR> [dostęp: 20 XI 2017].

⁴² R. Sikorski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2013 roku*, 12 III 2013, http://www.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/wiadomosci/informacja_ministra_spraw_zagranicznych_o_zadaniach_polskiej_polityki_zagranicznej_w_2013_roku [dostęp: 20 XI 2017].

⁴³ Tamże; A. Curanović, *Geopolityka religii...*, cyt. wyd., s. 142–143.

Wojna z terroryzmem

Religia w polskich kodach geopolitycznych pojawia się w kontekście podporządkowania polityki zewnętrznej naszego państwa amerykańskiemu globalnemu kodowi geopolitycznemu wojny z terrorem⁴⁴. Towarzyszy temu przyjęcie charakterystycznego dla tej figury retorycznej emocjonalnego dyskursu walki, konfliktu itp. Celem takiej narracji było wzbudzenie strachu, obawy, zdemonizowanie terrorystów po to, żeby uzasadnić konieczność ich zwalczania za wszelką cenę. Stąd dyskurs szefa Ministerstwa Spraw Zagranicznych R. Sikorskiego, iż „terroryzm jest formą przestępczości szczególnie groźną, bo zideologizowaną i sfanatyzowaną. Terroryzm nie ma religii i nie ma narodowości. Jest zaprzeczeniem praw i norm moralnych istniejących we wszystkich kulturach”⁴⁵. Minister podkreślał, że terroryści to fanatycy, którzy odrzucają dialog i kompromis, a uznają jedynie język siły – w gruncie rzeczy powielał w ten sposób stanowisko amerykańskie, które mocno wiązało zagrożenie terrorystyczne z islamem. Z kolei W. Cimoszewicz uspokajał społeczeństwo, odrzucając koncepcję „starcia cywilizacji”, i przekonywał: „Dalecy jesteśmy od utożsamiania fundamentalizmu i terroryzmu z całokształtem dominujących w sferze Południa kultur i wyznań religijnych, zwłaszcza zaś z islamem”⁴⁶.

Tej przecież sensownej ocenie przeczyły jednak słowa, stanowiące niejako kulturowe dopełnienie wrogości do terroryzmu, że jest on „w gruncie rzeczy świadomym i zaplanowanym uderzeniem w cywilizację demokratycznego Zachodu, a więc także w nas”⁴⁷. Ten emocjonalny i posługujący się elementami spiskowymi przekaz łączył w sobie przekonanie o wyższości cywilizacyjnej, dobrodziej-

⁴⁴ C. Flint, *Wstęp do...*, cyt. wyd., s. 75; W. Cimoszewicz, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 16. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, cyt. wyd.

⁴⁵ R. Sikorski, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych dotycząca zadań polskiej polityki zagranicznej w 2009 r.*, www.msz.gov.pl/resource/5cff76d3-1913-4f01a3c8-480b56c4e9e9:JCR [dostęp: 20 XI 2017].

⁴⁶ W. Cimoszewicz, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o podstawowych kierunkach polityki zagranicznej Polski przedstawiona na 16. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, cyt. wyd.

⁴⁷ Tenże, *Informacja rządu na temat polityki zagranicznej w 2003 roku przedstawiona na 40. posiedzeniu Sejmu RP IV kadencji*, cyt. wyd.

stwie i potrzebie uniwersalnej władzy Zachodu nad światem z przeświadczeniem o tworzoną z premedytacją zagrożenią dla tej władzy. Retoryczne oddzielenie „my” i „oni”, „dobrzy” i „źli” było proste i czytelne.

Manichejska narracja „wojny z terroryzmem” wyraźnie zdominowała przekaz szefów polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych i stanowiła kopię wzorców amerykańskich, nawet jeśli podłoże terroryzmu było skomplikowane i niekoniecznie związane z religią. Zwracał na to uwagę Stefan Meller, przekonując, że frustracja społeczna i gniew wśród społeczeństw Południa były często pochodną biedy, złego rządzenia i ucisku politycznego, a co za tym idzie – obracało się przeciw „możnym tego świata, czyli dostatnim krajom Zachodu, jakoby patronującym owym skorumpowanym i represyjnym reżimom. W tej dezorientacji i gniewie rozpoznawalnym punktem odniesienia dla społeczeństw, zwłaszcza muzułmańskich, staje się religia, która przy poważnych nadużyciach interpretacyjnych przeobraża się niekiedy w ideologiczny zew do globalnej zemsty nad światem bogatych i niewiernych”⁴⁸.

Dosyć charakterystyczne dla dyskursu naszego kręgu cywilizacyjnego było przekonanie Stefana Mellera, że konflikt można zażegnać, dokonując w zapalnych państwach modernizacji i laicyzacji na wzór zachodni, mający wartość uniwersalną. Stąd manichejska diagnoza, oparta na fałszywym, ale typowym dla myślenia wielu wpływowych elit w naszej cywilizacji, schemacie walki demokratycznego, liberalnego i otwartego świata zachodniego z zacofanym, autorytarnym i opresywnym światem islamu. Religia jest w tym modelu traktowana jako źródło zacofania i agresji. Odpowiedzią na to miała być laicyzacja i pozbawienie religii wpływu na życie publiczne. Postulat ten wyrażano w słowach, iż w regionie „szerokiego Bliskiego Wschodu” mamy do czynienia z zimną, a w Iraku z gorącą „wojną domową między siłami dążącymi do nowoczesności i normalności a siłami ciągnącymi ku mrokom tradycjonalizmu i zamknięcia”⁴⁹.

⁴⁸ S. Meller, *Informacja Ministra Spraw Zagranicznych o zadaniach polskiej polityki zagranicznej w 2006 r. przedstawiona na 10. posiedzeniu Sejmu RP V kadencji*, cyt. wyd.

⁴⁹ Tamże.

Wnioski

Niewątpliwie zasięg naszych kodów geopolitycznych ograniczał się w praktyce do Europy i naszych najbliższych sąsiadów, a więc miały one charakter lokalny i regionalny, odpowiadający zresztą naszym interesom i możliwościom. Na ogół dosyć wyraźnie widać w nich zasadniczą zmianę, która dokonana się po 1989 roku w kodach geopolitycznych Polski: wrogowie z okresu PRL zostali sojusznikami, a dawny przymusowy sojusznik został wrogiem. Wydaje się, że dla większości analizowanych w tekście informacji wygłaszanych przez polskich ministrów spraw zagranicznych religia nie jest czynnikiem samoistnym, ważnym – jest raczej traktowana jako część szerszego podłoża cywilizacyjnego. Podobnie jak w kodach geopolitycznych większości państw zachodnich, z wyjątkiem może Stanów Zjednoczonych. Ten kontekst jest szczególnie widoczny w polskiej drodze na Zachód, przedstawianej jako powrót do własnych korzeni cywilizacyjnych. Zachód, głównie Unia Europejska, jest przy tym identyfikowany jako wspólnota wartości (czasem wprost, na ogół jednak domyślnie identyfikowanych jako chrześcijańskie), a nie tylko projekt polityczny czy ekonomiczny. Wspólnota wartości traktowana była jako uniwersalna i najlepsza na świecie, co stanowiło uzasadnienie wsparcia potrzeby westernizacji globu.

Nawiązania do religii w polityce zewnętrznej są rzadkie, z wyjątkiem może specjalnego statusu, jaki nadano relacjom z Watykanem w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Kwestia ta może zastanawiać społeczeństwo, które powszechnie uważa się za katolickie. Druga przestrzeń obecności religii w polskich kodach geopolitycznych to narzucony przez Amerykanów hegemoniczny kod wojny z terroryzmem, dosyć często przedstawiany jako starcie cywilizacji Zachodu z islamem, czyli w tym ujęciu religią przemocy, zacofania i nienawiści. Dlatego dla dobra świata lepiej, żeby państwa islamskie przejęły najlepszy, zachodni model modernizacji i laicyzacji.

JAROSŁAW MACAŁA

University of Zielona Góra

Institute of Political Science

e-mail: jarekm@o2.pl

**Religion in Polish geopolitical codes in the years 1990–2017
on the example of the information of the Ministers of Foreign Affairs
on the goals of Polish foreign policy**

In present geopolitics, mainly in western publications, religion is not an important factor. Particularly, that religion is hardly ever the only key factor influencing geopolitical processes, but it correlates with many different variables which influence is hard to examine and to measure. Therefore, there is much more scientific research on relationships between geopolitics and the culture.

One of the key indicators of a country's position in global affairs and its foreign policy trends are the geopolitical codes. Geopolitical codes are defined as the operating codes describe potential of the state, government's foreign policy and evaluates places beyond its boundaries. The religion plays a minor role in Polish geopolitical codes, analyses mainly in context of Polish membership in the western civilization circle. Poles' Catholicism emphasized it. Religion, mainly Islam was treated as a threat in hegemonic geopolitical code of war on terror adapted from USA.

Keywords: religion, geopolitics, Poland

PAWEŁ KOWAL

Polska Akademia Nauk

Instytut Studiów Politycznych

e-mail: prkowal@gmail.com

Papież jako polityk. Jan Paweł II i Stolica Apostolska wobec Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich i bloku wschodniego w latach 1985–1989

Wstęp

W niniejszym artykule podejmuję kwestię polityki wschodniej Watykanu w latach 1985–1989, za pontyfikatu Jana Pawła II. Problem ten rozpatruję na tle kilku istotnych czynników: stosunków amerykańsko-watykańskich oraz osobistej relacji Jana Pawła II i prezydenta Stanów Zjednoczonych Ronalda Reagana, ogólnych warunków geopolitycznych, w tym procesów politycznych w Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich (ZSRS), a także sytuacji politycznej w poszczególnych państwach bloku sowieckiego¹. Politykę papieża analizuję w kontekście aktywności Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce,

¹ Zdecydowałem się na używanie przymiotnika „sowiecki”, przychylając się do argumentacji przedstawionej w kilku pracach – zob. S. Westfal, *Radziecki czy sowiecki*, „Kultura” 1950, nr 7/8, s. 204–209; O. Hnatiuk, *Odwaga i strach*, Wrocław–Wojnowice 2015, s. 13–14; M. Korkuć, *Związek Sowiecki czy Radziecki? Sowiety czy rady? Uwagi na temat terminologii opisującej porewolucyjne państwo bolszewików*, „Arcana” 2014, nr 120 (6), s. 125–151. Warto podkreślić jeszcze dwie kwestie: w opisywanym przeze mnie okresie również w wewnętrznych dokumentach rządowych pojawiał się przymiotnik „sowiecki”, a nie „radziecki” – dopiero później to drugie określenie zyskało przewagę. Współcześnie, szczególnie w kręgach eksperckich, ustala się nomenklatura powracająca do tradycji międzywojennej; podążają za nią m.in. eksperci Ośrodka Studiów Wschodnich (*Między Berlinem a Pekinem. Z analitykami Ośrodka Studiów Wschodnich rozmawia Łukasz Warzecha*, Warszawa 2016, s. 12 i n.).

który miał relatywnie duże możliwości oddziaływania na sytuację na Wschodzie.

Warto już na początku zaznaczyć, że działania Jana Pawła II i przedstawicieli polskiego Kościoła, dotyczące na pierwszy rzut oka kwestii polskich lub związanych z losami Polaków na Wschodzie (wizyty kardynała Józefa Glempa oraz innych biskupów w republikach związkowych) oraz spraw polsko-ukraińskich czy polsko-litewskich, stanowiły integralne elementy papieskiego planu o znacznie szerszym zasięgu. W przekonaniu papieża uregulowanie historycznych zaszłości między narodami Europy Środkowej i Wschodniej, które mogły grozić destabilizacją w regionie, miało kapitalne znaczenie w kontekście rozpadu ZSRS, a co za tym idzie – zniwelowania potencjalnych niebezpieczeństw, szczególnie zaś odrodzenia się konfliktów na tle narodowościowym.

Jako cezurę początkową artykułu przyjąłem rok 1985. Nie chodzi bynajmniej o sam fakt rozpoczęcia procesu pieriestrojki w ZSRS. Jak przypominę w tekście (omawiałem to już w poprzednich pracach²), 1984 rok definitywnie zamykał swego rodzaju okres przejściowy we wschodniej polityce Jana Pawła II, co więcej – można go też traktować jako etap schyłkowy tego, co nazywamy watykańską Ostpolitik. Jako cezurę końcową artykułu przyjąłem rok 1989. Co prawda, ostateczny rozpad ZSRS i systemu sowieckiego (Układu Warszawskiego) nastąpił dopiero dwa lata później, niemniej doniosłość ówczesnych zmian politycznych w państwach bloku uzasadnia uznanie tej daty za graniczną. Lata 1989–1991, jako swego rodzaju okres przejściowy w historii Europy Środkowej, są już, jeśli chodzi o ich specyfikę, wyraźnie inne. Również relacje amerykańsko-watykańskie, tak istotne dla problematyki podejmowanej w artykule, stały się po zakończeniu kadencji Ronalda Reagana (1980–1988) mniej intensywne.

² Por. P. Kowal, *Papież, czyli zagrożenie dla komunizmu. »Polityka wschodnia« Stolicy Apostolskiej w latach 1978–1985 w dokumentach służb specjalnych PRL*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2016, R. 14, z. 5, s. 345–361; tenże, *Between Ostpolitik and eastern policy*, „New Eastern Europe” 2016, No. 6, s. 190–199.

Papież, czyli polityczny wróg

Punktem wyjściowym moich rozważań może być znana powszechnie dopiero od kilku miesięcy notatka szefa ukraińskiego Komitetu Bezpieczeństwa Państwowego (KGB) z jesieni 1978 roku poświęcona wyborowi kardynała Karola Wojtyły na papieża: „Na podstawie danych KGB ZSRR, bez względu na deklaracje nowego Papieża o zamiarach kontynuacji linii politycznej swoich poprzedników, fakty z jego dotychczasowej działalności świadczą o tym, że ma on swoją »własną koncepcję«, polegającą na orientacji na »świat zachodni« i aktywizacji Kościoła katolickiego w krajach socjalistycznych”³. Autor przytoczonych słów nie miał wątpliwości, że wybór krakowskiego kardynała na przywódcę Stolicy Apostolskiej oznacza zagrożenie dla politycznych celów ZSRS. Dokument ten z pewnością oddaje też ocenę moskiewskiej centrali. Działania sowieckich służb bezpieczeństwa szły w następującym kierunku: „Biorąc pod uwagę, że wybór Wojtyły na papieża może doprowadzić do znacznej aktywizacji katolików i unitów na Ukrainie, organy KGB USRR opracowują metody aktywnego przeciwdziałania wywrotowym dążeniom Watykanu, wykrycia i udaremnienia wrogich działań jego emisariuszy i misjonarzy, ujawnienia i przejęcia kanałów łączności z katolikami i unitami na terenie republiki”⁴.

Notatka ukraińskiego KGB stanowi ostateczne potwierdzenie, w jak dużym stopniu papież był postrzegany przez przedstawicieli sowieckich władz jako przeciwnik. Papieżowi zależało na odegraniu roli politycznej, chociaż – jak powiedział kiedyś Bronisławowi Geremekowi – zdawał sobie sprawę, że w jakimś stopniu wychodzi „poza rolę sukcesora św. Piotra”⁵. Szef KGB Jurij Andropow decyzję konklawe postrzegał wręcz jako część spisku mającego na celu wytuskanie Polski

³ Komunikat Komitetu Bezpieczeństwa Państwowego (KGB) USRR, F. Fedorczuk (przew.), 1 XI 1978, J. Prystasz (tłum.), Zbiory Kolegium Europejskiego w Natolinie, <http://www.3rnatolin.eu/wp-content/uploads/3r-library/01.11.1978-KGB-o-wyborze-Jana-Paw%C5%82a-II-na-papie%C5%BCa.pdf>, s. 2 [dostęp: 16 VI 2017].

⁴ Tamże.

⁵ B. Geremek, *Szansa i zagrożenie. Polityka i dyplomacja w rodzinnej Europie*, rozmawia D. Maciejewska, Warszawa 2004, s. 33.

z sowieckiej struktury imperialnej⁶. Sowietci uważali nowego papieża za wroga ideologicznego – taką interpretację propagowało KGB, podobną przekazywano „sojusznikom” kanałami dyplomatycznymi. Bezpośrednio po konklawe ambasador sowiecki w Warszawie poinformował towarzyszy, że Moskwa widzi w nowo wybranym papieżu „jadowitego antykomunistę”⁷.

W ujęciu geopolitycznym Jan Paweł II zasiadający na tronie Piotrowym oznaczał dla Moskwy ryzyko, że Watykan będzie za jego pontyfikatu prowadzić politykę zmierzającą do rozbicia Układu Warszawskiego i ZSRS. Tak należało rozumieć neojagiellońskie podejście Jana Pawła II do polityki w Europie Środkowej⁸. Rozważania w kategoriach idei jagiellońskiej, tak mocne w myśli politycznej papieża, w sensie ideowym niemal automatycznie oznaczały kurs kolizyjny z Moskwą. Dochodzimy wreszcie do kwestii zasadniczej: będę analizował zarówno myśl polityczną, jak i rolę polityczną papieża w polityce międzynarodowej w szczytowym, jak na II połowę XX wieku, okresie wpływów politycznych Stolicy Apostolskiej.

Początek pontyfikatu i ostatnia faza watykańskiej Ostpolitik (1978–1984)

Zanim przejdę do omówienia interesującego mnie okresu w historii polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej, poświęcę nieco miejsca na przypomnienie najważniejszych elementów polityki papieża Jana Pawła II z poprzednich lat – jest to konieczne dla właściwego ujęcia wydarzeń pokrywających się z czasem pieriestrojki w Sowietach.

Wolnościowe, antyimperialne nastawienie Jana Pawła II do narodów ZSRS, a szczególnie Ukraińców, które stało się motywem pierwszych miesięcy pontyfikatu, zdaniem Andrzeja Grajewskiego mogło

⁶ R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół katolicki w ZSRS oraz w krajach i na ziemiach okupowanych 1917–1991*. Kronika, Lublin 2010, s. 316.

⁷ Tamże, s. 779.

⁸ Por. P. Kowal, *John Paul II as »the last of the Jagiellonians«*, „Politeja” [w przygotowaniu].

wręcz być tłem zamachu na placu Świętego Piotra w maju 1981 roku⁹. Według relacji księdza Dzwonkowskiego wybór Polaka na papieża spotkał się w ZSRS z szerokim odzewem¹⁰. Po inauguracji pontyfikatu Jan Paweł II wysłał do Ostrej Bramy swoją piuskę. Nie chodziło jednak o „polski akcent”, lecz o sygnał przekazany katolikom na Wschodzie¹¹. Pierwsze papieskie gesty, zarówno wobec przebywającego na wygnaniu biskupa Julijonasa Steponavičiusa, administratora apostołskiego w Wilnie, czy wileńskiego Komitetu Obrony Praw Ludzi Wierzących, powstałego w październiku 1978 roku, jak i wobec grekokatolików, a szczególnie ich osiadłego na emigracji przywódcy kardynała Josyfa Slipyja, z którym papież się spotkał już 20 listopada 1978 roku¹², wskazywały na nową linię Watykanu. Papież publicznie zabierał głos w języku białoruskim, np. na Boże Narodzenie w 1980 roku¹³. Działania te potwierdzały najgorsze sowieckie prognozy. Koniec epoki Breżniewa wiązał się z zaostrzeniem kursu władz ZSRS wobec wschodnich katolików. Po kilku próbach ustalenia przez Stolicę Apostolską zasad restauracji Kościoła grekokatolickiego w Związku Sowieckim komuniści zrezygnowali z negocjacji, co więcej – powrócili do stalinowskich metod ostrej walki z tym odłamek katolicyzmu¹⁴.

Nowe podejście do politycznej roli papieństwa w przewyższeniu podziału Europy i wizja nowej polityki wschodniej Watykanu znalazły wyraz w kazaniu Jana Pawła II wygłoszonym 3 czerwca 1979 roku na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie – trudno analizować politykę wschodnią papieża w zasadzie w skali całego pontyfikatu bez przypomnienia tego dokumentu. Podczas swojej pierwszej wizyty

⁹ A. Grajewski, *Wokół udziału komunistycznych służb specjalnych w zamachu na Jana Pawła II*, w: A. Grajewski, M. Skwara, *Agca nie był sam. Wokół udziału komunistycznych służb specjalnych w zamachu na Jana Pawła II*, Katowice 2015, s. 282–286.

¹⁰ *Za wschodnią granicą 1917–1993. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC*, Warszawa 1995, s. 275–279.

¹¹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, M. Tarnowska i in. (tłum.), Kraków 2000, s. 359.

¹² A. Grajewski, *Wokół udziału...*, cyt. wyd., s. 391–395; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia...*, cyt. wyd., s. 332.

¹³ S. Janowicz, *Czy Pan Bóg nie rozumie po białorusku?*, „Biuletyn Informacyjny MKZ NSZZ »Solidarność«” 1981, nr 17, s. 8, przedruk w: „Annus Albaruthenicus” 2016, s. 7.

¹⁴ T. Szyszlak, *Lwowskie sacrum, kijowskie profanum. Grekokatolicyzm w ukraińskiej przestrzeni publicznej od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji*, Warszawa 2012, s. 80.

w państwie komunistycznym Jan Paweł II, odwołując się do swej misji papieża Słowianina, ujął się za innymi narodami regionu, a także zapowiedział polityczne zjednoczenie kontynentu¹⁵. Warto przytoczyć dłuższy fragment papieskiego kazania: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież Polak, papież Słowianin właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu? My, Polacy, którzy braliśmy przez całe tysiąclecie udział w tradycji Zachodu, podobnie jak nasi bracia Litwini, szanowaliśmy zawsze przez nasze tysiąclecie tradycje chrześcijańskiego Wschodu. Nasze ziemie były gościnne dla tych tradycji, sięgających swych początków w Nowym Rzymie – w Konstantynopolu. Ale też pragniemy prosić gorąco naszych braci, którzy są wyrazicielami tradycji wschodniego chrześcijaństwa, ażeby pamiętali na słowa Apostoła: »Jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich. Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa« (por. Ef 4, 5–6). Ażeby o tym pamiętali. I żeby teraz, w dobie szukania nowej jedności chrześcijan, w dobie nowego ekumenizmu wspólnie z nami przykładali rękę do tego wielkiego dzieła, które tchnie Duch Święty!”¹⁶. Kontynuując myśl, papież przypomniał akty chrztu Chorwatów, Słoweńców, Morawian, Bułgarów, Czechów, Wiślan, Serbów, Słowaków, „Słowian Połabskich: Obotrytów (Obodrzyców), Wieleatów i Serbołużyczan”, po czym dodał: „Trzeba też, aby był przypominany chrzest Rusi w Kijowie w 988 r. (...) Chrystianizację Europy, tę oficjalną, ukończył chrzest Litwy w latach 1386 i 1387, który to za sprawą błogosławionej naszej królowej Jadwigi umocnił wcześniejszy o sto lat chrzest księcia Mendoga. Papież Jan Paweł II – Słowianin, syn narodu polskiego – czuje, jak głęboko wrastają w glebę historii korzenie, z których on sam razem z wami wyrasta”¹⁷.

Charakterystyczne dla kształtowania się programu politycznego pontyfikatu było przyspieszenie sprawy beatyfikacji Jadwigi Andegawenskiej. Procesy prowadzące do beatyfikacji toczyły się w różnych odsłonach od 1949 roku. Po objęciu tronu Piotrowego nowy papież

¹⁵ B. Geremek, *Szansa...*, cyt. wyd., s. 37–38.

¹⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha, Zintegrowana Baza Tekstów Papieskich*, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/544> [dostęp: 18 IX 2017].

¹⁷ Tamże.

przyspieszył procedury, zatwierdził dodatkowe formy kultu kandydatki na ołtarze, a 8 czerwca 1979 roku sam odprawił na Wawelu uroczystą mszę poświęconą Jadwidze¹⁸. Kazania i gesty z Gniezna, a przede wszystkim te z Krakowa, związane z kultywowaniem pamięci o królowej Jadwidze, powracanie do kwestii chrztu Rusi i Litwy można odczytywać jako bezpośrednie przygotowanie neojagiellońskiego programu Jana Pawła II skierowanego do narodów regionu, szczególnie zaś wschodnich sąsiadów Polski. Wyraźne są zatem odwołania do idei jagiellońskiej, a także proces kształtowania się papieskiej interpretacji tej idei aż do ostatniego przesłania pontyfikatu, czyli ogłoszonej w 2005 roku książki *Pamięć i tożsamość*¹⁹. Stanowiła ona podsumowanie i kwintesencję licznych papieskich wypowiedzi z okresu pontyfikatu dotyczących m.in. miejsca Polski w Europie i polskiej polityki w regionie. *Pamięć i tożsamość* jest zresztą sama w sobie unikalnym przykładem zaangażowania papieskiego na poziomie ideowym w kwestie polityczne.

Interpretacja programu polityki wschodniej czy środkowoeuropejskiej z pierwszego okresu pontyfikatu, uwidoczniła m.in. podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, wskazuje na następującą mapę odniesień i inspiracji papieskich: mesjanizm oraz związane z nim nurty, takie jak millenaryzm, pasjonizm i misjonizm²⁰, a także – w oczywisty sposób łączący się z nimi – prometeizm. Z mojego punktu widzenia kluczowe dla niniejszej analizy są te elementy papieskiego nauczania, które nawiązywały do tradycji dynastii jagiellońskiej – to one towarzyszyły papieżowi przez cały pontyfikat i najbardziej się rozwinęły.

Rok 1984 jako punkt zwrotny

Dla pełniejszego zrozumienia momentu przełomu w polityce wschodniej Watykanu konieczne jest uświadomienie sobie, jak istotnym punktem zwrotnym w polityce Stolicy Apostolskiej był 1984 rok.

¹⁸ Z. Świątek, *Budzenie wawelskiej pani, królowej Jadwigi*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 64–65.

¹⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 143–144.

²⁰ Wyczerpująco omawia te kwestie Paweł Rojek w pracy *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.

Wszystko wskazuje na to, że do 1984 roku papież zostawiał kardynałowi Agostinowi Casarolemu, ówczesnemu watykańskiemu sekretarzowi stanu, więcej swobody w próbach doprowadzenia do porozumienia z Sowietami na korzystniejszych niż dotąd zasadach²¹. Mniej więcej w 1984 roku Jan Paweł II zdecydował się na ostateczną reorientację dotychczasowej elastycznej polityki wschodniej Watykanu, ukształtowanej przez kardynała Casarolego. Ślady napięć na tym tle w Kurii Rzymskiej widoczne są w raportach polskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych – papieskie podejście nie było początkowo przyjmowane z aprobatą przez doświadczonych watykańskich dyplomatów²².

Dla religijnego uzasadnienia polityki Jana Pawła II odwołano się nie tylko do przykładu Jadwigi Andegaweńskiej, która stała u początku dynastii Jagiellonów, ale także do życia innego przedstawiciela tego rodu – Świętego Kazimierza. Jesienią 1983 roku brano pod uwagę, by delegatem papieża na Litwę i Łotwę był prymas Polski kardynał Józef Glemp, wiadomo było bowiem – z informacji, którymi dysponowała rzymska rezydentura wywiadu SB – że otrzymał zaproszenie od Cerkwi prawosławnej²³. Podróż zaplanowano na 1984 rok, przy okazji jubileuszu pięćsetlecia śmierci Świętego Kazimierza. Rozważano nawet, czy w wizycie na Litwie nie powinien uczestniczyć też kardynał Casaroli albo sam Jan Paweł II²⁴. Historia ta pokazuje, jak polityka wyznaniowa ówczesnego przywódcy ZSRS Jurija Andropowa różniła się od polityki Leonida Breżniewa czy Konstantina Czernienki – w przypadku tego pierwszego decydował rachunek potencjalnych strat i zysków, a nie doktrynalna niezgoda.

Z obecnej perspektywy jest oczywiste, że Ronald Reagan traktował walkę z reżymem w Warszawie jako pretekst do rozprawy z Sowietami. Decyzja o podjęciu tej walki zapadła w Waszyngtonie najpóźniej

²¹ Kwestie te zostały szczegółowo omówione w artykule: P. Kowal, *Papież, czyli zagrożenie...*, cyt. wyd., s. 345–361.

²² K. Straszewski, *Informacja nr 1 Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych dotycząca biografii i charakterystyki osoby byłego metropolity krakowskiego Karola Wojtyły*, 17 X 1978, w: *Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w wojskowych materiałach archiwalnych*, A. C. Żak (red.), Warszawa 2015, s. 21.

²³ Szyfrogram nr 9668, 30 XII 1983, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (AIPN) 0449/5/36, k. 280–282.

²⁴ Por. P. Kowal, *Papież, czyli zagrożenie...*, cyt. wyd., s. 354.

w ostatnich dniach grudnia 1981 roku. Amerykański prezydent potrzebował czasu, by przekonać nowego papieża co do słuszności takiego podejścia i zapewne też do tego, że w ostatecznym rozrachunku Polska nie poniesie straty; papież zaś potrzebował czasu, by zaakceptować tę linię administracji Reagana. Sympatia polityczna łącząca amerykańskiego prezydenta i Jana Pawła II oraz potencjalnie wspólne cele dopiero na przełomie dwóch kadencji Reagana zaczęły się przekształcać w instytucjonalną relację międzypaństwową. W listopadzie 1983 roku Kongres Stanów Zjednoczonych zniósł ustawę z 1867 roku zakazującą utrzymywania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. W styczniu 1984 roku Stany Zjednoczone nawiązały stosunki dyplomatyczne z Watykanem. Od tego momentu sojusz amerykańsko-watykański wszedł w nową fazę²⁵. Wydarzenia 1984 roku przesądziły o ostatecznym porzuceniu planów porozumienia Stolicy Apostolskiej z Sowietami na płaszczyźnie dyplomatycznej²⁶. Duży wpływ na tę decyzję miało zbliżenie watykańsko-amerykańskie, które nastąpiło w trakcie drugiej kadencji prezydenckiej Reagana.

W maju 1984 roku w Fairbanks na Alasce doszło do spotkania papieża z Reaganem. Było to o tyle zaskakujące, że Jan Paweł II zdecydował się na taki krok pomimo trwającej w Stanach Zjednoczonych kampanii wyborczej. Było więc jasne, że spotkanie zostanie odczytane jako wsparcie jednego z kandydatów. Przesądziły jednak względy ogólnopolityczne. Amerykański prezydent wracał z podróży do Chin, papież był w drodze na Daleki Wschód, m.in. do Korei i Tajlandii. Przed rozmową z Janem Pawłem II prezydent Reagan miał powiedzieć gubernatorowi Alaski, że żywi do biskupa Rzymu głęboki szacunek, wręcz oddanie²⁷. I Reagana, i Jana Pawła II cechowało mocne przekonanie o powierzonych im wyjątkowej misji. Podczas wizyty w Chinach amerykański prezydent mówił: „Ameryka została założona przez ludzi, którzy poszukiwali wolności, czcząc Boga, ufając Mu i poddając się

²⁵ Dobrze pokazuje to Paweł Zyzak w książce *Efekt domina. Czy Ameryka obaliła komunizm w Polsce?*, t. 1, Warszawa 2016, s. 686–692.

²⁶ Por. P. Kowal, *Between Ostpolitik...*, cyt. wyd., s. 190–199.

²⁷ P. Musiewicz, *Osobiste doświadczenia i spotkanie Reagana i Jana Pawła II*, Instytut im. Ronalda Reagana, <http://www.reagan.org.pl/artukul/osobiste-doswiadczenia-i-spotkanie-reagana-i-jana-pawla-ii> [dostęp: 27 VIII 2016].

Jego prowadzeniu w codziennym życiu”²⁸. Spotkanie na Alasce słusznie zostało przyjęte w obozie komunistycznym jako przypieczętowanie sojuszu.

Brzeziński, Casey i inni

Kilka dni przed śmiercią Konstantina Czernienki, 27 lutego 1985 roku, Jan Paweł II po raz ostatni spotkał się z Andriejem Gromyką, który najwyraźniej podjął jeszcze jedną próbę zablokowania sojuszu tak groźnego dla Sowietów. Papież nie dał się jednakowoż wciągnąć w akcję krytyki Reagana będącej reakcją na rozwój Inicjatywy Obrony Strategicznej (Strategic Defense Initiative – SDI)²⁹. Niebawem jednak w Związku Sowieckim sytuacja zmieniła się diametralnie – sekretarzem generalnym Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego (KPZS) został Michaił Gorbaczow.

Dwie kwestie nie znajdują właściwego odzwierciedlenia w pracach badaczy zajmujących się relacjami watykańsko-amerykańskimi w kluczowych latach drugiej kadencji Reagana, która przypadła na moment ostatecznego rozhermetyzowania ZSRS. Pierwsza z tych spraw to polityczne oprządkowanie wzajemnych relacji obu przywódców. Niemal stały kontakt między dwoma ośrodkami nie ograniczał się przecież tylko do osobistych spotkań Jana Pawła II z prezydentem Stanów Zjednoczonych. W tym kontekście szczególnym zainteresowaniem badacza polityki cieszy się zwykle kwestia dotycząca tego, kto na niższym szczeblu i w jakim zakresie decydował o takich, a nie innych sprawach. Jest to tym istotniejsze, że rola papieża w polityce – chociaż poświęca się jej dużo miejsca, zwłaszcza gdy mowa o rozbijaniu ZSRS – jest redukowana do działalności religijnej czy kaznodziejskiej. Druga rzecz to zaangażowanie Zbigniewa Brzezińskiego, który – mimo że w tym czasie nie pełnił już przecież wysokiej funkcji w administracji – bez wątpienia odgrywał w kształtowaniu linii politycznej ekipy Reagana bardzo ważną rolę, miał dostęp do rządowych dokumentów i praktycznie wspierał nową administrację

²⁸ P. Kowal, *Kryptonim »Cappuccino«*, „Rzeczpospolita”, 22 V 2016, <http://www.rp.pl/Plus-Minus/305259913-Kryptonim-Cappuccino.html#ap-1> [dostęp: 27 VIII 2016].

²⁹ R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół...*, cyt. wyd., s. 324–325.

w poszczególnych działaniach. Nie bez znaczenia było zapewne też to, że Brzeziński, podobnie jak papież, pochodził z Polski. Z punktu widzenia polskiej polityki koincydencja, że Jan Paweł II uzyskał pozycję ważnego lidera politycznego o globalnym formacie, a Brzeziński – istotnego, formalnego i nieformalnego, doradcy politycznego prezydentów Stanów Zjednoczonych, stanowiła unikalną sytuację.

Po 1984 roku relacje Watykanu z Waszyngtonem przekształciły się z opartych na górnolotnych refleksjach religijnych amerykańskiego prezydenta w regularną współpracę polityczną. Ze strony administracji Reagana za kontakt odpowiadali William P. Clark jr., szef Rady Bezpieczeństwa Narodowego, oraz persona o kluczowym znaczeniu dla spraw bezpieczeństwa – William J. (Bill) Casey, dyrektor CIA, prywatnie gorliwy katolik; wspierał ich Zbigniew Brzeziński, formalnie człowiek poprzedniej ekipy w Waszyngtonie. To Brzeziński miał praktycznie stały kontakt z papieżem, o czym świadczy ich korespondencja. W prywatnych listach pisanych w języku polskim Jan Paweł II i Brzeziński wymieniali się uwagami o polityce międzynarodowej; szczególnie ciekawie brzmią szczere, bardzo krytyczne opinie byłego doradcy Cartera o polityce administracji Reagana, a także wzajemna atencja przebijająca z korespondencji („Myślę, że Ojciec Święty odczuwa, jak jestem Mu oddany i jak wysoko cenię jego misję świętą w stosunku nie tylko do Polski, ale i całego świata”³⁰ – deklarował nadawca).

Zbigniew Brzeziński przysyłał papieżowi omówienia wniosków ze swoich podróży i dzielił się analizami. Na przykład w kwietniu 1983 roku prognozował szybki koniec reżymu Andropowa i wzmocnienie nacjonalistycznego komponentu w polityce rosyjskiej. W odniesieniu do polityki Zachodu proponował podjęcie następujących kroków: „USA i Europa Zachodnia powinny być stymulowane w kierunku wyśunięcia planu pomocy gospodarczej dla Polski w wypadku kompromisu wewnętrznego w Polsce. Rozmawiałem po pobycie w Rzymie na ten temat z najbliższym współpracownikiem Mitteranda i mam wrażenie, że Francuzi byliby skłonni w takiej inicjatywie wziąć udział. Popycham tę koncepcję w Białym Domu, mimo dużych oporów. Dyskretna

³⁰ List Zbigniewa Brzezińskiego do Jana Pawła II, Waszyngton, 30 IV 1983, s. 5, kopia w zbiorach autora.

inicjatywa kościelna w Europie i w Ameryce byłaby b[ardzo] celowa”³¹. Jak z tego wynika, papież, pracując nad porozumieniem z Reaganem, mógł liczyć na wyjątkowe wsparcie koncepcyjne człowieka, który wciąż miał duże wpływy w Białym Domu. Zarysy kształtu porozumienia w Polsce, które byłoby korzystne dla Stanów Zjednoczonych, powstawały w głowie Brzezińskiego jeszcze przed formalnym zniesieniem stanu wojennego, łącznie z takimi szczegółami, jak rola Mitleranda w tym procesie (w 1985 roku prezydent Francji, jako pierwszy zachodni przywódca, przyjął generała Wojciecha Jaruzelskiego).

Sam Brzeziński również doprowadził do tajnego spotkania przedstawicieli administracji amerykańskiej z Jaruzelskim w nowojorskim apartamencie Rockefellera. Często niedoceniane spotkanie miało istotne znaczenie. Z ówczesnej relacji Brzezińskiego wiemy, że przedstawiciel Reagana pokazał Jaruzelskiemu możliwości wyjścia z impasu politycznego, w jakim się znalazł po wprowadzeniu stanu wojennego³². W oczywisty sposób rozbijało to spoistość bloku sowieckiego: ekipa stanu wojennego poznała warunki, na jakich mogłaby uniknąć bezalternatywności swojej sytuacji.

Walka z teologią wyzwolenia

Rok 1984 w dziejach polityki wschodniej Watykanu był znamieny również z innych powodów. Andropow zmarł 9 lutego, a do władzy doszedł Czernienko, co oznaczało zaostrzenie kursu wobec Watykanu oraz – o czym była już mowa – religii w ZSRS. O zmianie kursu świadczyło załamanie się rozmów dotyczących obecności zagranicznych gości na wileńskich uroczystościach ku czci Świętego Kazimierza. Nie doszło do wizyty na Litwie nie tylko papieża, lecz nawet Casarolego czy Glempa. W tym samym roku kardynał Joseph Ratzinger opublikował dokument, w którym potępiał teologię wyzwolenia. *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* powstała w Kongregacji Doktryny Wiary, a Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej nie znał jej szczegółów. Papież określił komunistyczne reżymy mianem totalitarnych. Można

³¹ Tamże.

³² Spotkanie to zostało szerzej omówione w: P. Kowal, M. Cieślík, *Jaruzelski. Życie paradoksalne*, Kraków 2015, s. 245–248.

powiedzieć, że pierwszym akordem watykańskiej Ostpolitik był moment kilkadziesiąt lat wcześniej, gdy Jan XXIII w maju 1961 roku ogłosił encyklikę społeczną *Mater et magistra*³³ i choć papież podniósł w niej kwestie społeczne, to uniknął jednak polemik z socjalizmem i komunizmem³⁴. Definitywnie ostatnim akordem polityki wschodniej Watykanu było uznanie 23 lata później systemu komunistycznego za totalitarny – również w dokumencie na pierwszy rzut oka mającym czysto kościelne znaczenie. Określenie to w oczywisty sposób uniemożliwiało dalszy dialog polityczny na dotychczasowych warunkach. Dla watykańskiego Sekretariatu Stanu musiał to być jasny sygnał, że jego zwierzchnik nie wierzy już w dialog z Moskwą³⁵. Warto podkreślić, że dokument został opracowany przez niemieckiego kardynała bez wiedzy Departamentu Stanu – pozornie bowiem nie dotyczył polityki zagranicznej Stolicy Apostolskiej, w istocie jednak trudno sobie na tamte czasy wyobrazić dokument w większym stopniu odnoszący się do tej kwestii.

Dokument Ratzingera, pozornie dotyczący kwestii ściśle doktrynalnych, w rzeczywistości stawiał kropkę nad i: Stolica Apostolska znalazła się na kolizyjnym kursie z ZSRS. Instrukcja została ogłoszona 6 sierpnia, czyli trzy miesiące po rozmowach z Reaganem na Florydzie. Kardynał Ratzinger stwierdzał, że „myśl Karola Marksa reprezentuje totalizującą koncepcję świata”, i powtarzał to kilkakrotnie. Oprócz zarzutów czysto religijnych podważał najważniejsze elementy ideologii komunistycznej, rozprawiając się m.in. z koncepcją walki klas. „Walka klasowa jako droga prowadząca do społeczeństwa bezklasowego jest mitem uniemożliwiającym reformy i pogłębiającym nędzę i niesprawiedliwość. Ci, którzy ulegają fascynacji tym mitem, powinni zastanowić się nad gorzkimi doświadczeniami historycznymi, do których on doprowadził. Zrozumieliby wówczas, że nie chodzi

³³ Sam Jan Paweł II jeszcze jako kardynał Karol Wojtyła zwracał uwagę na zmianę nauki społecznej Kościoła za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI. Por. V. Possenti, *Revolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma Karola Wojtyły. Nieznany wywiad-rzeka przeprowadzony w roku 1978, tuż przed historycznym konklawe*, R. Skrzypczak (tłum.), Warszawa 2007, s. 56–58.

³⁴ H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917–1991)*, R. Drecki, M. Struczyński (tłum.), Warszawa 1993, s. 246.

³⁵ P. Kowal, *Papież, czyli zagrożenie...*, cyt. wyd., s. 357.

bynajmniej o zaniechanie drogi skutecznej walki po stronie ubogich i na rzecz niedającego się zrealizować ideału. Przeciwnie, chodzi o uwolnienie się od złudzeń, by oprzeć się na Ewangelii i jej rzeczywistej sile”³⁶. Aluzje autora, zatwierdzone przez Jana Pawła II, aż nadto jasno odnosiły się do relacji ze Związkiem Sowieckim.

Niebawem po ogłoszeniu instrukcji, we wrześniu 1984 roku, w Publier we Francji zorganizowano sympozjum, które zgromadziło sowietologów z kręgu jezuitów³⁷. Zaplanowano na nim działania wobec ZSRR w zmieniających się uwarunkowaniach³⁸. Analitycy służb specjalnych z Polski dostrzegli w planach Stolicy Apostolskiej radykalizację jej linii politycznej³⁹. Papież wyciągnął wnioski z nieudanych zabiegów Casarolego i ostatecznie przestał wierzyć w ich efektywność.

Wzmocnienie politycznych więzów ze Stanami Zjednoczonymi pociągnęło za sobą też zmianę taktyki papieskiej na niwie czysto duszpasterskiej. Interesującym podsumowaniem ewolucji polityki wschodniej Watykanu mogą być konkluzje Dominika Morawskiego z pobytu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w listopadzie 1987 roku⁴⁰. W jego opinii papież miał zamienić Ostpolitik na „misję wschodnią”, a grę interesów miał zastąpić – podobnie jak Gorbaczow – podejściem opartym na zasadach moralności. W interpretacji Morawskiego podejście Jana Pawła II do polityki wschodniej cechowało nie pragnienie,

³⁶ J. Ratzinger, *Instrukcja o niektórych aspektach »teologii wyzwolenia«*, Kongregacja Nauki Wiary, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html [dostęp: 2 V 2017].

³⁷ Z. Sarewicz, *Informacja sygnalizacyjna, dotyczy: planów działań propagandowych Watykanu wobec ZSRR*, 5 XI 1984, AIPN 0449/5/36, k. 194.

³⁸ Szerzej omówiłem efekty tego sympozjum w: P. Kowal, *Papież, czyli zagrożenie...*, cyt. wyd.

³⁹ *Notatka informacyjna, dotyczy: projektu akcji Kościoła Katolickiego na kierunku ZSRR*, 23 X 1984, AIPN 0449/5/36, k. 195–197.

⁴⁰ Dominik Morawski, zwerbowany przez wywiad PRL, przebywał w Polsce z ramienia Komitetu Informacji i Inicjatyw na rzecz Pokoju (Comitato di Informazioni ed Iniziative per la Pace – COMIN), organizacji powiązanej z kręgami chadeckimi we Włoszech. Jego pobyt w Polsce był uzgodniony na najwyższych szczeblach, tj. z generałem Czesławem Kiszczakiem („Każdy wyłom w obozie przeciwnika jest korzystny” – tak rekomendował organizację wizyty Morawskiego Urząd do spraw Wyznań). Władze zamierzały wykorzystać pobyt Morawskiego w Polsce do własnych celów (AIPN Z/002782/1, k. 107–109, 120–123).

by nawracać na katolicyzm, lecz „prezentowanie zasadniczych treści religijnych”. Co ciekawe, Morawski podkreślał konieczność uznania przez Watykan, że w tradycyjnej wizji polityki wschodniej „stolica papieska sprzedaje dla celów watykańskich jakieś tam interesy polskie”⁴¹.

Podsumujmy skutki zmiany polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej około 1984 roku: papież podjął ryzyko osłabienia dialogu z Sowietami, trwającego od dłuższego czasu, na rzecz nawiązania kontaktu ze społeczeństwami, a nie Kreml. Korespondowało to z jego linią upominania się o prawa człowieka i dopełniało strategii w sprawach społecznych. Oprócz tego Jan Paweł II zyskał wolną rękę w akcji duszpasterskiej na Wschodzie; ryzykował, co prawda, że Kościół zostanie przejściowo poddany wzmożonym represjom, ale nie musiał się już liczyć z dyplomatycznymi uwarunkowaniami tych działań, które stanowiłyby dodatkowe ograniczenie. W sferze politycznej papież zdecydował się na otwartą walkę z komunizmem zarówno w sensie praktycznym – jako ustrojem dominującym w wielu państwach regionu, z którego sam się wywodził, jak i na poziomie ideowym, gdyż mógł otwarcie piętnować marksizm, pozostający przecież oficjalną ideologią Sowietów. Z politycznego punktu widzenia linia Casarolego zbankrutowała.

Wokół milenium chrztu Rusi

Istotne zmiany liberalizujące politykę wyznaniową ZSRS nastąpiły po dojściu do władzy Michaiła Gorbaczowa, czemu towarzyszyło ogólne obniżenie represyjności systemu. W marcu 1987 roku Rada Najwyższa ogłosiła, że zwalnia ponad 150 duchownych z więzień i łagrów⁴². Jeszcze wcześniej, 4 lutego, „Litieraturnaja Gazieta” opublikowała wywiad z prymasem Polski. W wywiadzie tym nie padły, rzecz jasna, żadne nadzwyczajne deklaracje – kardynał Józef Glemp prezentował w nim bardzo ostrożną postawę – sam jednak fakt ukazania się rozmowy w wysokonakładowym sowieckim piśmie był, jak na owe czasy, rewelacją.

⁴¹ Pismo Wiesława Wilka, naczelnika Wydziału XV Departamentu II MSW, do płk. Tadeusza Dyrcza, naczelnika Wydziału Departamentu I MSW, b.d., AIPN Z/002782/1, k. 126–127.

⁴² R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół...*, cyt. wyd., s. 327.

Konstantin Charczew, przewodniczący Rady do spraw Religii przy Radzie Ministrów ZSRS, nieformalnie nazywany ministrem do spraw religii, odpowiedzialny wówczas za kwestie religijne, promował udzielenie większego wsparcia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, traktowanej jako jedno ze spoiw rozpadającego się imperium. Pod pewnymi warunkami beneficjentem nowego podejścia miał być też Kościół katolicki⁴³, ale z wyłączeniem grekokatolików, oni bowiem traktowani byli jako czynnik wspomagający odrodzenie narodowe na Ukrainie, co interpretowano jako groźbę rozbicia Związku Sowieckiego. Prezydium Rady Najwyższej ZSRS 28 lipca 1988 roku przyjęło regulacje, które w praktyce ograniczały prawa wyznawców tego obywatelstwa w ramach Kościoła katolickiego⁴⁴.

Jan Paweł II nastawiał się bardziej na osobiste spotkania i osobistą relację z wiernymi w państwach bloku wschodniego niż na działania kanałami dyplomatycznymi. Istotą jego podejścia, szczególnie po 1984 roku, stało się wsparcie lokalnych Kościołów zamiast zabiegów o negocjacje z Moskwą. Proklamacja pieriestrojki w 1985 roku potwierdzała słuszność tej linii politycznej. Dyplomacja papieska sondowała w związku z tym możliwości wizyt w państwach bloku wschodniego – na Węgrzech, w Niemieckiej Republice Demokratycznej i – rzecz jasna – w Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. W lutym 1987 roku, niedługo po spotkaniu z generałem Jaruzelskim, papież zdecydował się przyjąć premiera Węgier Györgya Lázára. Przy okazji tej wizyty strona watykańska miała sondować, czy możliwe jest zorganizowanie pielgrzymki na Węgry, ale władze węgierskie wysyłały zniechęcające sygnały⁴⁵. W Niemczech o tego rodzaju wizytę zabiegał kardynał Joachim Meisner, arcybiskup Berlina. Wstępnie planowano

⁴³ Trudno sporządzić szczegółowy bilans ukazujący sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w ZSRS w ostatnich latach przed rozpadem państwa. Na Wschodzie wciąż pracowała grupa księży katolickich, którzy przetrwali kolejne fazy antyreligijnej polityki sowieckiej. Na całej Ukrainie w 1987 roku, wedle danych uzyskanych wówczas przez prymasa Glempa, pracowało tylko czternastu księży katolickich (*Przemówienie ks. abp. Józefa kardynała Glempa, prymasa Polski, na spotkaniu duchowieństwa polskiego i ukraińskiego w Papieskim Kolegium Polskim u progu Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy*, 8 X 1987, „Biuletyn Ukrainoznawczy” 2013–2014, nr 16/17, s. 143).

⁴⁴ Por. B. Bociurkiw, *Polityka wyznaniowa i narodowościowa Gorbaczowa na Ukrainie*, „Więź” 1990, nr 1, s. 69–71.

⁴⁵ Szyfrogram nr 1388, Budapeszt, 14 II 1987, AIPN 0449/5/72, k. 98–100.

przybycie papieża do Drezna na zlot katolików, który miał się odbyć w dniach od 8 do 10 lipca 1987 roku. Jeśli wierzyć komunistycznym służbom specjalnym, Erich Honecker rozważał udzielenie zgody, władze niemieckie obawiały się jednak, że wizyta zostanie zdyskontowana politycznie przez zachodnioniemieckich polityków, i nie zdecydowały się na taki krok⁴⁶. Jeszcze w grudniu 1987 roku Dominik Morawski, zorientowany w planach Stolicy Apostolskiej, dopuszczał możliwość przybycia papieża do NRD i na Litwę, natomiast nie do Moskwy⁴⁷.

Nie ulega wątpliwości, że Jan Paweł II zakładał możliwość wyjazdu do ZSRS; otwarcie powiedział o tym podczas spotkania z dziennikarzami w Watykanie 17 stycznia 1988 roku. Podkreślił jednak od razu, że uczyni to pod warunkiem uzyskania zgody na odwiedzenie katolików, w tym katolików wschodnich obrządków, ze względu na ich lojalność wobec Stolicy Apostolskiej⁴⁸. Sprawa nie była nowa. Już w listopadzie 1986 roku arcybiskup Bronisław Dąbrowski zrelacjonował władzom w Warszawie treść swoich rozmów z Janem Pawłem II. Z tego źródła do kierownictwa Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR) dotarły też informacje o negocjacjach papieża i jego przedstawicieli z patriarchatem moskiewskim oraz o planach wyjazdu do ZSRS. Podczas pielgrzymki do Polski w 1987 roku, podobnie jak w 1979 roku, papież, tym razem na mszy w Warszawie, pozdrowił Kościoły na Litwie, Białorusi i Ukrainie oraz w Rosji, a także w państwach na południe od Polski⁴⁹. Jan Paweł II rozważał udział w uroczystościach tysiąclecia chrztu Rusi, zaplanowanych na 1988 rok, i oczekiwał zaproszenia od zwierzchnika Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Pimena⁵⁰. Plany papieskie znane były Cerkwi, bez wątpienia wiedziały o nich zarówno KGB, jak i przywódcy ZSRS, a ekipa Gorbaczowa prawdopodobnie testowała możliwość zaproszenia papieża do ZSRS. Innym

⁴⁶ Szyfrogram nr 7902, 6 XII 1986, AIPN 0449/5/72, k. 7.

⁴⁷ *Pismo Wiesława Wilka, naczelnika Wydziału XV Departamentu II MSW, do płk. Tadeusza Dyrca, naczelnika Wydziału Departamentu I MSW, b.d., AIPN Z/002782/1, k. 128.*

⁴⁸ R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół...*, cyt. wyd., s. 328.

⁴⁹ Tamże, s. 327.

⁵⁰ E. Kotowski, *Notatka z rozmowy z arcybiskupem Bronisławem Dąbrowskim*, 24 XI 1986, Archiwum Prezydenta RP, Gabinet Przewodniczącego Rady Państwa, nr 998/30, Stosunki Państwo–Kościół 1986, t. 3.

razem arcybiskup Bronisław Dąbrowski przedstawiał papieskie plany władzom PRL w następujący sposób: „Papież wie o tym dobrze, że »klucz do bram Moskwy« w jego przypadku leży w Warszawie, a z drugiej strony zdaje sobie sprawę z tego, że epoka Gorbaczowa stwarza być może niepowtarzalną okazję do tego, aby realnie zaistniała możliwość wizyty Papieża w ZSRR. Tego ten papież nie może zaprzepaścić w żadnym razie. To z kolei stwarza Polakom istotną gwarancję tego, że Jan Paweł II nie da się zepchnąć na pozycje konfrontacyjne podczas swej bliskiej podróży do Polski”⁵¹.

Jak widać, odwiedziny poszczególnych państw bloku wschodniego nie dochodziły do skutku – za każdym razem z podobnych przyczyn, a mianowicie papież nie godził się na zachowanie milczenia o duszpasterskiej sytuacji wiernych w danym kraju i pilnował, by jego wizyty nie używano wyłącznie do legitymizowania władz. Wiele wskazuje na to, że w kontekście ZSRS kluczową kwestią pozostawała sytuacja katolików obrządków wschodnich. W praktyce oznaczało to upomnienie się o prawa grekokatolików.

Plany, które Stolica Apostolska snuła w 1988 roku, w większym stopniu dopiero zostały zrealizowane. Po przedłużających się rozmowach przygotowawczych do ZSRS przybyli wówczas wysocy rangą dostojnicy watykańscy. Delegacji tej towarzyszył prymas – miał on jednak, jak ustalono z Sowietami, przyjechać do ZSRS powtórnie latem 1988 roku na spotkania z katolikami, czy głównie z Polakami mieszkającymi na Białorusi. W publicznych wypowiedziach prymas starał się przedstawiać swoją wizytę przede wszystkim w kategoriach duszpastersko-religijnych⁵². Pierwsza czerwcowa podróż trwała pięć dni. Jako uczestnik watykańskiej delegacji, na której czele stał sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej kardynał Casaroli, prymas Glemp przebywał w Moskwie i Kijowie, gdzie brał udział w uroczystościach z okazji

⁵¹ P. Kowal, *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego w latach 1986–1989*, wyd. 2, Warszawa 2015, s. 259; por. J. Navarro-Valls, *Wojtyła e il Generale*, „La Domenica di Repubblica”, 28 IX 2008, s. 38–39.

⁵² Por. P. Kowal, *Misja na Wschodzie. Wizyty kard. Józefa Glempa w ZSRS w 1988 roku oraz ich polityczno-międzynarodowy kontekst*, „Dzieje Najnowsze” 2016, R. 48, z. 1, s. 189–208; tenże, *Zapomniana wizyta. Raport Mieczysława Obiedzińskiego na temat wizyty kardynała Józefa Glempa na Białorusi w 1988 roku*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2017, nr 2 (kwiecień–czerwiec), s. 137–147.

tysiąclecia chrztu Rusi. Władze sowieckie, a także ekipa Jaruzelskiego zadbały o medialne nagłośnienie tej niecodziennej wizyty i próbowały ją wykorzystać w propagandzie jako dowód zmian w polityce wyznaniowej ZSRS. Wyrażono nawet zgodę, by prymasowi towarzyszyli kapelani wojskowi. W programie pobytu kardynała Glempa znalazły się nabożeństwa i spotkania przede wszystkim z przedstawicielami Kościoła prawosławnego, a także z mieszkającymi tam Polakami. Dzięki wsparciu ambasadora PRL w Moskwie Włodzimierza Natorfa doszło też do rozmów z przedstawicielami rządu sowieckiego. Prymas spotkał się z radzieckim ministrem do spraw religii Charczewem⁵³, prezentującym się jako zwolennik liberalizacji polityki religijnej w ZSRS. Kardynał Glemp interesował się nie tylko sytuacją katolików, lecz ogólnie chrześcijan i publicznie deklarował poparcie dla idei odrodzenia się Cerkwi⁵⁴.

Konstantin Charczew najwyraźniej potraktował prymasa Polski jako odpowiednią osobę, by za jej pośrednictwem zgłosić pretensje do samego Jana Pawła II. Kardynał Glemp, oprócz zwyczajowej kurtuazji, usłyszał od ministra także ledwie zawoalowane groźby, że jeśli Stolica Apostolska zdecyduje się bez zgody władz sowieckich na mianowanie kolejnego (trzeciego już) kardynała na terenie ZSRS, to nie zostanie on wpuszczony do kraju. Charczew poruszył również sprawę, która miała w przyszłości odegrać istotną rolę w relacjach Jana Pawła II z władzami sowieckimi. Jak wspominałem, starały się one zapobiec odrodzeniu się Kościoła greckokatolickiego, ponieważ w ich przekonaniu stanowiłoby to przeszkodę w rozwoju Kościoła prawosławnego na Ukrainie. Uważały, że leży to zarówno w interesie Cerkwi, jak i władz – grekokatolicycy byli traktowani, słusznie zresztą, jako nośnik ukraińskości i opoka odradzającego się ukraińskiego ruchu narodowego na sowieckiej Ukrainie.

⁵³ J. Glemp, *Tysiąclecie wiary Świętego Włodzimierza. Wizyty w Związku Radzieckim*, Poznań 1991, s. 25, 174.

⁵⁴ Z. Balicki, *Z moskiewskiego notatnika*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 1994, nr 9, s. 87–88.

Pomoc dla Kościoła podziemnego

Pieriestrojka w ZSRS, pewna reorientacja w polityce wobec Polaków na Wschodzie jako mniejszości, a także zmiany w polityce wyznaniowej ZSRS pozwalały na bardziej otwarte kontakty przedstawicieli polskiego Kościoła z wiernymi za wschodnią granicą. Kanał duszpasterski wykorzystywali przede wszystkim biskupi, którzy nadal formalnie odpowiadali za wiernych swoich własnych diecezji, zamieszkałych na tych ich fragmentach, które znalazły się częściowo za wschodnią granicą (chodzi o terytoria archidiecezji wileńskiej, lwowskiej i pińskiej, których stolice pozostały na Wschodzie, oraz o znajdujące się w ZSRS skrawki diecezji przemyskiej i łomżyńskiej ze stolicami w granicach Polski).

Do sporadycznych wizyt polskich biskupów na Wschodzie dochodziło już w połowie lat osiemdziesiątych. W czerwcu 1984 roku zorganizowano obchody sześćsetlecia chrztu Litwy. Przedstawicielem Episkopatu Polski na uroczystościach z tej okazji był biskup Roman Andrzejewski⁵⁵. Faktycznie jednak seria wyjazdów polskich hierarchów nastąpiła dopiero po wizycie kardynała Glempa w ZSRS w 1988 roku. Prawdopodobnie przedstawiciele odpowiednich władz w Warszawie oraz aparat sowiecki w ZSRS uznały, że istnieje już przyzwolenie na organizację tego rodzaju działań duszpasterskich, które jeszcze kilkanaście miesięcy wcześniej były nie do pomyślenia. Od 21 marca do 13 kwietnia 1989 roku biskup Władysław Jędruszak, administrator apostolski w Drohiczynie, podróżował po parafiach diecezji pińskiej na Białorusi. Na przełomie lipca i sierpnia tegoż roku administrator apostolski w Białymstoku biskup Edward Kisiel wraz ze swoim biskupem pomocniczym odwiedzali przez dwa tygodnie parafie dawnej archidiecezji wileńskiej. Jesienią z kolei na Ukrainę pojechali biskupi pomocniczy z Przemyśla: Edward Frankowski, Stefan Moskwa i Edward Białogłowski⁵⁶. Ksiądz Roman Dzwonkowski wspomina też o wizytach incognito biskupów Mariana Jaworskiego i Edwarda Materskiego⁵⁷.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 327, 426, 474.

⁵⁷ *Za wschodnią granicą...*, cyt. wyd., s. 336–337.

Wyjazdy, zwłaszcza oficjalne, do połowy 1989 roku musiały się odbywać za zgodą ekipy Jaruzelskiego, która przyzwalała na podobne działania od drugiej połowy 1987 roku. W każdym przypadku konieczna była akceptacja władz sowieckich. Na tym przykładzie dobrze widać, jak w proces, który się zaczął złagodzeniem polityki wyznaniowej w Związku Sowieckim, udało się włączyć polskie inicjatywy oraz jak struktury komunistycznych państw współpracowały ze sobą na tej pozornie zaskakującej płaszczyźnie.

Skala zaangażowania polskiego Kościoła na Wschodzie w okresie komunizmu, szczególnie w jego ostatniej fazie, czeka jeszcze na całościowe ujęcie. Nie ulega jednak wątpliwości, że było to zjawisko znacznie bardziej intensywne, niżby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Warto pokreślić, że w drugiej połowie lat osiemdziesiątych za sprawą polskich biskupów i księży władze kościelne, w tym papież, miały właściwie stały kontakt z katolikami na Wschodzie. Była to sytuacja diametralnie inna niż dwie dekady wcześniej. Miała ona zapewne zarówno religijne, jak i polityczne skutki, przede wszystkim zaś świadczyła o istnieniu stałych kanałów komunikacyjnych.

Począwszy od 1987 roku parafie na Białorusi (historycznie – na Wileńszczyźnie) odwiedzał biskup Roman Andrzejewski (biskup pomocniczy wrocławski), który w 1988 i 1989 roku udał się też z wizytami duszpasterskimi na Ukrainę. Po rozmowach prymasa Józefa Glempa z Konstantinem Charczewem kontakty na poziomie oficjalnym powierzono biskupowi Jerzemu Dąbrowskiemu, który 18 grudnia 1988 roku rozpoczął pięciodniową wizytę na Litwie i Łotwie⁵⁸. Jego partnerami do rozmów byli miejscowi arcybiskupi – kardynałowie Vincentas Sladkevičius i Julijans Vaivods. Biskup Dąbrowski spotkał się też kolejny raz z sowieckimi władzami. Wizyta wypadła dobrze; uzgodniono wprowadzenie duszpasterstwa polskiego w Moskwie oraz rozprowadzanie literatury religijnej w kilku ośrodkach. Biskup Dąbrowski złożył ponadto w imieniu kardynała Glempa deklarację, że w razie rozpoczęcia rozmów między Stolicą Apostolską a ZSRS o uregulowaniu granic wschodnich diecezji katolickich Episkopat Polski nie będzie przeciwny

⁵⁸ E. Kotowski, *Notatka z rozmowy z bp. Jerzym Dąbrowskim, zastępcą sekretarza generalnego Episkopatu Polski*, 23 XII 1988, Archiwum Prezydenta RP, Gabinet Przewodniczącego Rady Państwa, nr 1000/ 27, *Stosunki Państwo–Kościół* 1988, t. 5.

regulacji według granic państwowych PRL⁵⁹. Wydawało się więc, że przy postępowaniu uwzględniającym linię polityczną Jana Pawła II realnie pojawiła się możliwość uzyskania konkretnych ustępstw. Niestety, już początek 1989 roku przyniósł osłabienie relacji z władzami sowieckimi *via* Charczew. Warto podkreślić, że z polskich hierarchów, oprócz kardynała Glempa, tylko biskup Dąbrowski był uznawany na Wschodzie za partnera dla miejscowych władz, wizyty pozostałych traktowane były jako prywatne. Do Związku Sowieckiego przyjeżdżali kolejni księża, np. w 1990 roku pracę w Moskwie, jako duszpasterz Pracowni Konserwacji Zabytków, rozpoczął współpracownik kardynała Józefa Glempa, późniejszy biskup, ksiądz Tadeusz Pikus⁶⁰.

Polityka papieża oraz wizyty prymasa Glempa w ZSRS w 1988 roku stworzyły podstawy do odtworzenia polskiego duszpasterstwa katolickiego na wschód od Bugu, a także do ożywienia duszpasterstwa skierowanego do wiernych czy potencjalnych wiernych innych narodowości. W 1990 roku Jan Paweł II mianował biskupem Tadeusza Kondrusiewicza i powierzył mu kuratelę nad diecezją w Mińsku⁶¹, co stanowiło jeden z najpoważniejszych kroków na drodze do odbudowy administracji kościelnej w ZSRS. W 1991 roku decyzją papieża biskup Kondrusiewicz został administratorem apostolskim w Moskwie.

Papież a Ukraińcy i Litwini

Odrębnej analizy wymaga zaangażowanie Jana Pawła II w proces pojednania polsko-ukraińskiego oraz polsko-litewskiego, trzeba je bowiem postrzegać nie tylko na gruncie relacji Polacy–Ukraińcy czy Polacy–Litwini, lecz jako aktywność istotną dla pozycji ZSRS i jego jedności. Dotykamy tu znowu kwestii, która może być rozpatrywana w kontekście relacji Polaków z poszczególnymi sąsiadami na Wschodzie, ale ma też zasadnicze znaczenie dla relacji watykańsko-sowieckich. Przedstawiciele władz sowieckich od samego początku pontyfikatu Jana Pawła II zakładały, że działania papieża na rzecz narodów ZSRS

⁵⁹ Tamże, s. 2–3.

⁶⁰ Akta paszportowe Tadeusza Pikusa (EAPP 21977), AIPN 1386/21977.

⁶¹ D. Morawski, *Pomost na Wschód. Obserwacje i refleksje watykanisty*, Londyn–Lublin 1991, s. 131.

są obiektywnie wymierzone w spójność państwa. Działania na rzecz porozumienia Polaków ze wschodnimi sąsiadami tak też musiały być postrzegane przez władze, ograniczały bowiem możliwości używania konfliktów polsko-ukraińskich czy polsko-litewskich w instrumentalnych celach politycznych ZSRS.

Procesy odbudowy relacji Polaków z narodami zachodnich republik sowieckich wyraźnie przyspieszyły od 1985 roku – także w tym kontekście daje się zauważyć znaczenie zwrotu, jaki nastąpił w watykańskiej polityce na przełomie 1984 i 1985 roku. Papieskie zabiegi o pojednanie polsko-ukraińskie stały w opozycji do polityki dystansu lub wrogości wobec Ukraińców prowadzonej przez władze komunistyczne w Warszawie oraz antyukraińskiej propagandy w ZSRS, opartej na stereotypie Ukraińca nacjonalisty. Działania papieża w tej sferze miały kapitalne znaczenie geopolityczne – usuwały możliwość podgrzewania przez polskie i sowieckie elity komunistyczne konfliktu polsko-ukraińskiego. Na czym polegały tego rodzaju działania? Jeszcze raz trzeba wrócić do wydarzeń z samego początku pontyfikatu. Jan Paweł II niebawem po wyborze nawiązał kontakt z kardynałem Józefem Slipyjem⁶². Podczas homagium, które kardynałowie składają nowo wybranemu papieżowi, Jan Paweł II nie pozwolił ukraińskiemu kardynałowi złożyć hołdu w pozycji klęczącej – taki gest Ojciec Święty wykonał wyłącznie wobec kardynałów Wyszyńskiego i właśnie Slipyja. Istota tego przekazu polegała na tym, że Polak na urzędzie papieskim okazał przywódcy grekokatolików wsparcie po to, by wzmocnić jego pozycję w Stolicy Apostolskiej. Papież zerwał z polityką swoich poprzedników, którzy trzymali kardynała Slipyja na dystans, i poparł zwołanie synodu Kościoła grekokatolickiego. Zapewnił w ten sposób sukcesę po schorowanym, sędziwym hierarsze; jego następcę, arcybiskupa Myrosława Lubaczińskiego, kreował w 1985 roku kardynałem.

Podczas wizyty w ojczyźnie w 1983 roku Jan Paweł II przyjął na tajnej audiencji przedstawicieli Cerkwi grekokatolickiej w Polsce⁶³. Niektórzy polscy duchowni starali się realizować linię papieża.

⁶² Tamże, s. 148–149.

⁶³ G. Polak, *Tajne spotkanie Papieża z polskimi grekokatolikami*, „Niedziela”, 20 I 2015, <http://www.niedziela.pl/arttykul/116442/nd/Tajne-spotkanie-Papieza-z-polskimi> [dostęp: 10 IX 2015].

W czerwcu 1984 roku w Podkowie Leśnej doszło do pierwszego polsko-ukraińskiego spotkania modlitewnego⁶⁴. Jego uczestnicy przybyli na zaproszenie miejscowego proboszcza Leona Kantorskiego, jednego z najbardziej znanych sympatyków Solidarności i wpływowego organizatora niezależnego ruchu młodzieżowego w Polsce. Zachowały się wypowiedzi księdza Kantorskiego z mszy świętej odprawionej 3 czerwca 1984 roku. Znamy też treść kazania ojca Jozafata Romanyka, wikariusza generalnego prymasa Polski do spraw grekokatolików (formalnie obowiązki biskupa dla wiernych obrządku grekokatolickiego sprawował prymas Polski). Ksiądz Kantorski zapowiedział wspólne obchody milenium chrztu Rusi na 1988 rok oraz przywołał orędzie biskupów polskich do niemieckich z 1965 roku jako przykład pojednania w duchu chrześcijańskim. Ojciec Romanyk nawiązał do poświęcenia Rusi przez Świętego Włodzimierza Matce Boskiej w 1037 roku. W ten sposób uzasadniał decyzję o tym, by planowane obchody grekokatolickie odbyły się na Jasnej Górze. Zebrani wysłali specjalne depesze do Jana Pawła II, kardynała Slipyja i kardynała Glempa oraz biskupów rzymskokatolickich w Polsce, podkreślając, że swoją aktywność ściśle wiążą z oczekiwaniami papieża⁶⁵.

Kolejne podobne inicjatywy podejmowano na przełomie 1987 i 1988 roku, bezpośrednio w związku z tysiącleciem chrztu Rusi. Dotyczyły one nie tylko sfery religijnej, ale także szerszego kontekstu

⁶⁴ J. Hytrek-Hryciuk, J. Syrnyk, *Mniejszości narodowe w Polsce wobec fenomenu »Solidarności«*, w: *NSZZ Solidarność 1980–1989*, t. 7: *Wokół »Solidarności«*, Ł. Kamiński, G. Waligóra (red.), Warszawa 2010, s. 499.

⁶⁵ *Słowo wstępne* wygłoszone przez ks. Leona Kantorskiego, proboszcza parafii rzymskokatolickiej pw. św. Krzysztofa w Podkowie Leśnej, na spotkaniu intelektualistów polskich i ukraińskich przed mającą się tam odbyć mszą świętą w obrządku grekokatolickim, 3 VI 1984, „Biuletyn Ukrainoznawczy” 2013–2014, nr 16/17, s. 126–127; *Homilia* wygłoszona przez o. Jozafata Romanyka OSBM podczas mszy świętej w obrządku grekokatolickim, zorganizowanej z inicjatywy ks. Leona Kantorskiego i tamtejszych parafian wyznania rzymskokatolickiego, 3 VI 1984, tamże, s. 128–131; *List zgromadzonych na liturgii w obrządku grekokatolickim parafian kościoła pw. św. Krzysztofa do Ojca Świętego Jana Pawła II*, 3 VI 1984, tamże, s. 136–137; *List zgromadzonych na liturgii w obrządku grekokatolickim parafian kościoła pw. św. Krzysztofa do ks. abp. Józefa kardynała Glempa, prymasa Polski*, 3 VI 1984, tamże, s. 137–138; *List zgromadzonych na liturgii w obrządku grekokatolickim parafian kościoła pw. św. Krzysztofa do ks. abp. Józefa kardynała Glempa, prymasa Polski*, 3 VI 1984, tamże, s. 139; *List osób zgromadzonych na liturgii w obrządku grekokatolickim parafian kościoła pw. św. Krzysztofa do rzymskokatolickich biskupów ordynariuszy w Polsce*, 3 VI 1984, tamże, s. 140.

społecznego. W październiku 1987 roku w Łodzi odbyła się sesja *Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przesłanki pojednania*, w której uczestniczyli m.in. Ryszard Torzecki, Tadeusz Olszański, Aleksandra Hnatiuk i Mirosław Czech. Impulsem do zwołania sesji była książka Kazimierza Podlaskiego (właśc. Bohdana Skaradzińskiego) *Białorusini, Litwini, Ukraińcy. Nasi wrogowie czy bracia?*⁶⁶. Sesja ze względu na udział świetnych uczonych odbiła się szerokim echem. Wprowadzała zarazem w obchody milenium chrztu Rusi⁶⁷. Na wiosnę 1988 roku Bogumiła Berdychowska i Aleksandra Rybałt zorganizowały na KUL pierwszy Tydzień Kultury Ukraińskiej⁶⁸, który przerodził się potem w cykliczną imprezę⁶⁹.

Kościelne przygotowania do rocznic chrztów Rusi i Litwy trwały wiele miesięcy. Jan Paweł II 5 czerwca 1987 roku w liście apostolskim *Sescentesima anniversaria* poświęconym sześćsetleciu chrztu Litwy zapowiedział na 28 czerwca tegoż roku w Rzymie beatyfikację Józefa Matulewicza, biskupa wileńskiego w okresie międzywojennym. I ten gest nie był skierowany wyłącznie do Polaków. Jan Paweł II podkreślił rolę Kościoła w kształtowaniu tożsamości narodu litewskiego; dziękował Litwinom za wierność Rzymowi w trudnych czasach. Wspominając katolickich męczenników za wiarę, papież odnosił się nie tylko do czasów historycznych. Przywoływał więzienia i deportacje, czym aluzyjnie nawiązywał do okresu komunistycznego, wciąż trwającego⁷⁰.

Kilka dni po ogłoszeniu listu apostolskiego z okazji sześćsetlecia chrztu Litwy papież udał się w trzecią pielgrzymkę do Polski z jednoznacznie wolnościowym przesłaniem. W odniesieniu do kwestii wschodnich w nauczaniu papieskim najwyraźniej zaznaczył się wątek litewski. Podczas wizyty w Krakowie papież oficjalnie celebrował

⁶⁶ Por. K. Podlaski [B. Skaradziński], *Białorusini, Litwini, Ukraińcy. Nasi wrogowie czy bracia?*, Londyn 1985.

⁶⁷ T. Szczepański, *Mniejszości narodowe w myśli politycznej opozycji polskiej w latach 1980–1989*, Toruń 2008, s. 228–229.

⁶⁸ J. Hytrek-Hryciuk, J. Syrnyk, *Mniejszości narodowe...*, cyt. wyd., s. 499.

⁶⁹ T. Szczepański, *Mniejszości narodowe...*, cyt. wyd., s. 229–230.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Sescentesima anniversaria*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1987/documents/hf_jp-ii_apl_05061987_sescentesima-anniversaria.html [dostęp: 12 V 2017].

ogłoszenie królowej Jadwigi błogosławioną⁷¹. Przy tej okazji wygłosił kazanie, w którym nawiązał do swojej niedoszłej podróży na Litwę oraz jubileuszu Kościoła w tym kraju: „Czcigodni i drodzy bracia i siostry, uczestnicy eucharystycznej liturgii, jaką dane mi jest dzisiaj sprawować przy krzyżu wawelskim i przy relikwiach bł. Jadwigi, naszej wielkiej królowej i matki ludów. To miejsce, na którym się spotykamy, przemawiało do całych pokoleń. Zaklęta w nim jest najgłębsza i najrdzenniejsza treść Ewangelii, wpisana w dzieje naszej Ojczyzny przed sześciuset laty. Bardzo, bardzo pragnąłem być tutaj właśnie w tym roku – 1987, kiedy nasi bracia Litwini, współtwórcy swoich i naszych dziejów, obchodzą w Wilnie i całym kraju sześćsetną rocznicę chrztu swego narodu. Skoro nie jest mi dane w tym jubileuszowym roku być pośród nich, modlić się na ich ziemi, w ich języku – tym bardziej dziękuję Bożej Opatrzności za to, że mogę stanąć przy krzyżu wawelskim i zatrzymać się przy sercu naszej królowej, bł. Jadwigi. A ponadto: przecież tutaj, na zamku królewskim, przyszedł na świat św. Kazimierz. Patron Litwy, który swe młode życie zakończył w Grodnie. W tej katedrze się modlił. W Krakowie żył również i budował swoim życiem współczesnych świątobliwy zakonnik Michał Giedroyc, szczególnie miłośnik Chrystusowego Krzyża”⁷².

Podczas mszy na Wawelu Jan Paweł II wplótł do liturgii zdania wypowiedziane po litewsku⁷³. Tym samym papież po raz kolejny dał do zrozumienia, że rozwój kultu królowej Jadwigi rozpatruje nie tylko w kategoriach religijnych, lecz traktuje go także jako okazję do rozwijania myśli dotyczących relacji ze wschodnimi sąsiadami Polski, do upominania się o ich prawa, przypominania o związkach z Zachodem itd. Przede wszystkim zaś był prawdopodobnie jedynym wówczas przywódcą politycznym, który mówiąc o Litwie i Litwinach, nie wspominał o ZSRS, jak gdyby ignorował jego istnienie. Akcentów litewskich

⁷¹ Decyzja o beatyfikacji królowej Jadwigi została oficjalnie zatwierdzona przez papieża w sierpniu 1986 roku. Wcześniej, tj. 5 czerwca, kilka dni przed przybyciem Jana Pawła II do Krakowa, jej relikwie zostały przeniesione ze Skarbca Katedralnego na ołtarz Chrystusa Ukrzyżowanego (Z. Świąch, *Budzenie wawelskiej...*, cyt. wyd., s. 64–70; *Św. Jadwiga Królowa*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/s_jadwiga_krol.html [dostęp: 18 IX 2017]).

⁷² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w katedrze wawelskiej*, 10 VI 1987, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/743> [dostęp: 18 IX 2017].

⁷³ Por. *Pielgrzymka papieska – wątki narodowościowe*, „ABC” 1988, nr 6, s. 4.

podczas wizyty w 1987 roku było jeszcze kilka: arcybiskup Tadeusz Godowski oficjalnie powitał w Gdańsku Polaków z Wilna, w Warszawie zostali publicznie przywitani litewscy pielgrzymi, o Litwie wspomniano też na transparentach widocznych w Warszawie podczas procesji eucharystycznej z udziałem papieża itd.⁷⁴

Oczywiście podnosiły się także głosy, że zaangażowanie papieskie w sprawę ukraińską było niewystarczające. Mimo że w trakcie wizyty Jana Pawła II pojawiały się również wątki związane z jubileuszem chrztu Rusi, to jednak krytykowano go za to, że nie eksponował wątków ukraińskich dostatecznie, tj. nie zwrócił się do grekokatolików bezpośrednio przynajmniej w kazaniu w Warszawie. Tymczasem akcentów ukraińskich nie brakowało: przedstawiciele duchowieństwa grekokatolickiego odprawiali z papieżem msze, podobnie jak podczas wizyt w 1979 i 1983 roku. Członkowie wspólnot grekokatolickich wręczali Ojcu Świętemu dary na mszy świętej w Krakowie, Gdańsku, Tarnowie i Szczecinie. Jan Paweł II odwiedził warszawską cerkiew Bazylianów na ulicy Miodowej⁷⁵. Warto zarazem przypomnieć, że podczas trzeciej pielgrzymki papieskiej do ojczyzny oprócz wątków litewskich i ukraińskich publicznie pojawiały się także akcenty ormiańskie, czeskie, słowackie, morawskie, węgierskie, rumuńskie i niemieckie, a więc związane z pochodzeniem pielgrzymów uczestniczących w uroczystościach⁷⁶. Brak miejsca, by kwestię tę rozwinąć, dość jednak zaznaczyć, że w intencji Jana Pawła II jego przesłanie było skierowane nie tylko do rodaków, lecz także do narodów regionu. Można w tym widzieć kontynuację linii duszpasterskiej rozpoczętej w 1979 roku kazaniem na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie.

W czerwcu 1988 roku Jan Paweł II mianował arcybiskupa kowieńskiego Vincentasa Sladkevičiusa kardynałem. Z kolei 10 marca następnego roku, gdy biskup Julijonas Steponavičius powrócił z wygnania, Jan Paweł II mianował go arcybiskupem metropolitą wileńskim, nie czekając na konieczne zmiany granic diecezji – był to istotny gest papieża Polaka w formalnym uznaniu władzy litewskiej hierarchii katolickiej na Litwie. Jan Paweł II był zwolennikiem jak najszybszego uregulowania kwestii zachodnich granic diecezji katolickich

⁷⁴ Tamże, s. 3–6.

⁷⁵ P. P., *Ukraiński wymiar wizyty*, „ABC” 1988, nr 6, s. 89–91.

⁷⁶ *Pielgrzymka papieska...*, cyt. wyd., s. 4–5.

w ZSRS. Wydaje się jednak, że sprawę tę on sam lub Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej chcieli rozegrać jako gest dobrej woli podczas potencjalnej, a odkładanej kilkakrotnie wizyty Gorbaczowa w Watykanie⁷⁷.

Kluczowe znaczenie miała polityka Jana Pawła II w okresie obchodów milenium chrztu Rusi. To papież skłonił kardynała Glempa do zintensyfikowania w 1987 roku dialogu polskich katolików z grekokatolikami. Jan Paweł II, planując kościelny wymiar pojednania polsko-ukraińskiego, mógł kierować się doświadczeniem polskiego Kościoła sprzed ponad dwóch dekad⁷⁸. W październiku 1987 roku grupa polskich hierarchów przebywała w Rzymie na synodzie biskupów. Wyżsi duchowni grekokatoliccy 8 października odwiedzili polskich biskupów w papieskim Kolegium Polskim. Przemówienia wygłosili kardynałowie Józef Glemp i Myrośław Lubacziwski. Grupa polskich biskupów 17 października złożyła Ukraińcom rewizytę w rzymskim Kolegium Świętego Jozafata. Klucz doboru uczestników był następujący: w spotkaniu brało udział kilku istotnych polskich biskupów z kierownictwa Episkopatu oraz ci związani ze wschodnimi diecezjami (Józef Glemp, Franciszek Macharski, Henryk Gulbinowicz, Ignacy Tokarczuk, Szczepan Wesoły, Władysław Jędruszuk, Ryszard Karpiński). Był też obecny papieski sekretarz ksiądz Stanisław Dziwisz⁷⁹. Ranga uczestników spotkania świadczyła o wadze sprawy, a udział Dziwisza pokazywał, że papież interesuje się postępem w rozmowach. Charakterystyczne w wystąpieniach kardynała Glempa było dążenie do łagodzenia historycznych sporów („Nie chcemy poruszać historii, w której

⁷⁷ Por. *Pismo Wiesława Wilka...*, cyt. wyd., k. 126–128.

⁷⁸ S. Bartuch (ks.), *Wstęp*, w: *Polsko-ukraińskie pojednanie w dokumentach hierarchii oraz duchowieństwa*, „Pieremiski Archieparchialni Widomosti” 2017, R. 14, nr 23, s. 51.

⁷⁹ *Przemówienie ks. abp. Józefa kardynała Glempa, prymasa Polski, na spotkaniu duchowieństwa polskiego i ukraińskiego w Papieskim Kolegium Polskim u progu Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy*, 8 X 1987, „Biuletyn Ukrainoznawczy” 2013–2014, nr 16/17, s. 142–146; *Przemówienie ks. abp. Myrośława kardynała Lubacziwskiego, zwierzchnika Kościoła grekokatolickiego, wygłoszone po polsku na spotkaniu duchowieństwa polskiego i ukraińskiego w Papieskim Kolegium Polskim u progu Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy*, 8 X 1987, tamże, s. 147–149; *Przemówienie ks. abp. Myrośława kardynała Lubacziwskiego, zwierzchnika Kościoła grekokatolickiego skierowane do delegacji biskupów polskich na czele z Józefem kardynałem Glępem*, 17 X 1987, tamże, s. 149–155; *Przemówienie ks. abp. Józefa kardynała Glempa w Ukraińskim Kolegium św. Jozafata podczas spotkania biskupów polskich i ukraińskich*, 17 X 1987, tamże, s. 155–158.

na pierwszy plan wybijają się sprawy bolesne”, „Nie wolno nam podejmować licytacji, kto komu więcej krzywd wyrządził”). Kardynał w swoich wypowiedziach podnosił również kwestię sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie i greckokatolickiego w Polsce. Z kolei kardynał Lubacziwski w wystąpieniu z 8 października odniósł się wprost do polityki: „Obie nasze Ojczyzny są całkowicie albo w połowie okupowane ateistyczno-komunistycznym reżimem, który pragnie zniszczyć nie tylko religię, ale także i cały naród. Wy jesteście w lepszym położeniu, dlatego że na razie zostawili Wam wasz własny rząd, ale jak długo to potrwa, jeden Pan Bóg wie”⁸⁰.

Finałem tych spotkań miały być greckokatolickie uroczystości milenijne na Jasnej Górze. W styczniu 1988 roku Jan Paweł II ogłosił list z okazji milenium. Wracał w nim do listu Piusa XII z okazji 950. rocznicy chrztu. Już na wstępie podkreślał, że prawo do tradycji chrztu Rusi mają nie tylko prawosławni w Rosji, lecz także Ukraińcy i Białorusini. Dalej dodawał: „Krótko mówiąc, poprzez nowy ośrodek kościelnego życia, jakim stał się Kijów po przyjęciu chrztu, Ewangelia i łaska wiary dotarły do tych ludów i ziem, które dzisiaj powiązane są z Patriarchatem moskiewskim, gdy chodzi o Kościół prawosławny, oraz z katolickim Kościołem Ukraińskim, który pełną komunię z Rzymską Stolicą odnowił w Unii Brzeskiej”⁸¹. Kilka zdań skierowanych do społeczności greckokatolickiej stanowiło kontrę przeciw wymowie, jaką uroczystościom milenijnym chciano nadać w Moskwie. Przywołanie zarówno Kościoła greckokatolickiego, jak i unii brzeskiej było mocnym akcentem, na który władze sowieckie musiały zwrócić uwagę.

Papież zdecydował się na dodatkowy gest wobec grekokatolików, a mianowicie na zorganizowanie w Polsce, na Jasnej Górze, obchodów tysiąclecia chrztu Rusi dla grekokatolików z całego świata. Tego rodzaju gest godził w samo sedno rosyjskiej myśli politycznej wobec Ukrainy, innymi słowy – był sygnałem, że Stolica Apostolska uznaje

⁸⁰ Przemówienie ks. abp. Myrosława kardynała Lubacziwskiego, zwierzchnika Kościoła greckokatolickiego, wygłoszone po polsku na spotkaniu duchowieństwa polskiego i ukraińskiego w Papieskim Kolegium Polskim u progu Jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi-Ukrainy, cyt. wyd., s. 147.

⁸¹ Jan Paweł II, *List apostolski »Euntes in Mundum« z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej*, <http://www.kbroszko.dominikanie.pl/euntes.htm> [dostęp: 10 V 2017].

Ruś Kijowską i całą jej tradycję za początek Ukrainy i nie jest gotowa potraktować jej jako kolebki samodzierżawia. Uroczystości w Częstochowie miały też inne znaczenie, były bowiem ważnym wydarzeniem w życiu społeczności ukraińskiej w Polsce i nie tylko, ponieważ pojawiło się na nich wielu Ukraińców z Zachodu⁸², szczególnie biskupów greckokatolickich. Sam papież uroczystości celebrował milenium chrztu Rusi w Rzymie.

Uroczystości jasnogórskie, w których uczestniczyło kilkadziesiąt tysięcy wiernych – jak wskazuje lektura wystąpień kardynałów Glempa i Lubaczińskiego – przebiegały w wyjątkowo przyjaznej i serdecznej atmosferze⁸³. Interesujące jest to, jak duchowni podchodzili do kwestii historycznych w relacjach polsko-ukraińskich, wyraźnie nie doceniając ich potencjału. W tamtym jednak kontekście najwyraźniej nie stanowiły głównego problemu. Zaangażowanie Jana Pawła II w zorganizowanie jubileuszu chrześcijaństwa na Rusi miało skutki polityczne i społeczne. Powszechnie uważa się, że obchody te stały się ważnym czynnikiem mobilizacji Ukraińców nie tylko w Polsce, ale także na Ukrainie. Tego rodzaju gesty Jana Pawła II stanowiły jasny sygnał dla Episkopatu Polski oraz biskupów wobec wiernych, w jaki sposób papież postrzega kwestię relacji polsko-ukraińskich.

Zakończenie

Jan Paweł II skorzystał ze sposobności, którą stwarzała pierestrojka, by wzmocnić aktywność duszpastersko-dyplomatyczną na Wschodzie. Pomimo dojścia do władzy Michaiła Gorbaczowa papież nie zrezygnował jednak z konsekwentnego kursu wobec ZSRS przyjętego rok wcześniej. Gdy w ZSRS zmienił się stosunek do religii, Kościół starał się to wykorzystywać w praktyce duszpasterskiej i politycznej – w tym duchu należałoby rozumieć wydarzenia związane z tysiącleciem chrztu Rusi przypadającym na 1988 rok i omawiane powyżej wizyty na Wschodzie delegacji Agostina Casarolego z udziałem m.in. kardynała Józefa Glempa.

⁸² Powyższą kwestię omawiam szerzej w: P. Kowal, *Misja na Wschodzie. Wizyty...*, cyt. wyd.

⁸³ Tamże, s. 203.

Sowieckie podejście do nowej polityki wschodniej Watykanu, która ukształtowała się w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, to potencjalny temat oddzielnego opracowania. Warto jednak nadmienić, że ekipa Gorbaczowa dążyła – z chęci legitymizacji własnej władzy – do pewnego unormowania relacji ze Stolicą Apostolską. Sowietom na przykład szczegółowo interesowali się procesem nawiązywania stosunków dyplomatycznych między Watykanem a PRL – traktowali je jako wypracowywanie potencjalnego modelu współistnienia państwa komunistycznego z religią, który mogliby wykorzystać w innych okolicznościach⁸⁴. Kwestia „wypracowywania modelu” dla całego bloku wschodniego pojawia się często, szczególnie w kontekście wizyty generała Jaruzelskiego w Watykanie w styczniu 1987 roku⁸⁵. Tak rozmowy te mieli traktować współpracownicy papieża – ksiądz Stanisław Dziwisz i kardynał Andrzej Deskur. Sam papież miał uważać, że odpowiednie przygotowanie rozmowy z Jaruzelskim w styczniu 1987 roku pozwoli wypracować model relacji Kościół–państwo socjalistyczne. „Polska ma realne szanse na odegranie poważnej roli w ewentualnej nowej fazie stosunków KS [kraje socjalistyczne]–Watykan”⁸⁶.

Ukształtowane w 1984 roku wyjątkowe relacje watykańsko-amerykańskie przetrwały do końca kadencji Ronalda Reagana; dopiero w czasach George’a Busha ich intensywność wyraźnie spadła. Po 1989 roku szybko zmieniły się też relacje Stolicy Apostolskiej z ZSRS. Jeszcze 1 grudnia 1989 roku Michaił Gorbaczow przybył do Watykanu, gdy było już jasne, że w dających się przewidzieć terminach nie dojdzie do wizyty papieża w ZSRS. Z perspektywy kilku dekad widać, że zamknięcie sobie drogi do Rosji oraz poważne przyhamowanie dialogu ekumenicznego z prawosławiem to największe koszty, jakie Jan Paweł II zapłacił za swoją politykę wschodnią, zwłaszcza po podjęciu ostatecznej decyzji, że wobec braku zgody Kremla na uznanie praw grekokatolików nie postawi następnych kroków w rozmowach politycznych z ZSRS. Skutkowało to tym, że do

⁸⁴ *Millennium chrztu Rusi. Notatka ks. A. Orszulika z rozmowy z ministrem pełnomocnym ambasady radzieckiej Mieczysławem Sienkiewiczem, 25 kwietnia 1988, godz. 11–12, w: A. Orszulik, Czas przełomu. Notatki ks. Alojzego Orszulika z rozmów z władzami PRL 1981–1989, Warszawa–Ząbki 2006, s. 326–327.*

⁸⁵ P. Kowal, *Koniec system...*, cyt. wyd., s. 247–251.

⁸⁶ Szyfrogram nr 9404, Rzym, 3 XII 1986, AIPN 0449/5/42, k. 35.

końca pontyfikatu nie odwiedził Federacji Rosyjskiej, lecz składał wizyty jedynie w państwach, które odpadły od imperium. Trudno historykowi znaleźć źródłowe poświadczenie takiego faktu jak decyzja polityczna, gdyż, być może, nie została ona zanotowana w żadnym dokumencie. Niemniej analiza sytuacji pozwala zaryzykować tezę, że taka decyzja zapadła kilka miesięcy przed uroczystościami milenijnymi odbywającymi się w 1988 roku w Moskwie. Tym razem jednak ZSRS był już słabszy niż cztery lata wcześniej – na tyle słaby, że i tak władze sowieckie poszły na pewne koncesje.

Polityka Jana Pawła II, dzięki obiektywnemu zapotrzebowaniu Gorbaczowa na budowanie swojego wizerunku na Zachodzie oraz głodowi wewnętrznej legitymizacji, przyniosła oczywiście wymierne korzyści nie tylko w sferze duszpasterskiej, lecz także politycznej. Jesienią 1989 roku Gorbaczow zadeklarował wobec papieża wprowadzenie liberalnej ustawy o wolności religii i organizacji religijnych; nowe prawo rzeczywiście zaczęło obowiązywać od końca 1990 roku. Decyzja ta miała istotne znaczenie dla odbudowy polskiego duszpasterstwa na Wschodzie. Już wcześniej Gorbaczow zwolnił więźniów religijnych, w tym przetrzymywanych za wiarę grekokatolików. W rezultacie wizyty sekretarza generalnego KC KPZS w Watykanie ZSRS nawiązał w 1990 roku stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską – również to w oczywisty sposób wzmacniało pozycję Kościoła na Wschodzie. Pierwszym nuncjuszem w Moskwie papież mianował arcybiskupa Francesca Colasuonno⁸⁷, który miał doświadczenie w negocjacjach z komunistycznymi władzami PRL jako specjalny wysłannik Stolicy Apostolskiej.

Zasada używania religii do politycznego wsparcia reform w ZSRS nie była nowa. W procesie skomplikowanych reform Gorbaczow potrzebował rozszerzenia bazy politycznej także o wierzących. Zastosował więc wobec Kościołów w istocie manewr Stalina: tak jak generallissimus złagodził politykę wobec religii w czasie II wojny światowej, by wszystkie siły skupić na zwycięstwie nad Niemcami, tak on poszedł podobną drogą, by przeprowadzić pieriestrojkę. Można przy-

⁸⁷ A. Szabaciuk, *Relacje państwo–Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie w latach 1991–2012*, „Prace Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie” 2012, T. 25, s. 18; *Refleksje o »pieriestrojce« polskich uczonych. Dyskusja okrągłego stołu* (głos Mariana Wilka), w: *Pieriestrojka trzydzieści lat później*, A. Stępień-Kuczyńska (red.), „Eastern Review” 2015, T. 4 (numer specjalny), s. 109.

puszczać, że zbliżony plan pewnej liberalizacji polityki wobec religii miał już Andropow.

Nie pod każdym jednak względem sprawy wyglądały dobrze. Nie chodzi tylko o wstrzymanie procesu porozumienia Watykanu z Cerkwią prawosławną i hamowanie dialogu ekumenicznego, na którym zależało Janowi Pawłowi II. Dość szybko wygasł impet rozmów między przedstawicielami Episkopatu Polski a partnerami rządowymi i kościelnymi w ZSRS. Badacz dotyka tu problemu intencji, jakimi kierowali się twórcy pieriestrojki w odniesieniu do polityki wyznaniowej. Wiele wskazuje na to, że Moskwa zgadzała się na odbudowę duszpasterstwa katolickiego na Wschodzie, traktując ten proces m.in. jako sposób na wzmocnienie własnej legitymacji politycznej oraz dodatkowy czynnik stymulowania odradzających się tam polskich środowisk. Spodziewano się, że wokół duszpasterstwa rzymskokatolickiego wzmocnią się grupy, które będą stanowiły dodatkową zaporę przed budzącymi się w ZSRS ruchami narodowymi, a nawet wejdą w konflikt z ruchami odrodzenia narodowego Ukraińców czy Litwinów. Ówczesną politykę Kremla wobec Stolicy Apostolskiej można zinterpretować – szczególnie w odniesieniu do Ukrainy – jako propozycję swoistej wymiany złożoną przez upadający ZSRS Watykanowi: za cenę ustępstw Sowietów wobec Kościoła rzymskokatolickiego Watykan miałby wycofać poparcie dla obrządku greckokatolickiego odradzającego się na Ukrainie.

Podobny problem istniał na Litwie. Gdy odradzał się tamtejszy Kościół katolicki, nie można było uniknąć pytania o to, w jakiej mierze instytucja ta może być związana z polskością, skoro ma pracować z Litwinami – w większości rzymskimi katolikami. Z czasem stało się jasne, że Jan Paweł II nie dąży do ustanowienia polskiej hierarchii rzymskokatolickiej na Litwie i podtrzymuje wsparcie dla Kościoła litewskiego. Z punktu widzenia Kremla oznaczało to, że relacje kościelne nie stworzą warunków do podsycania polsko-litewskiej rozgrywki o to, jaki charakter narodowy – polski czy litewski – będzie miał odradzający się Kościół katolicki na Litwie. Oczywiście tego rodzaju podział w hierarchii walenie pomógłby Kremłowi w prowadzeniu typowej polityki zgodnej z zasadą „dziel i rządź”.

W ostatniej fazie pieriestrojki najistotniejsze było to, że Jan Paweł II pozostaje lojalny wobec Kościoła greckokatolickiego. Skoro papież podchodził do sprawy w ten sposób, to polityczne cele Kremla nie miały

szans na realizację. Jan Paweł II mógł i być może chciał skorzystać ze sposobności, by pojechać do Moskwy. Dość szybko jednak się okazało, że nie jest w stanie zapłacić za to ceny w postaci zaniechania wsparcia dla grekokatolików czy forsowania na Litwie duszpasterstwa dla Polaków w opozycji do Kościoła litewskiego.

Politykę Jana Pawła II i Stolicy Apostolskiej w latach 1985–1989 charakteryzuje kilka elementów. Po pierwsze, definitywne zerwanie z watykańską *Ospolitik*; po drugie, podjęcie ideologicznej polemiki z komunizmem; po trzecie, wyraźnie większa intensywność oddziaływania na ZSRS niż kiedykolwiek wcześniej w historii tych relacji; po czwarte, szerokie włączenie w ten proces polskiego Kościoła. I wreszcie po piąte, być może najbardziej interesujące: polityka papieża wobec ZSRS po przełomie lat 1984 i 1985 była prowadzona na kilku poziomach równocześnie, tj. w wymiarze geopolitycznym – w sojuszu Jana Pawła II z prezydentem Stanów Zjednoczonych, w wymiarze dyplomatycznym – na innych zasadach niż w czasach *Ostpolitik*, a odpowiadał za nią kardynał Casaroli, w wymiarze relacji duszpasterskich – pod osobistym patronatem papieża i z dużym zaangażowaniem polskich biskupów i księży. Właśnie ta zdolność do gry na wielu fortopianach dała ówczesnej polityce papieskiej walor wyjątkowej efektywności, chociaż zamknęła drogę do Rosji.

PAWEŁ KOWAL

Polish Academy of Sciences
Institute of Political Studies
e-mail: prkowal@gmail.com

The Pope as a politician. John Paul II's and the Holy See USSR and Eastern Bloc policy in 1985–1989

In the article the author tackles the question of the Vatican Eastern policy during John Paul II's pontificate in the years 1985–1989, considering it against few critical factors: American–Vatican relations, including personal relations between John Paul II and the US President Ronald Reagan; general geopolitical conditions, including political processes in USSR, as well as the political situation in several Eastern Bloc countries. The Pope's policy is analysed in the context of the Roman Catholic Church activity in Poland, taking into consideration its relatively influential position in the Eastern Bloc.

Keywords: John Paul II, Poland, Soviet Union, Eastern Bloc

BOGUSŁAW GOGOL

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: b.gogol@amw.gdynia.pl

Cenzura wobec „odcinka katolickiego” w PRL w latach 1945–1966 na przykładach ingerencji, zapisów i zaleceń Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie

Relacje między komunistyczną władzą a Kościołem katolickim w PRL były miejscem ciągłej konfrontacji. W latach 1945–1990 konflikt, choć przybierał różne natężenie, był permanentny, nigdy nie zamierał, rozgrywał się na wielu płaszczyznach, w tym na niezwykle istotnej płaszczyźnie ideologicznej, a więc w sferze światopoglądu i wartości, które miały być uznawane przez społeczeństwo¹. Jednym z wielu narzędzi używanych przez władzę w walce o społeczne poparcie była propaganda oraz wspierająca ją cenzura prewencyjna. Poprzez cenzurę zarówno prasy partyjnej, jak i bezpartyjnej, a także katolickiej miał być słyszany jedynie głos władzy, przemilczane natomiast racje Kościoła. Zakres działań cenzury i jej aktywność uzależnione były również od sytuacji w kraju. W artykule odniesiono się do lat 1945–1967. Zakres działań cenzury wyraźnie się rozszerzał, aby

¹ Na temat różnych aspektów relacji państwo–Kościół w PRL, także w kontekście prasy katolickiej, powstało wiele opracowań. Wymienię tu tylko te, które są przydatne z punktu widzenia kalendarium tematu: J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce [1945–1989]*, Kraków 2006; R. Graczyk, *Cena przetrwania. SB wobec »Tygodnika Powszechnego«*, Warszawa 2011; L. Potykanowicz-Suda, *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945–1970*, Warszawa 2011.

nieczo osłabnąć w okresie odwilży w październiku 1956 roku. W połowie lat sześćdziesiątych, zwanych gomułkowską stabilizacją, po okresie względnego kompromisu, konflikt na linii Kościół–władze PRL wybuchł ze zdwojoną mocą. Zapisy i zalecenia oraz ingerencje cenzorskie odnoszące się do lat 1965–1967 ukazują szerokie tło sporu o charakter przypadających w 1966 roku obchodów milenium, które władze chciały zdyskontować. Na podstawie analizy archiwalnych dokumentów pokazujących skutki nadzoru cenzorskiego można wyciągnąć wnioski o funkcjonowaniu cenzury. Im gorsze były relacje między władzą „ludową” a Kościołem, tym więcej zapisów nakładano na „odcinek katolicki”. Najwięcej ingerencji dotyczyło Warszawy, Krakowa i Wrocławia, co wynikało z liczby i wagi wydawanych tam tytułów prasy codziennej, periodyków czy książek.

Zespoły dokumentów Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (GUKP) zachowane w Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN) oraz materiały Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (WUKP) znajdujące się w Archiwum Państwowym w Gdańsku (AP) pozwoliły na poniższe ustalenia dotyczące roli cenzury prewencyjnej na „odcinku katolickim”². Od 1990 roku powstało już wiele prac poświęconych cenzurze prewencyjnej w PRL. Za podstawowe uznaje się publikacje Kamili Budrowskiej, Marty Fik, Zbigniewa Romka i Aleksandra Pawlickiego. O dużym zainteresowaniu tym zagadnieniem świadczyła także ogólnopolska konferencja zatytułowana *Cenzura w PRL*, którą pod koniec października 2016 roku w Warszawie wspólnie zorganizowały Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk oraz Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego³.

² Inwentarz GUKP z lat 1945–1990 w AAN liczy 4982 pozycje. Należy dodać, że nierzadko pod jedną sygnaturą znaleźć można kilkanaście teczek. Zespół WUKP w AP w Gdańsku zgromadził 3828 jednostek archiwalnych. Pochodzące z lat 1945–1971 materiały ukazują różne aspekty działania tej placówki.

³ O roli cenzury w PRL pisano również przed 1990 r., zarówno w tekstach wydawanych na emigracji, jaki i w krajowym drugim obiegu (temat ten poruszali m.in. J. Skórzyński i J. Karpiński oraz autorzy publikujący od 1977 r. w periodyku „Zapis”). Więcej zob. *Bez cenzury 1976–1989. Literatura, ruch wydawniczy, teatr*, J. Kandziora, Z. Szymańska (oprac.), Warszawa 1999, s. 885–903; M. Fik, *Cenzor jako współautor*, w: *Literatura i władza*, B. Wojnowska (red.), Warszawa 1996; A. Pawlicki, *Kompletna szarość. Cenzura w latach 1965–1972. Instytucja i ludzie*, Warszawa 2001; K. Budrowska, *Literatura i pisarze wobec cenzury PRL 1948–1958*, Białystok 2009; Z. Romek,

Instytucję cenzury prewencyjnej w Polsce Ludowej organizowano już jesienią 1944 roku w Lublinie w ramach Resortu Bezpieczeństwa Publicznego. Formalnie zadania instytucjonalnej cenzury wpisano w przyjęte rozwiązania dekretu o utworzeniu Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk z 5 lipca 1946 roku. Punkty dekretu sformułowano lakonicznie, co pozwalało na ich szeroką interpretację. Właściwie wszystko, o czym pisano choćby w prasie, można było do nich odnieść. Treść zapisów dekretu, powołującego formalnie do życia GUKP usytuowany przy Radzie Ministrów (faktycznie już istniejący od miesięcy), miała sugerować opinii publicznej, że urząd ten broni w imieniu państwa interesów całego społeczeństwa⁴. Faktycznie cenzura była narzędziem w rękach decydentów z Polskiej Partii Robotniczej (PPR), a później Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR). Polityka propagandowa partii była zarazem polityką państwa w tym zakresie.

Po nowelizacji w 1981 roku ustawy o cenzurze przepisy nadal raziły swoją ogólnikowością, co ułatwiało działania cenzury. W jednym z punktów ustawa zakazywała „naruszania uczuć religijnych i uczuć niewierzących”, co miało wywołać wrażenie, że państwo wykazuje troskę o wierzących, w rzeczywistości zaś nie przestawało nakładać zapisów na „odcinku kościelnym”⁵. Przepisy, czy to w 1946, czy w 1981 roku, pozwalały na szeroką interpretację i stosowanie zapisów cenzorskich przez urząd. Przykładem rzadkiego zalecenia, które można uznać za zgodne z ustępem wspomnianego dekretu mówiącym, że cenzura ma zapobiegać „wprowadzaniu w błąd opinii publicznej przez podawanie wiadomości niezgodnych z rzeczywistością”, jest pismo GUKP, w którym można przeczytać: „(...) Informujemy, że w »Słowie Polskim«⁶ (...) z dnia 18 XI r. b. [1949] ukazał się, przez karygodne przeoczenie artykuł pt. »Sensacyjny projekt rewizji procesu Chrystusa« (...). Treść tej notatki oparto na antysemitkiej petycji nieznanego autora, który

Metody pracy cenzury w PRL, w: Dziennikarze władzy, władza dziennikarzom. Aparat represji wobec środowiska dziennikarskiego 1945-1990, Warszawa 2010; tenże, Cenzura prasy w Polsce Ludowej w latach 1944-1990. System, ludzie, metody, w: Oblicza prasy Ziemi Zachodnich w latach 1945-2012, A. Buck, P. Bartkowiak, D. Kotlarek (red.), Zielona Góra 2013.

⁴ Dekret obowiązywał do nowej ustawy o cenzurze z lipca 1981 r.; *Dekret z dnia 5 lipca 1946 r. o utworzeniu Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, Dz.U. z 1946 r., nr 34, poz. 210.*

⁵ *Ustawa z 31 lipca 1981 r. o kontroli publikacji i widowisk, Dz.U. z 1981 r., nr 20, poz. 99.*

⁶ „Słowo Polskie” – dziennik wydawany we Wrocławiu w latach 1945–2004.

rzekomo domagał się od rządu Izraela przeprowadzenia „rewizji procesu Chrystusa” i tym samym „zrehabilitowania się”. Nakazywano WUKP „nie zezwolić na opublikowanie tej wiadomości”⁷.

Podstawowym narzędziem cenzora były zapisy, zalecenia i instrukcje niezbędne w „normalnej” pracy urzędu – to właśnie te regulacje miały uzasadniać jego ingerencje. Urzędy cenzury otrzymywały wytyczne zazwyczaj za pośrednictwem GUKP, a ich autorami w większości były centralne struktury partyjne PZPR (niejednokrotnie sam Komitet Centralny PZPR). To funkcjonariusze partii wyznaczali rzeczywisty zakres obowiązków instytucji cenzury prewencyjnej i ramy jej aktywności, opracowywali tajne zapisy, które na bieżąco były aktualizowane. Swoje zalecenia przesyłały cenzurze ministerstwa, wojsko lub centralne urzędy i instytucje państwowe, wreszcie też komitety wojewódzkie PZPR i władze terenowe. Nie urząd cenzury formułował treść zapisów, nie on ustalał to, o czym nie można było pisać, pełnił tylko funkcję „nadzorcy” ścisłego ich przestrzegania. Przedstawiciel Wydziału Instruktażu GUKP, W. Figlewski, tak odnosił się do tej kwestii podczas narady w Warszawie: „Można (...) nie być nawet do końca przekonanym o słuszności zapisu, czy nie rozumieć go (...), ale skoro jest zapis – to musi być on przestrzegany”⁸.

Zmieniał się charakter zapisów w zależności od priorytetów określanych przez władzę. Choć regulacje często stanowiły odpowiedź na potrzebę chwili, wiele z nich obowiązywało przez lata. Ich zróżnicowanie było w końcu tak duże, że zaczęto, począwszy od 1948 roku, układać tematyczne instrukcje (zespoły zapisów i zaleceń)⁹. Wreszcie, aby zapanować nad zapisami w WUKP, założono zeszyt aktualnych zapisów i zaleceń¹⁰. Pod koniec lat pięćdziesiątych przyjął on formę obszernej tajnej *Książki zapisów i zaleceń*¹¹. Najlepiej zachowała się w AP książka założona w 1968 roku, z której korzystał miejscowy WUKP. Zawiera ona zarówno zapisy stałe, bieżące, jak i decyzje o ich anulo-

⁷ Zalecenie z 22 lutego 1949 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 194.

⁸ AAN, GUKP, sygn. 813, k. 45, 59–60.

⁹ APG, sygn. 1214\3656, k. 120; tak powstała *Instrukcja o zabezpieczeniu tajemnicy gospodarczej*, 15 stycznia 1949, APG, sygn. 1214\3656, k. 175–176.

¹⁰ APG, sygn. 1214\3654, k. 214.

¹¹ Pierwsza tego typu publikacja to *Książka zapisów i zaleceń 1960–1961*, APG, sygn. 1214\315.

waniu. Została podzielona na 25 rozdziałów tematycznych. Jeden z nich (rozdział 23) nosi tytuł *Kościół katolicki i inne wyznania*¹². Zapisy o tej samej tematyce znalazły się również w *Księżce zapisów cenzorskich* jako rozdział 10 zatytułowany *Sprawy wyznaniowe*. Dokument ten został przemycony w 1977 roku do Szwecji przez cenzora delegatury krakowskiego UKP Tomasza Strzyżewskiego¹³. Uzupełnieniem zapisów były wysyłane do WUKP wewnętrzne materiały instruktażowe i biuletyny, w których analizowano zarówno dobre ingerencje, jak i przeoczenia. Miały one układ tematyczny i opracowywano je w Wydziale Instruktażu GUKP. *Przeglądy ingerencji*, zwane później *Sygnałami*, przekazywano władzom PZPR.

Zapisy dotyczące „odcinka katolickiego” obejmowały bardzo szeroki zakres, odnosiły się bowiem do różnorodnych kwestii związanych z relacjami między ówczesnym państwem komunistycznym a Kościołem. Wyraźnie wpisywały się w nurt konfrontacji PPR\PZPR z Kościołem i ukazywały złożoność tego sporu. Nie mogło być inaczej, jeśli weźmie się pod uwagę różnice światopoglądowe, odmienną koncepcję modelu państwa i społeczeństwa w komunizmie oraz doktrynę Kościoła czy nauczanie jego hierarchów.

Już w październiku 1947 roku pojawił się zapis dotyczący istotnego pola sporu między władzą a Kościołem. W dokumencie tym można przeczytać, że „nie należy udzielać zezwolenia na drukowanie i rozpowszechnianie listu Episkopatu Polskiego do Prezydenta RP w sprawie nauki religii w szkołach i w związku z tym odpowiedzi Prezydenta RP i wszelkich na ten temat wzmianek”¹⁴. Konfiskowanie czy „redagowanie” materiałów, nawet w prasie „katolickiej”, prezentujących wypowiedzi przedstawicieli Kościoła było praktyką urzędu. W ten sam sposób postępowano również z opiniami papieży o ideologii komunistycznej i reżimie, który system stalinowski wprowadzał¹⁵. W 1948 roku krajowej prasie nakazano ocenzurować wielkanoce orędzie kardynała Augusta Hlonda, gdyż znalazły się w nim wymowne aluzje o panujących nad światem „mocach ciemności” oraz

¹² *Książka zapisów i zaleceń* (1968), APG, sygn. 1214\3658, k. 7–8.

¹³ *Czarna księga cenzury PRL*, t. 1–2, Londyn 1978–1979; T. Strzyżewski, *Wielka księga cenzury PRL w dokumentach*, Warszawa 2015, s. 97–103.

¹⁴ APG, sygn. 1214\3657, k. 150.

¹⁵ APG, sygn. 1214\3657, k. 48.

mającym wkrótce nastąpić zmartwychwstaniu narodów i obaleniu panowania sił zła¹⁶. W maju 1949 roku zapis objął również odezwę księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego zatytułowaną *Drogie dziecko*, skierowaną do dzieci kończących szkołę. Kwestionowano następujący fragment: „Niech żaden dzień twojego życia nie minie ci bez modlitwy tak porannej, jak i wieczornej. Nie wstydz się jej nigdy, nawet w otoczeniu ludzi bezbożnych” i zaznaczano „należy konfiskować w całości”¹⁷. Były też zapisy mające „bronić” polskiego wkładu w dorobek kultury europejskiej: „Nie ujawniać informacji o powołaniu komisji w sprawie dochodzenia dotyczącego Wita Stwosza. Nie podawać informacji o sesji PAN w tej sprawie. Chodzi o to, aby prasa katolicka nie uwypuklała niemieckiego pochodzenia Wita Stwosza”¹⁸.

Kontrolerzy prasy codziennej i periodyków pozostawiali ślady w postaci protokołów ingerencji. Cenzor był w stanie zmienić wymowę artykułu, przekształcić go zgodnie założonym przez siebie kierunkiem¹⁹. Efekty jego pracy, czyli protokoły ingerencji, były ewidencjonowane, a kopie wysyłane do GUKP. Nawet jeden znak czy dopisek łącznika „i” stanowił ingerencję w ramach „prewencji”. Ingerencje cenzora dzielono według klucza ustalonego przez GUKP. Terminologia nie była ściśle przestrzegana. Wyróżniano „klasy tematyczne”, a więc zagadnienia polityki międzynarodowej oraz zagadnienia wewnętrzne, takie jak: gospodarcze, wojskowe, obraza religii, obraza moralności i inne²⁰. Najczęściej ingerowano z powodu obsesyjnej ochrony tajemnicy państwowej. Drugie miejsce na liście najczęściej dokonywanych ingerencji zajmowały sprawy określane jako „inne”. Była to kategoria pojemna, która mieściła niemal wszystko. Ingerencje w problematykę stosunków państwo–Kościół zaliczano do „wewnątrzpolitycznych”.

W pismach do WUKP zwracano uwagę na „przeoczenia”. W jednym z pism z marca 1952 roku czytamy: „W (...) dyskusji nad projektem Konstytucji – prasa więcej niż dotychczas poświęcać będzie miejsca sprawie polemiki z wrogimi argumentami, wyjaśnianiu wątpliwości i odpowiadaniu na pytania. Należy wnikliwie podejść do tych materia-

¹⁶ APG, sygn. 1214\3657, k. 152.

¹⁷ APG, sygn. 1214\3656, k. 221.

¹⁸ Zapis z 28 stycznia 1951 r., APG, sygn. 1214\3657, k. 273.

¹⁹ Dodatek do instrukcji nr 1\48 z 1 kwietnia 1948 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 117.

²⁰ APG, sygn. 1214\3656, k. 116.

łów, aby prasa nie dawała trybuny wrogowi”. Dalej podawano przykład: „W »Głosie Wybrzeża«²¹ czytelnik stawia pytanie: »Dlaczego projekt Konstytucji nie gwarantuje wolności nauki religii w szkołach?«”, a następnie wyjaśniano, że „dopuszczenie do opublikowania pytań w tej formie jest poważnym przeoczeniem. Prowokacyjne ustawienie pytania stwarza sugestię czynnego negatywnego stosunku projektu Konstytucji do wolności nauki religii w szkołach [nie gwarantuje], podczas gdy w rzeczywistości nasz projekt Konstytucji w ogóle nie zajmuje się tą sprawą”²².

Ważne dla wydajnej pracy cenzury były narady krajowe przeprowadzane przez kierownictwo GUKP. Brali w nich udział przedstawiciele władz PZPR, rządu lub instytucji i urzędów państwowych. Uczestnicy zebrań oceniali sytuację polityczną w kraju i omawiali najważniejsze zadania stojące przed cenzurą. Stenogramy narad pokazują rzeczywisty obraz cenzury i sens jej istnienia oraz intencje i cele ówczesnej władzy – były przecież materiałem tajnym, przeznaczonym dla funkcjonariuszy reżimu. Od 1945 roku, kiedy w kraju utrwał się monopol władzy PPR, a później PZPR, instytucja cenzury wypracowywała ramy swoich działań na czterdzieści pięć lat. Z narady na naradę zaostrzał się język politycznych deklaracji. Cenzura stawiała się narzędziem walki z tymi, którzy nie chcieli uznać dominacji PPR. Zwiększała się intensywność walki politycznej w kraju. Pierwsza w 1946 roku narada w GUKP odbyła się już w styczniu. Za kilka miesięcy miało się odbyć referendum, pół roku po nim wybory do Sejmu Ustawodawczego. Stenogram obrad pokazuje, jak cenzorów „ustawiano” ideologicznie, wskazywano, gdzie mają szukać wroga²³.

Szczególną uwagę zwrócono na Kościół katolicki, który, niechętny „stronnictwom demokratycznym”, miał przechodzić do ideologicznej ofensywy. Był przeciwnikiem groźnym, świetnie przygotowanym do konfrontacji z „ludową” władzą. Wicedyrektor GUKP Józef Gutenbaum

²¹ „Głos Wybrzeża”, jako organ KW PZPR, wydawany był w Gdańsku w latach 1947–1990.

²² Pismo z 21 marca 1952 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 360–361; chodzi o zestaw „niewłaściwych pytań” zadawanych redakcji „Głosu Wybrzeża”, np. „Dlaczego nie unieważnia się starej Konstytucji ?” lub „Dlaczego nie gwarantuje się wolności nauki religii w szkołach?” [„Głos Wybrzeża” nr 54, 3 marca 1952, AAN, GUKP, sygn. 278, k. 21].

²³ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 1.

mówił: „Prasa katolicka, klerykalna skupia wszystkie siły wsteczne poza 6 stronnictwami politycznymi uznanymi przez KRN [Krajowa Rada Narodowa]”²⁴. Stwierdzał ponadto, że w wielu przypadkach „nazwa »katolickie pisma« nie jest odpowiednia, bo (...) zajmują się sprawami politycznymi. (...) Jeżeli to jest pismo nazywające się katolickim (...), zajmuje się sprawą ścierania się różnych podstawowych ideologii, my pozwolimy na to, bo to nie jest szkodliwe dla państwa. Rząd daje gwarancję wolności słowa, swobodę myśli (...), ale jeśli dane pismo próbuje przejść na tory walki politycznej, to wtedy podcinamy skrzydła (...) dlatego, że to jest wróg”²⁵. Kolejny referent, oceniając prasę katolicką, stwierdzał: „Pisma katolickie poza pismami PSL można określić jako najbardziej bojowe (...), przeciwne „demokratycznym” zmianom.

Zdaniem uczestników prasa katolicka stosuje różne chwyt i „nieczyste argumenty” – polemikę, analogię, ukryty kontekst czy nawet alegorię (z nawiązaniami do Ewangelii). Podawano też przykłady takiego postępowania: „Jeżeli chodzi o akcję prasową Kościoła katolickiego to bardzo często jest ona złośliwa, perfidna. Twierdzą oni [redakcje katolickie], że wszystkie stronnictwa wchodzące w skład koalicji mają swój program oparty o światopogląd materialistyczny, przy czym w niesłychanie cyniczny sposób wskazuje się materializm dziejowy hitleryzmu”²⁶. Cenzor winien odczytywać intencje autorów tekstów w prasie katolickiej, aby umieć skutecznie ingerować²⁷.

Z kolei naczelnik Wydziału Prasy i Radia GUKP Ferdynand Chaber groził: „Możemy zamknąć pismo”, po czym dodawał: „Nie chcemy kneblować prasy katolickiej czy prasy PSL-owej tam gdzie ona nie jest nielojalna i nie jest szkodliwa dla państwa”. Podkreślał ponadto, że „cenzor musi działać tylko i wyłącznie w interesie państwa”. Zapomniał jednak dodać, od kogo pochodziły główne dyspozycje dla cenzury²⁸.

Naradę, która odbywała się w dniach 5–6 listopada 1946 roku, zdominowała kampania propagandowa przed wyborami do Sejmu

²⁴ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 97.

²⁵ Tamże.

²⁶ Referat „ob. Kowalczyka” z WUKP w Poznaniu o prasie katolickiej, AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 38–39.

²⁷ Tamże.

²⁸ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 65–67, 102.

Ustawodawczego, zapowiedzianymi na styczeń roku następnego. Tadeusz Zabłudowski, dyrektor GUKP, zauważał: „Jeżeli dokonać przeglądu sił reakcji przed wielką bitwą wyborczą, to PSL jest niewątpliwie (...) czołowym oddziałem reakcji. Obok należy postawić decydujące czynniki kleru, które również nie chcą się pogodzić z nową Polską”²⁹.

W sytuacji faktycznego politycznego monopolu PPR (wkrótce PZPR) na każdym odcinku życia w kraju w czerwcu 1948 roku zwołano kolejną naradę³⁰. Dyrektor Zabłudowski podkreślał, że przesunął się punkt ciężkości: „Straciliśmy bardzo cennych klientów, mikołajczykowski PSL, do którego przyzwyczailiśmy się w ciągu ostatnich lat”. Wicedyrektor GUKP Tadeusz Karpowski dodawał: „Sądzę, że u nikogo nie powstało takie przekonanie, że urząd nasz jest zbędny. (...) Stanął przed nami nowy nieprzyjaciel: Kościół”.

Z kolei wicedyrektor GUKP Leon Wojtyga za priorytetowy kierunek uznał „odcinek katolicki” i dodawał: „(...) Jest 55 pism politycznego obozu katolickiego, które w ręku sprawnej dobrze zorganizowanej (...) organizacji kościelnej, stanowią groźny oręż (...)” w walce ideologicznej. Jego zdaniem stale wzrastało upolitycznienie katolickiej prasy, czego dowodem była duża liczba ingerencji. Leon Wojtyga jako najważniejsze cele publicystyki katolickiej wskazał wypominanie, że państwo toczy wojnę z religią i klerem, wykazywanie wyższości katolickiego światopoglądu i koncepcji teoretycznych w dziedzinie filozoficznej, socjalnej i politycznej, mobilizowanie „na tych podstawach sił obozu katolickiego”, a przez to walkę z ustrojem Polski Ludowej. Zarzucał „sugerowanie istnienia systemu protekcyjnego i karierowiczostwa, jako jednego z błogosławieństw ustroju (...), podkreślanie przymusu bezbożnego wychowania młodzieży w następstwie wyeliminowania etyki z życia publicznego”. W jego opinii Kościół dążył ponadto do „depopularyzacji ZSRR i szkalowania demokracji ludowych (...), tworzenia mitu potęgi gospodarczej i wojskowej Stanów Zjednoczonych”, a nawet do wzniecania i podsycania nastrojów wojennych „w sposób niedwuznaczny i przejrzysty, ale trudny do scharakteryzowania cytataми (...)”. Referent zaznaczał, że „konceptje katolickie zmierzają do wykazania, iż tzw. demokracja chrześcijańska jest w przeciwieństwie do demokracji

²⁹ Tadeusz Zabłudowski dodawał: „Dyskusja na temat materializmu to właśnie próba ideologicznej rozgrywki z demokracją”; AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 120.

³⁰ Narada odbyła się w dniach 4–5 czerwca 1948 r. Zob. AAN, URM, sygn. 16\92, k. 9.

ludowych – demokracją humanistyczną”³¹. Celem cenzury miało być zatem powstrzymanie tej „ofensywy politycznego katolicyzmu”. Zalecano przy tym elastyczność: „Mamy niewątpliwie do czynienia z przeciwnikiem mądrym, doświadczonym, doskonale zorganizowanym, dysponującym licznymi, dobrze wyszkolonymi kadrami zarówno na szczeblu terenowym, jak i sztabowym. Zadanie zatem nie jest łatwe”³².

W sytuacji – jak to określono – „narastającego konfliktu między światem imperializmu i socjalizmu” (co znalazło swoje odbicie w języku uczestników) konieczne stało się zwołanie kolejnej narady, która odbyła się w dniach 26–28 czerwca 1949 roku. Jeden z wicedyrektorów GUKP, Mieczysław Maneli, podkreślał: „Nie wyrzekamy się funkcji represyjnej. Tę funkcję będziemy stosować wobec wszelkich druków obozu klerykalnego. (...) Wobec wszelkiego rodzaju ideologii burżuazyjnej, kosmopolityzmowi, nacjonalizmowi, przeciwko »nisko pokłonstwu« wobec Zachodu (...)”³³. Zapowiadano kontynuację konfrontacji z Kościołem pod hasłem walki z „agenturą Watykanu”. Akcję określono mało wyrafinowanym kryptonimem „K”. Mieczysław Maneli ponadto zapowiadał: „W najbliższym czasie nastąpi szereg ciosów przeciwko rozpolitykowanemu klerowi. (...) Ilość koncesji zostanie poddana rewizji. Kościołowi tyle pism do walki z nami nie potrzeba. Potrzebne są im tylko pisma do głoszenia nauki Chrystusa”. Tych ostatnich – jak zapewniano – nie chciano zwalczać, ale tytułom „tym, które służą do walki z nami, będziemy robić największe trudności. Nie wstyďte się wysyłać materiału do nas i nie dopingujcie nas, że nie przesyłamy wam z powrotem, że trzymamy dwa tygodnie”. Uprzedzano cenzorów o nowej taktyce GUKP. Chodziło bowiem o to, że w jednym miejscu należało ostrzej, w drugim zaś słabiej reagować nawet na podobne przewinienia. Jak wyjaśniano: „Inne kry-

³¹ Leon Wojtyga zilustrował wypowiedź przykładami: „Założeniem katolickiej publicystyki (...) jest podział świata na dwa obozy: świat koncepcji spirytualistyczno-humanistycznych i świat koncepcji materialistyczno-mechanistycznych. Marksizm i światopogląd materialistyczny atakowany jest z całą zawziętością (...) poprzez utożsamianie go z materializmem zmysłowym, co w konsekwencji prowadzi do odczłowieczenia jednostki ludzkiej, do zbydlęcenia człowieka”; AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 12–13.

³² AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 231.

³³ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 4, k. 46–49.

teria stosujemy do »Homo Dei«³⁴, inne do »Dziś i Jutro«³⁵; w piśmie katolickim artykuł wycinano, a w „normalnym” – tekst puszczano³⁶.

Im bardziej zaogniały się relacje między władzą a Kościołem katolickim, tym więcej było ingerencji i szykan wobec prasy katolickiej. Dostrzegano to zjawisko nawet w zaleceniach formułowanych przez GUKP i chciano temu wrażeniu zapobiegać. We wrześniu 1949 roku w piśmie instrukcyjnym nr 13 pisano, że w nr 37 „Głosu Katolickiego” skonfiskowano slogan: „Po przeczytaniu »Głosu Katolickiego« pożycz go sąsiadowi”. Stwierdzano, że „podobne nawoływania zamieszczane były w czasie okupacji przez prasę podziemną” i wyciągano – skądinąd słuszny wniosek – że „zamieszczanie tego sloganu przez prasę katolicką stwarza sugestie, iż prasa ta jest w Polsce prześladowana i dlatego należy ją konfiskować”³⁷.

Instrukcje, zapisy i zalecenia GUKP zmieniały się w zależności od priorytetów propagandy. W piśmie instrukcyjnym nr 11 z sierpnia 1949 roku zalecano: „W związku z dekretem o ochronie wolności sumienia³⁸ ukażą się w prasie komunikaty omawiające procesy winnych naruszenia przepisów dekretu”. W odniesieniu do samodzielnych publikacji napisano: „Wszelkie sprawozdania na ten temat nie z PAP – należy uzgadniać z GUKP”.

Czasami jednak przeoczano niebezpieczne treści, jak np. artykuł w „Dzienniku Polskim” zatytułowany *Za nieposzanowanie władzy państwowej. Wyrok na księdza Wieprzkowicza z Giedlarowej*. Znalazł się w nim niewłaściwy passus, w którym zdawano relację z procesu księdza: „Gdy starosta referował mu poszczególne przepisy dekretu, wstawał, machał ręką i podniesionym głosem przerwał staroście słowami: »Ja to znam«, »te zasady są sprzeczne z religią i księży nie mogą obowiązywać«. Gdy starosta zwrócił uwagę oskarżonemu, że jako obywatel polski podlega wszystkim ustawom i dekretem, a łamanie ich grozi odpowiedzialnością

³⁴ Kwartalnik „Homo Dei” wydawany był od 1932 r. przez Zgromadzenie Redemptorystów.

³⁵ „Dziś i Jutro” – tygodnik społeczno-polityczny ukazujący się w latach 1944–1956. Jego publicyści z pozycji katolików wyrażali poparcie dla władz; w 1952 r. utworzyli Stowarzyszenie PAX.

³⁶ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 4, k. 32–72.

³⁷ Pismo GUKP z 10 września 1949 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 254.

³⁸ *Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania*, Dz.U. z 1949 r., nr 45, poz. 334.

karną, duchowny uniósł się z krzesła i machając ręką powiedział: »Siedziałem za Niemców, to mogę posiedzieć i teraz«. Po tych słowach opuścił gabinet”³⁹.

W cieniu „rozgrywki watykańskiej”, związanej z ekskomuniką nałożoną na członków partii komunistycznych, odbyła się 5 sierpnia 1949 roku narada w GUKP⁴⁰. Wicedyrektor GUKP Antoni Bida stwierdzał: „Naszym zadaniem jest nie dopuścić do rozpętania wojny religijnej, do konfliktu między kościołem a państwem”. Kościół w Polsce dał się bowiem wciągnąć w grę Watykanu, który próbował dzielić naród polski na wierzących i niewierzących⁴¹. Wicedyrektor GUKP sugerował ponadto: „Musimy ponad głowami episkopatu dogadać się z duchowieństwem, pozyskać je dla pracy, dla Polski Ludowej. Z tego wynika konieczność różniczkowania duchowieństwa. Umiejętne oddzielenie księży światłych, postępowych patriotów (...), których hierarchia tępi, utracą, my mamy brać w obronę i o nich pisać”. Ostrzegął, że ze strony Kościoła „w ostatnim miesiącu chwycono się nowych środków zahamowania konsolidacji narodu – (...) »cudów«, mających na celu odebranie was, ludzi wierzących, od pracy (...), wiązanie mas z obozem reakcji. Akcja ta była prowadzona pod naszym niestety okiem, niezauważona przez nas. To prowadzi do innej dywersji – już w skali międzynarodowej – do ekskomuniki”⁴². Prasa nie miała obrażać uczuć wierzących. Nie należało kwestionować dogmatów religijnych, „kanonów Kościoła” ani autorytetu papieża. Demaskować należało fałszywe „cuda”, ale bez generalizowania. Antoni Bida dalej stwierdzał: „Niewłaściwym jest, że w prasie podważa się w ogóle możliwość cudów – Zmartwychwstania, Niepokalanego Poczęcia itp.”. Cenzorzy mieli w swojej pracy działać nie w sposób administracyjny: „(...) Nauczmy naszych kolegów – towarzyszy dziennikarzy formułować wypowiedzi na ten temat. Metoda nasza musi być delikatniejsza, jeżeli mamy do czynienia z prasą obozu demokratycznego; bardziej czujna, gdy chodzi o prasę obozu

³⁹ *Pismo instrukcyjne nr 11*, 18 sierpnia 1949, GUKP, APG, sygn. 1214\3656, k. 248.

⁴⁰ Święte Oficjum na polecenie Piusa XII wydało 1 lipca 1949 r. dekret zakazujący katolikom dobrowolnej współpracy z komunistami pod groźbą ekskomuniki.

⁴¹ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 4, k. 228.

⁴² Oświadczenie polskiego rządu w sprawie uchwały Watykanu z 30 czerwca 1949 r. dotyczącej ekskomuniki ukazało się w „Trybunie Ludu” z 27 lipca 1949 r.; A. Kochański, *Polska 1944–1991. Informator historyczny*, t. 1, Warszawa 1996, s. 286.

przeciwne. Nie prowadzimy walki z religią, idealizmem, przeciwnie – walczymy w obronie kościoła, którego prawa zostały zagrożone przez nieogłędną politykę Watykanu”⁴³. Wypowiedzi papieża chciano reglamentować, o czym świadczy następujący fragment dokumentu: „Wobec coraz częściej pojawiających się w prasie katolickiej artykułów w niewłaściwy sposób komentujących polityczno-społeczną działalność papieża Piusa XII, GUKP zwraca uwagę na konieczność wzmożenia czujności na tym odcinku. W wątpliwych wypadkach należy zwracać się do GUKP”⁴⁴.

Do cenzorskiego zeszytu już na stałe wszedł zapis odnoszący się do spraw wiary, w którym czytamy, że „wszelkie notatki, artykuły też z prasy katolickiej, jak i innej, dotyczące zjawisk nadprzyrodzonych, cudów, które ponoć miały miejsce w ostatnim okresie czasu, należy wstrzymywać i porozumiewać się z GUKP”⁴⁵. Wypominano przy tym istotniejsze przeoczenia. Gdański WUKP nie zauważył np. w „Dzienniku Bałtyckim”⁴⁶ artykułów *O wołowej skórze i o cudzie w Lublinie* (opublikowany wcześniej w „Rzeczpospolitej”) oraz *Cuda tworzymy własnymi rękami*⁴⁷. Na naradzie podkreślano: „Ekskomunika jest próbą zastraszenia wierzących. Nasze zadanie polega na przestrzeganiu tego, żeby uchwała Świętej Kongregacji nie była w Polsce publikowana, ani w prasie ani na ambonach”. Wspomniany A. Bida wyczulał, że „oni są zręczni – mówią zawołowanym językiem, przy zachowaniu pozorów przemilczenia, za pomocą aluzji mogą szerzyć terror (...). Będziemy kneblowali wroga, zmniejszali jego ekspansję ideologiczną (...). Będziemy czujni (...) na propagandę pseudo cudów”. Zalecono wówczas, aby za kontrolę „odcinka katolickiego” odpowiadał w urzędzie jeden cenzor, który musiał się stać specjalistą w tej tematyce. Podkreślano: „Mamy szeroki wachlarz ingerowania. Nasza ingerencja dotyczy ilości materiału, papieru, ilustracji, drukarni. Niekoniecznie musimy działać pod szyldem naszego urzędu”⁴⁸.

⁴³ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 4, k. 229–230.

⁴⁴ Pismo GUKP z 16 marca 1949 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 198.

⁴⁵ APG, sygn. 1214\3657, k. 102; *Pismo instrukcyjne nr 7*, APG, sygn. 1214\3656, k. 236.

⁴⁶ „Dziennik Bałtycki” – pismo „czytelnikowskie” ukazujące się od 1945 r. w Gdańsku.

⁴⁷ AAN, GUKP, sygn. 421, t. IV, k. 232.

⁴⁸ AAN, GUKP, sygn. 421, t. IV, k. 229–230, 235.

Kilka dni później w piśmie instrukcyjnym nr 10 z 13 sierpnia 1949 roku stwierdzano: „W prasie katolickiej zaczynają się pojawiać artykuły, które pod płaszczykiem omawiania obowiązujących przepisów wcielają w życie ekskomunikę”. Jako przykład takiej praktyki podano próbę zamieszczenia w „Głosie Katolickim” artykułu *Kiedy spowiednik odmawia rozgrzeszenia*, w którym znalazł się taki fragment: „Są grzechy, z których na ogół każdy spowiednik może nas rozgrzeszyć. Ale są też grzechy, których odpuszczenie zastrzegła sobie władza kościelna (...)”. Do nich należy m.in. „zbrodnia przerywania ciąży”. Po tym niebudzącym, zdaniem cenzury, zastrzeżeń wstępie „autor udziela wskazówki, idąc po linii ekskomuniki”: „Ponieważ sakramenty są przeznaczone dla członków Kościoła, więc zwykły spowiednik nie może rozgrzeszyć tych, którzy wiary katolickiej nie uznają albo ją porzucili. Takich albo podobnych penitentów albo odsyła się do wyższej władzy, albo spowiednik postara się o odpowiednie pełnomocnictwa, albo też w wyjątkowych wypadkach sprawę rozstrzyga sam (...)”. W podobnych przypadkach zalecano, aby „zwrócić szczególną uwagę na tego rodzaju artykuły oraz przysyłać je do GUKP natychmiast po zgłoszeniu do kontroli (...)”⁴⁹.

W październiku 1949 roku naczelnicy WUKP otrzymali pismo, w którym można było przeczytać, że „wszelkie druki dotyczące zagadnień katolickich, zarówno katolickie, jak ewentualnie polemizujące w zakresie spraw katolickich, muszą, zanim będą opublikowane, uzyskać akceptację naczelnika WUKP”⁵⁰. Ale były też inne skreślenia. W artykule zamieszczonym w „Głosie Katolika” z września 1949 roku poruszono kwestię „ekskomuniki i listu papieskiego w tej sprawie”. Z kolei z listu do redakcji „Dziennika Bałtyckiego” usunięto stwierdzenie, że „mówią o niej ludzie znani i na stanowiskach”, a sam cenzor dopisał uwagę „Fałszywa sugestia”⁵¹.

Pod koniec 1949 roku, 11 grudnia, odbyła się kolejna odprawa GUKP. Poinformowano na niej o organizacyjnej zmianie na „odcinku katolickim”. „Z istotnych względów – czytamy w materiałach – przeszliśmy na kontrolowanie prasy katolickiej centralnie. Na tym właśnie odcinku ujawnia się styl pracy urzędów. Mamy takie urzędy, które przy-

⁴⁹ Pismo instrukcyjne nr 10, 13 sierpnia 1949 r., GUKP, APG, sygn. 1214\3656, k. 247.

⁵⁰ Pismo GUKP, 10 października 1949 r., APG, sygn. 1214\3657, k. 189.

⁵¹ „Dziennik Bałtycki”, 22 września 1949 r., nr 61, AAN, GUKP, sygn. 79, k. 56.

mują nasze ingerencje mechanicznie – np. Kraków i Wrocław. A właściwie GUKP powinien mieć tylko szczotki informacyjne, a pełną odpowiedzialność musi nieść każdy WUKP”. Uczestnicy narady dodawali: „Prasa katolicka – to jest prasa inna, na którą nasz odcinek ideologiczny nie oddziałuje, ale na odcinku prasy demokratycznej mamy w zasadzie uporządkowany rynek wydawniczy, wyeliminowane szkodliwe (...) pozycje”⁵². Zapisy GUKP pokazują, jaka była praktyka „ograniczania” wpływów „kościelnej propagandy”. W notatkach z kwietnia 1949 roku znalazło się następujące zalecenie: „W związku z nadchodzącymi świętami pisma katolickie wnoszą podania o zwiększanie objętości i nakładu. Wnoszących należy informować, że GUKP rozpatruje podania odmownie z powodu braku papieru”⁵³.

Narady w GUKP dopełniają obrazu rozwoju stalinizmu w Polsce. Po przerwie temat walki z Kościołem powrócił w centrali GUKP dopiero na naradzie w dniach 13–14 grudnia 1952 roku. Prezes GUKP Marian Mikołajczyk odniósł się na zebraniu również do pracy cenzorskiej na „odcinku katolickim”. „Realizując linię partii i rządu (...) – stwierdzał – stosujemy kryteria daleko posuniętego zróżniczkowania, zależnie od charakteru każdego oddzielnego wydawnictwa, środowiska, na które oddziałuje oraz konkretnej postawy danych wydawców wobec Państwa i Narodu”. W jego wystąpieniu padały również słowa, że „jasnym się staje konieczność wzmożenia naszej czujności w pracy nad prasą i wydawnictwami katolickimi”. Ponadto informował i zapowiadał: „Wyeliminowaliśmy i będziemy eliminować z ich prasy i publikacji wszelkie próby dzielenia narodu (...), odciągania od pracy, walki z materializmem marksistowskim, ze świeckim charakterem wychowania w szkole oraz próby wykorzystywania religii i wiary dla celów nie mających nic wspólnego z wiarą”⁵⁴.

Symptomy odwilży wystąpiły dopiero po drugim zjeździe PZPR w marcu 1954 roku. Odprawę dla „terenu” przeprowadzono w GUKP 24 kwietnia 1954 roku, miesiąc po tym wydarzeniu⁵⁵. Pojawiły się nowe akcenty świadczące o bardziej liberalnym podejściu cenzury do krytycznych opinii w kontrolowanych przez nią publikacjach. Prezes

⁵² AAN, GUKP, sygn. 421, t. 5, k. 146–148, 151.

⁵³ APG, sygn. 1214\3656, k. 216.

⁵⁴ AAN, GUKPiW, sygn. 421, t. 6, k. 279.

⁵⁵ AAN, GUKPPiW, sygn. 421, t. 7, k. 2–42.

M. Mikołajczyk poruszył kwestię cenzury „pism, książek i różnych druków katolickich”. Jak stwierdzał: „Są to zagadnienia (...) wymagające od naszego postępowania maksimum elastyczności i precyzji. (...) Cech tych nam brak, co staje się niekiedy przyczyną błędów politycznych”. Ostrzegał, że należy brać pod uwagę przyzwyczajenia i – jak to określił – „poziom ludności”. Dodawał przy tym, że „przeciętny cenzor najchętniej by kreślił każdy tekst, każdy obrazek religijny. Wy tłumaczyć to można jedynie brakiem rozumienia polityki. Towarzyszom trudno zrozumieć, że pismo typu »Słowa Powszechnego«⁵⁶ spełnia pożyteczną funkcję, właśnie dzięki temu, że dopasowane jest do mentalności określonych środowisk (...), że zawiera materiały religijne”. Dalej zaś tłumaczył: „Tak należy rozumieć krok reaktywujący po zawieszeniu rozmaite artykuły katolickie, a nawet powołujący tytuł nowy. Jeżeli swego czasu zawiesiliśmy działalność »Tygodnika Powszechnego«⁵⁷, to stało się tak nie dlatego, że był pismem religijnym, ale dlatego, że wraz z innymi pismami katolickimi realizował w Polsce politykę Watykanu (...), a więc antypolską. (...) Nie mamy natomiast nic przeciwko pismu, które stojąc na gruncie polskiej racji stanu, zajmuje się sprawami wiary”. W jego wystąpieniu pobrzmiewały jednak stare tony, tylko że w łagodniejszej formie: „Zadaniem naszym jest, aby pisma owe pod płaszczykiem wiary nie wracały do realizacji polityki papieża, aby rozrachunek wykazywał przychody po naszej stronie”⁵⁸.

Często można dostrzec wiele sprzeczności w działaniach cenzury. Z jednej strony cenzorzy zapobiegali „propagandzie klerykalizmu”, z drugiej jednak eliminowali to, co mogło obrażać „uczucia” wierzących. W artykule *Bohaterowie i zdrajcy*, w którym autor pisze o przedwojennej elicie, cenzura skreśliła wyrażenia „msze święte, „Te Deum” i „wydekoltowane kobiety”. Cenzor konieczność wprowadzenia poprawek uzasadniał tak: „Obraza religii. Zestawienie niefortunne, mogące urazić wierzących, poza tym ta sugestia fałszywie określa nasz

⁵⁶ „Słowo Powszechne” – dziennik katolicki ukazujący się w latach 1947–1997, nieuznawany przez władze kościelne.

⁵⁷ W 1953 r. pismo zamknięto na ponad trzy lata za odmowę opublikowania nekrologu Józefa Stalina. Przez ten czas z polecenia władz ukazywał się tzw. „Tygodnik Powszechny” – pod winietą oryginału, zachowujący ciągłość numeracji.

⁵⁸ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 7, k. 26–27.

stosunek do praktyk religijnych”⁵⁹. Podobne motywy kierowały cenzorem, który w „Głosie Portowca” skreślił fragment notatki *W świetle II zjazdu PZPR*. Jej autor, opisując efekty pracy tzw. ekip łączności miasta ze wsią, podkreślał, że kiedy remontowano budynki gospodarcze, „chłopi korzystając z wolnego czasu szli do kościoła”. Cenzor stwierdzał: „Niewłaściwe stwarzanie zarzutu chłopom z chodzenia do kościoła”⁶⁰.

W 1954 roku ostatnią odprawę cenzorów zwołaną na 17 grudnia poświęcono w całości omówieniu pracy cenzury podczas kampanii wyborczej do rad narodowych⁶¹. Znowu pojawił się „problem katolicki”. Jak podkreślał prezes GUKP: „W swej pracy jesteśmy narażeni przede wszystkim na tym odcinku na styk z wrogiem. (...) Naszym zadaniem jest strzec, żeby prasa katolicka i w ogóle działalność katolicka w sprawach przez nas kontrolowanych nie realizowała polityki Watykanu w Polsce, żeby była zgodna z polską racją stanu”. Jednocześnie jednak podkreślał, że część księży i „działaczy katolickich” lojalnie współpracuje z władzą, „spełnia dobrą robotę”, należy do Frontu Narodowego. Taką pozytywną – w jego opinii – grupą byli publicyści „Dziś i Jutro” – w ich przypadku zbędne ingerencje cenzury określano jako „awanturnictwo”⁶².

W okresie październikowej odwilży, ściślej – w połowie grudnia 1956 roku, kierownictwo GUKP zabrało głos w sprawie działań urzędu i swojej w nim roli, zarówno w latach wcześniejszych, jak i w zmienionej sytuacji politycznej, już po ósmym plenum PZPR w październiku 1956 roku. Szefowie cenzury, w tym prezes Mikołajczyk, wystosowali do Biura Politycznego KC PZPR list, w którym stwierdzali: „Obecne kierownictwo Urzędu ponosi odpowiedzialność za rezultaty pracy cenzury od 1951 r., kiedy to Urząd został mu powierzony. (...) Wbrew rozpowszechnionemu sądowi – do wczesnej jesieni ub. roku cenzura publikacji [z wyjątkiem publikacji katolickich] praktycznie rzecz biorąc nie wkraczała w dziedzinę polityczną, a ograniczała swoją działalność do chronienia tajemnicy państwowej”⁶³.

⁵⁹ „Morze i Marynarz Polski” 1949, nr 9 (wrzesień), AAN, GUKP, sygn. 79a, k. 32.

⁶⁰ „Głos Portowca”, 23–30 kwietnia 1954, nr 12, AAN, GUKP, sygn. 344, k. 3.

⁶¹ AAN, GUKP, sygn. 421, t. 7, k. 43.

⁶² AAN, GUKP, sygn. 421, t. 7, k. 65–66.

⁶³ APG, sygn. 1214\3773, k. 110–113.

Brakuje stenogramów odpraw krajowych w GUKP w burzliwym 1956 roku. Protokoły narad obejmują dopiero okres rządów Gomułki i dotyczą relacji państwo–Kościół. Szczególne znaczenie w strukturze GUKP zyskał wówczas niewielki Wydział Wyznań. Zespół pięciu cenzorów kontrolował wszelkie wydawnictwa o profilu wyznaniowym, periodyki, a także tzw. urzędówki wydawane przez diecezje (łącznie ponad czterdzieści tytułów). Wydział kontrolował publikacje PAX-u, Znak⁶⁴, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego czy Pallottinum. Jak pisano w sprawozdaniu z pracy wydziału, w 1963 roku skontrolował on 146 tytułów książkowych, ale do rąk jego pracowników trafiały również dewocjonaia, religijne kalendarze czy modlitewniki. W sprawozdaniu podkreślano, że „najwięcej ingerencji dokonano w »Tygodniku Powszechnym« kontrolowanym co prawda w Krakowie, ale zatwierdzanym w Wydziale. Wydział nie udzielił zgody na druk 7 pozycji książkowych, a w kilkudziesięciu dokonał licznych ingerencji”. Zresztą pozycje o tym charakterze winny figurować w planach wydawniczych akceptowanych przez ówczesny Departament Wydawnictw Ministerstwa Kultury i Sztuki⁶⁵.

Mimo październikowej odwilży, widocznej również w relacjach między władzą państwową a Kościołem katolickim, stosunki na tej płaszczyźnie nie układały się dobrze – wciąż dochodziło między nimi do konfrontacji. Rywalizacja między komunistyczną władzą a Kościołem katolickim zmieniała tylko swoje natężenie. Jednym z punktów zapalnych był odmienny światopogląd, a co za tym idzie – wartości, które miały być uznawane przez społeczeństwo.

Dobrze to widać w treści narad organizowanych przez GUKP. W lutym 1959 roku na jednej z nich zajęto się wydawnictwami wyznaniowymi. Wiceprezes GUKP Antoni Bida za tzw. ośrodki katolickie uznał Kraków, Poznań, Katowice i Wrocław. W tych miastach WUKP winny wyznaczać najlepszych ludzi do kontrolowania tego odcinka. O tym, że tak nie było, świadczyła zarówno duża liczba „przeoczeń”, jak i ingerencji „zbędnych”. Za najważniejsze tytuły uznano „Tygodnik Powszechny”, „Więź” i „Ateneum Kapłańskie”.

⁶⁴ Społeczny Instytut Wydawniczy Znak powstał w 1959 r., skupiał autorów miesięcznika „Znak” i „Tygodnika Powszechnego”.

⁶⁵ AAN, GUKP, sygn. 968, k. 3–4.

Wymieniono też „Słowo Powszechne”, gazetę związaną z PAX-em⁶⁶. Podkreślano, że: „Najwięcej trudności sprawia cenzura »Tygodnika Powszechnego« – aczkolwiek pismo to nie jest wydawnictwem masowym, zaś krąg jego odbiorców sprowadza się do katolickiej elity intelektualnej”. Dodawano też, że łamy gazety, choć nie otwarcie, to jednak „służą często bezpośrednio kampanii propagandowej prowadzonej przez koła związane z prymasem Wyszyńskim”. Podkreślano, że w 1958 roku „nasilenie wrogiej działalności kół episkopalnych wobec państwa osiągnęło swój punkt szczytowy w miesiącach lipiec – sierpień”. Ukrócono ją jednak przez zajęcie zbiorów Instytutu Prymasowskiego w Częstochowie⁶⁷. Nie zabrakło w tej sprawie również zapisu, w którym mowa jest o taktyce przyjętej przez władzę: „Z uwagi na rozszerzającą się polemikę z kołami kościelnymi na tle dokonanego w Częstochowie zajęcia nielegalnie drukowanych publikacji – należy uważnie i wnikliwie czytać o tym materiały. W szczególności chodzi o niedopuszczenie do sformułowań obraźliwych w odniesieniu do świętości katolickich Matki Boskiej, przedmiotów kultu religijnego itp. (...)”⁶⁸.

Po okresie względnej ciszy, zawieszenia broni, przystąpiono do nowej ofensywy propagandowej przeciwko Kościołowi. Zdaniem władzy Kościół był nastawiony na walkę z laickim modelem państwa, o czym świadczyć miało to, że „w ramach akcji politycznej episkopatu (...) toczy się walkę z cywilnym ustawodawstwem małżeńskim, z ustawą o przerywaniu ciąży oraz z rzekomą pornografią”. Co więcej, nawet zwalczając alkoholizm, Episkopat prowadzi grę z państwem. „Kościół w propagandzie swej usiłuje zrzucić odpowiedzialność za istniejący stan na państwo, na proces laicyzacji społeczeństwa oraz formy wychowania państwowego”.

⁶⁶ Jak twierdzono: „PAX w pełni przyjmuje socjalizm, chrzcząc go tylko w imię Ojca i Syna w trosce o jego dalszy rozwój”; AAN, GUKP, sygn. 813, k. 32–33.

⁶⁷ Jak mówiono: „Koniecznym stało się administracyjne ucięcie tej akcji. Dokonano tego przez zajęcie zgromadzanych w Częstochowie wydawnictw tzw. Instytutu Prymasowskiego. Wydawnictwa te, nielegalnie drukowane, stanowiły wielotysięczny materiał propagandowy o charakterze antypaństwowym i antysocjalistycznym, obliczonym na działalność w zakresie obchodów kościelnego Milenium. Wynikiem całej akcji miało być, aby do 1965 r. ani jednego komunisty w Polsce nie było”; AAN, GUKP, sygn. 813, k. 27–28.

⁶⁸ APG, sygn. 1214\3660, k. 21.

Z kolei, oceniając kościelne ośrodki wydawnicze, Bida stwierdzał: „Diecezjalne wydawnictwa poszczególnych kurii stanowią oczywiście zasadniczą podporę Prymasa w jego działalności i choć nakłady ich są niewielkie, zasięg ich oddziaływania jest poważny, gdyż stanowią one materiał instrukcyjny dla kleru, skąd dalej idą oczywiście w »lud«”. Zwracano też uwagę na oddziaływanie „terenowej prasy dewocyjnej”. Co do treści była ona różnorodna, „związana jednak jak najściślej z programem działalności Kościoła w okresie Millenium. (...) Wszystkie akcje umoralniające naród, odwracające go od ideologii państwowej, walczące z laicyzacją czyni się w imię uczczenia Tysiąclecia Chrześcijaństwa w Polsce”. Ostrzegano także przed propagandą kleru prowadzoną w celu „powiększenia stanu posiadania o nowe kościoły”, podtrzymywania pozorów, że „jest to potrzeba odczuwana przez samych wiernych”. Kościół usiłuje „udowodnić, że całe szeregi nowych osiedli pozbawione są kościołów, a ludność zmuszona jest modlić się w szopach, barakach i na werandach”⁶⁹.

Lista przyczyn ingerencji w prasie „wyznaniowej” była długa: „1. Tendencje wykraczania poza granice ustaleń zawartych w porozumieniu Państwo – Kościół⁷⁰, 2. Walka z laicyzmem, godzenie w światopogląd materialistyczny, 3. W związku z obchodami Milenium – tendencje budowy państwa o charakterze chrześcijańsko-narodowym, a nie socjalistycznym, 4. Dążenie do skupienia w swoim ręku monopolu na moralne odrodzenie narodu, 5. Kierunek na młodzież – próby rozszerzenia uprawnień kościoła w ustalonym zakresie nauki w szkołach, 6. Ośmieszanie partii, władzy ludowej i jej przedstawicieli”. Władza zamierzała się temu przeciwstawić. W cenzurze należało wyznaczyć do tych zadań ludzi przygotowanych merytorycznie i „wyrobionych politycznie”⁷¹. Starym wątkiem w publicystyce katolickiej był – jak określały to władze – „polityczne rehabilitowanie” Piusa XII poprzez podkreślanie, jak wiele zrobił on dla Polaków w czasie II wojny światowej⁷².

⁶⁹ AAN, GUKP, sygn. 813, k. 29–30.

⁷⁰ Chodzi tu prawdopodobnie o porozumienie państwo–Kościół z 1950 r.

⁷¹ AAN, GUKP, sygn. 813, k. 33.

⁷² Sprawa wróciła kilka lat później. Zachodnioniemiecki autor Rolf Hochhuth sportretował Piusa XII w swojej sztuce *Namiestnik. Tragedia chrześcijan* (1963). Dramat wystawiony został w warszawskim Teatrze Narodowym. Recenzję *Niemiecki papież*

Jak pilnowano rozdziału państwa od Kościoła? Do kategorii „inne” zaliczono nawet ingerencje w treść nekrologów zamieszczonych w prasie przez instytucje państwowe czy zakłady pracy, jeśli mogło z nich wynikać, że członkowie podstawowej organizacji partyjnej (POP, struktury PZPR) wezmą udział w nabożeństwie żałobnym lub że POP firmuje takie uroczystości. W takich przypadkach „podpis P.O.P. pod ogłoszeniem jest niewłaściwy, gdyż ośmiesza partię”⁷³. Cenzorzy działali tu ściśle zgodnie z „zapisem”⁷⁴.

Postawa władz PRL wobec Kościoła katolickiego od początku lat sześćdziesiątych znalazła swoje odbicie w książce zapisów i zaleceń cenzorskich. Zapisy miały pomóc utrzymać jednolity obraz propagandy w odniesieniu do problematyki kościelnej i ustalać kryteria kontroli prasy w tym zakresie. Symptomatyczny był zapis w książce cenzorskiej z 1961 roku, obowiązujący zresztą już stale: „Poleca się by w całej prasie, oprócz prasy katolickiej nie używać określenia – prymas St. Wyszyński. Właściwe, zgodne z faktycznym stanem prawnym określenie tytułu St. Wyszyńskiego to: »Kardynał, arcybiskup gnieźnieński – warszawski metropolita«”. Zastrzegano jednak, że zapis ten nie dotyczy prasy katolickiej⁷⁵.

Warto przytoczyć kilka „kościelnych” zapisów, obowiązujących zarówno w 1961 roku, jak i w połowie lat sześćdziesiątych, dających podstawę do prasowych ingerencji:

autorstwa A. Jareckiego usunięto ze szpalt „Sztandaru Młodych”. Na naradzie w grudniu 1966 r. prezes J. Siemek odniósł się nie do sztuki, ale do teatralnego programu: „W Warszawie odbyła się premiera sztuki Hochhuta »Namiestnik«. (...) Reżyser tego spektaklu K. Dejmek z bardzo obszernego utworu wybrał celne i najbardziej interesujące partie (...). Natomiast program teatralny – dodawał Siemek – opracowany przez teatr do »Namiestnika« budził poważne wątpliwości. Słabość programu polegała na niewłaściwym doborze dokumentów, które, zamiast wzmocnić tezę spektaklu o antykomunistycznym i proniemieckim nastawieniu Piusa XII, zdecydowanie ją łagodziły”; AAN, GUKP, sygn. 959, k. 40–41.

⁷³ AAN, GUKP, sygn. 516, k. 166.

⁷⁴ Tamże. W dziale *Stosunki Państwo–Kościół* znalazł się następujący zapis: „Można zezwalać na zamieszczanie w nekrologach akcentów religijnych jedynie w wypadku gdy są one podpisywane przez: osoby prywatne, instytucje spółdzielcze, z wyjątkiem nekrologów podpisanych przez podstawową organizację partyjną tych instytucji, cechy i izby rzemieślnicze, zrzeszenia i stowarzyszenia”; APG, sygn. 1214\3658, k. 92.

⁷⁵ *Książka zapisów i zaleceń (1961)*, APG, sygn. 1214\316, k. 26.

40. Nie należy podawać żadnych wiadomości na temat:

(...) b. zakazu Episkopatu współpracy księży z wydawnictwem PAX oraz memoriału Wyszyńskiego na temat PAX-u,

(...) d. komunikatów Sekretariatu kardynała Wyszyńskiego o przekazywaniu darów amerykańskich,

e. działalności organizacji »Krucjata Wstrzemięźliwości« oraz jej organu prasowego »Niepokalana Zwycięży« (...),

f. budowy oraz renowacji kościołów /wstrzymywać do wyjaśnienia z wydziałem wyznań/, nauczania religii w punktach katechetycznych przez osoby zakonne,

g. memoriału Episkopatu Polskiego złożonego papieżowi i zawierającego postulat uregulowania sprawy administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich (...),

h. instytutów religijnych /np. Instytut Prymasowski, Instytut Wyższej Kultury Religijnej im. Jana XXIII przy KUL/,

(...) 41. a. Wszelkie komentarze dot. wystąpień kard. Wyszyńskiego zamieszczane zarówno w prasie świeckiej, jak i religijnej – należy sygnalizować i uzgadniać z kierownictwem GUKP (...),

b. wszelkie informacje o rozmowach kard. Wyszyńskiego oraz innych członków Episkopatu z przedstawicielami władz państwowych należy konsultować z Kierownictwem Urzędu⁷⁶.

W połowie lat sześćdziesiątych konflikt między Kościołem a władzami PRL, który wcześniej się tylko tlił, teraz wybuchł z całą mocą. Doszło do kolejnego zaostrzenia wzajemnych relacji. Zapisy odnoszące się do lat 1965–1967 ukazują przebieg tego konfliktu. Wpływ na jego zaostrzenie miało najpierw *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w urzędzie pasterskim*⁷⁷, a potem narastający spór o charakter przypadających w 1966 roku obchodów milenium, które Kościół nazywał milenium chrztu Polski, natomiast władze tysiącleciem polskiej państwowości. Władza zamierzała zdyskontować obchody milenijne⁷⁸.

⁷⁶ *Książka zapisów i zaleceń* (1966), APG, sygn. 1214\318, k. 43–45, 108–109.

⁷⁷ Pod koniec Soboru Watykańskiego II, w listopadzie 1965 r., polscy biskupi wyśtosowali do wszystkich episkopatów zaproszenie na obchody milenijne, a do niemieckiego episkopatu 18 listopada skierowali dodatkowo *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w urzędzie pasterskim*, w którym mówili o konieczności pojednania między dwoma narodami.

⁷⁸ Informacja dotycząca kościelnego programu uroczystości millenijnych – charakterystyka tzw. Wielkiej Nowenny (1966); APG, sygn. 1214\442. Władze PZPR ukrywały zamiary w tym zakresie: „Do czasu opublikowania oficjalnego programu nie należy

W przypadku orędzia biskupów władze szybko przystąpiły do zmasowanego ataku propagandowego na Kościół. Cenzura w Gdańsku otrzymała zalecenie cenzorskie, które brzmiało: „W »Trybunie Ludu« i »Życiu Warszawy« ukazały się obszerne komentarze związane z listem-orędziem episkopatu polskiego do biskupów niemieckich. Artykuły te mogą być przedrukowywane przez wszystkie gazety z umownym założeniem, że prasa partyjna przedrukuje artykuł »Trybuny Ludu«, a prasa »czytelnikowska« artykuł »Życia Warszawy«. Natomiast wszelkie komentarze własne poszczególnych gazet winny być konsultowane z kierownictwem GUKP”⁷⁹.

Próbowano wykorzystać świeżą, tkwiącą w polskim społeczeństwie pamięć o nazistowskich zbrodniach dokonanych na Polakach. Oskarżano Episkopat o sympatie proniemieckie. I rzeczywiście, początkowo odzew społeczeństwa na treść orędzia był w większości negatywny. Władza bała się oddolnych, spontanicznych akcji propagandowych, braku koordynacji i kontroli takich działań. Zalecenie cenzorskie przekazane z centrali bezpośrednio do WUKP brzmiało zatem: „Aż do odwołania nie należy dopuszczać do publikowania żadnych wiadomości o akcjach protestacyjnych w formie zebrań, listów, rezolucji itp. związanych z orędziem biskupów polskich do episkopatu niemieckiego”⁸⁰. Zalecenie cenzorskie uzupełniono później o jeszcze jeden zapis: „W związku z orędziem biskupów polskich do episkopatu zachodnoniemieckiego nie należy zezwalać na publikowanie wypowiedzi i postulatów domagających się podjęcia konkretnych sankcji wobec biskupów polskich”⁸¹.

Ingerencje, które zostały uznane przez odpowiednie władze za szczególnie udane, trafiały do przeglądów cenzorskich, jak te z lutego 1966 roku:

W „Weteranie” [14 I] – w artykule pt. *Protesty invalidów wojennych i invalidów spółdzielczych przeciw »orędziu« biskupów*, usunięto: „Niektóre listy

dopuszczać do zamieszczania materiałów i informacji dot. obchodów 1000-lecia państwa polskiego [anulowano 22 I 1966]”; *Książka zapisów i zaleceń* (1966), APG, sygn. 1214\318, k. 108–109.

⁷⁹ Wysłano 10 grudnia 1965 r.; APG, sygn. 1214\317, k. 67.

⁸⁰ Wysłano 11 grudnia, anulowano zaś 16 grudnia 1965 r.; APG, sygn. 1214\317, k. 64.

⁸¹ Zapis znalazł się w: *Książka zapisów i zaleceń* (1966), APG, sygn. 1214\318, k. 43–45, 108–109.

i rezolucje żądają od biskupów publicznego usprawiedliwienia się a nawet postulują pociągnięcie ich przez władzę do odpowiedzialności. I tak np. w rezolucji podpisanej „Członkowie ZIW PRL w Białobrzegach” czytamy: „W imię pamięci milionów Polaków pomordowanych przez hitlerowców, w imieniu inwalidów, wdów i sierot wojennych – inwalidzi z powiatu białobrzeskiego potępiają wystąpienia polskich »ojców soborowych« i przyłączają się do głosów wszystkich trzeźwo myślących Polaków, domagających się, aby biskupi polscy usprawiedliwili się przed narodem ze swojego postępowania”.

W rezolucji oddziału Związku Inwalidów Wojennych w Lublinie Legnickim czytamy zaś: „Domagamy się przykładowego ukarania winnych podpisania orędzia”.

W „Strażaku” [nr 1] – w felietonie politycznym, poświęconym wymianie listów biskupów, usunięto podkreślony fragment. Autor felietonu idzie za daleko w uogólnieniu, odmawiając wszystkim 36 biskupom patriotyzmu. „(...) Czyżby za pośrednictwem polskiego episkopatu Watykan chciał raz jeszcze niekorzystnie wpływać na sprawy polskie? Lecz jak byśmy do tego nie podchodzili dziwić się należy, że polscy biskupi przyłożyli do tego rękę, że nie znalazł się w tym gronie, chociaż jeden patriota, który przeciwstawiłby się temu sprzecznemu z naszym poczuciem narodowym działaniu (...)”.

W „Dzienniku Ludowym” [7 XII] usunięto przytoczoną notatkę: Biskupi z Niemiec wezmą udział w obchodach 1000-lecia Kościoła w Polsce; Bonn. Episkopat katolicki w Niemczech przyjął zaproszenie polskiego episkopatu do wzięcia udziału w obchodach 1000-lecia Kościoła katolickiego w Polsce. Uroczystości te odbędą się w roku przyszłym⁸².

Władze sugerowały w materiałach zamieszczanych w prasie, że doszło do zdrady polskiej racji stanu, ale widać wyraźnie, iż chciały zachować pełną kontrolę nad rozpętaną przez siebie propagandową nagonką. Wspomniany już „Przegląd Ingerencji” nr 1 z 18 lutego 1966 roku rozpoczynała notatka: „W »Tygodniku Powszechnym« nie dopuszczono do druku »Komunikatu Sekretariatu Episkopatu« w sprawie wymiany listów biskupów polskich z biskupami niemieckimi”. Głos polskiej hierarchii katolickiej w tej sprawie nie miał być znany polskiej opinii publicznej. Kiedy sekretarz PZPR Władysław Gomułka

⁸² „Przegląd Ingerencji” 1966, nr 1, 18 lutego 1966, APG, sygn. 1214\430, k. 1–4.

ogłosił na początku 1966 roku program oficjalnych obchodów tysiąclecia państwa polskiego, ponownie zaatakował Kościół, m.in. za treść orędzia biskupów.

Zapisy GUKP ukazują kolejne istotne wątki walki politycznej prowadzonej przez władzę przeciwko Kościołowi. Ważnym narzędziem tej walki była cenzura. Wspomniane zapisy odnoszą się choćby do ukazywania w „zbyt pozytywnym świetle” papieża Pawła VI⁸³. Do początku jego pontyfikatu nawiązywała treść zapisu nr 46: „Nie należy zarówno w publicystyce jak i w materiałach informacyjnych dopuszczać w całej prasie, łącznie z katolicką do przesadnej popularyzacji papieża Pawła VI i jego wystąpień”⁸⁴. Nie brakowało też ataków na prymasa Stefana Wyszyńskiego⁸⁵. Władze odmówiły Kościołowi zgody na przyjazd ówczesnego papieża Pawła VI na obchody milenium w Częstochowie. W zaleceniu pisano: „Wszystkie informacje lub wzmianki związane z pogłoskami n. t. przyjazdu do Polski papieża Pawła VI winny być sygnalizowane kierownictwu GUKP”⁸⁶. Prymasowi Wyszyńskiemu z kolei odmówiono wydania paszportu na wyjazd do Rzymu.

Agresywna polityka władz PRL przyniosła jednak w dłuższej perspektywie skutki odwrotne do zamierzonych. Mimo intensywnych działań władz poparcie społeczeństwa dla Kościoła w Polsce nadal było wysokie, a prowadzona w tym czasie rywalizacja na milenijne

⁸³ Znalazło to odbicie w „Przeglądzie Ingerencji” 1965, nr 9, 27 września 1965 – o wizycie Pawła VI w siedzibie ONZ w Nowym Jorku w październiku 1965 r.; APG, sygn. 1214\246, kop. 1–8.

⁸⁴ Wysłane przez Warszawę 16 września 1965 r.; APG, sygn. 1214\467, k. 47; sygn. 1214\318, k. 41.

⁸⁵ Łatwo można było stracić kontrolę nad formułą ataku: „W audycji radiowej pt. *Słuchacze piszą*, w liście z Łodzi usunięto niżej przytoczony fragment: »(...) Kardynał Hlond [August Hlond, 1881–1948 – dop. B. G.] – Ślązak, Polak z krwi i kości w grobie się przewraca ze wstydu za swojego niefortunnego zastępcę. Czy kardynał mieszkałby dziś w swoim pałacu przy ul. Miodowej w Warszawie – gdyby okupacja niemiecka potrwała do dziś? Na pewno nie. A może ksiądz kardynał Wyszyński przypomni sobie, jak postąpił arcybiskup Sapieha z gubernatorem Frankiem w Krakowie i jak go przyjął? Oto była postawa godna Polaka-patrioty; kapłana, któremu nieobce było poczucie dumy narodowej (...)«”; „Przegląd Ingerencji” 1966, nr 1, 18 lutego 1966, APG, sygn. 1214\430, k. 1–4.

⁸⁶ Zapis nr 39 anulowano jeszcze w 1966 r.; *Aktualne zapisy i zalecenia* (1966), sygn. 1214\318, k. 42.

obchody oraz ataki propagandowe na Kościół przyniosły dalsze osłabienie pozycji Gomułki w społeczeństwie, które skonsolidowało się wokół Kościoła⁸⁷.

Inaczej widziała to wówczas cenzura. Na naradzie w GUKP w grudniu 1966 roku Józef Siemek odnosił się do spraw „wyznaniowych”, które „w związku z (...) listem biskupów polskich do biskupów niemieckich i politycznej kampanii milenijnej najbardziej wojowniczej części episkopatu polskiego nabrały nowego znaczenia. Znalazło to swoje odbicie i w prasie katolickiej, która różnie – w zależności od reprezentowanej postawy społeczno-politycznej – reagowała na ten krąg problematyki. W prasie podległej episkopatowi eliminowano często wrogie i tendencyjne wypowiedzi niektórych przedstawicieli hierarchii kościelnej, zawierające oskarżenia władzy ludowej o rzekome prześladowania kościoła i religii, wypaczające właściwą istotę sporu”. Józef Siemek zauważał, że również w pismach „stowarzyszeń katolickich” problematyka relacji państwo–Kościół „nie zawsze była przedstawiana w sposób należyty i zgodny z rzeczywistością”. I dodawał jeszcze: „Charakterystyczne jest np. stanowisko »Tygodnika Powszechnego«, który od niezrealizowanych prób obrony stanowiska biskupów zajętego w liście do biskupów niemieckich, przeszedł do postawy – formalnie neutralnej wobec obu stron, ale zawierającej również akcenty trudne do przyjęcia”. Józef Siemek podawał przykład takiej publicystyki: „Postawę tę określił szczególnie wyrażnie T. Mazowiecki w artykule pt. »Czy muszę milczeć?«”.

Słów krytyki J. Siemek nie szczędził też wiernym sojusznikom władzy: „Błędów i niezręczności w tych sprawach nie uniknęła też prasa Stowarzyszenia PAX, mimo zasadniczo słusznego i konsekwentnego stanowiska, jakie od początku prezentowała w związku z tą tematyką”⁸⁸. Zaraz jednak dodawał: „Także i nasza ateistyczna prasa nie zawsze grzeszy poczuciem odpowiedzialności za słowo drukowane”⁸⁹.

⁸⁷ *Tajne dokumenty. Państwo–Kościół*, Londyn 1996; A. Dudek, *Komuniści i Kościół w Polsce w latach 1945–1989*, Kraków 2006, s. 217–277.

⁸⁸ AAN, GUKP, sygn. 959, k. 31–32.

⁸⁹ Tamże, k. 31–33.

Józef Siemek krytykował też postawę redakcji „Za i Przeciw”⁹⁰, pisma Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego, którego „część działaczy mimo wielu krytycznych sądów pod adresem kardynała Wyszyńskiego opublikowanych uprzednio na łamach tego pisma, usiłuje obarczać obie strony odpowiedzialnością za obecny stan stosunków między państwem a kościołem”. Prezes GUKP zwracał uwagę na przeoczenia: „Poważne wątpliwości budzi również artykuł K. Koźniewskiego puszczony w nr 3 »Kwartalnika Historycznego« pt. »Czy daliśmy się zmillenizować«, w którym autor w sposób nonszalancki traktuje nasze obchody naszego Tysiąclecia, kończąc dwuznacznie: »Boże! Po tym Millenium daj choć sto lat myślenium!«”⁹¹.

Na tej samej naradzie sekretarz KC PZPR Artur Starewicz, odpowiedzialny za propagandę, podsumowywał stosunki państwo–Kościół. Choć sukces był dosyć wątpliwy, Starewicz mówił: „Starcie, które usiłowała nam narzucić hierarchia kościelna, skończyło się dla nas pozytywnie. Przeciwnicy nasi liczyli, że potrafią przeciwstawić nam poważną część społeczeństwa. Nie ograniczali się do sprawy rzekomej obrony religii, lecz konflikt chcieli rozszerzyć przechodząc na płaszczyznę polityczną. Przecenili swoje siły i zdolność mobilizacyjną. Świadczą o tym (...) nikłe wyniki organizowanych uroczystości kościelnego millenium itp.”. Według niego w Kościele zarysowały się wyraźne podziały. Wierni, czyli „świecka część społeczeństwa katolickiego zajęła stanowisko krytyczne wobec hierarchii kościelnej”. Jego zdaniem podobne podziały widać było też w samym duchowieństwie, wśród jego hierarchów. „Również w Watykanie zauważalne są tendencje przeciwne agresywnej linii Wyszyńskiego”. Przeważać tam miał pogląd o ułożeniu neutralnych stosunków z krajami socjalistycznymi. Jak dodawał Starewicz, „ze strony Watykanu sprawa nie jest przecież prosta, tym bardziej, że przecież odmówiliśmy papieżowi prawa przyjazdu do Polski”. Ale znacząca poprawa relacji państwo–Kościół mogła nastąpić tylko po spełnieniu warunku: „My uważamy, że ułożenie stosunków z kościołem będzie wymagało przesunięć personalnych, gdyż z Wyszyńskim nie uda się chyba dogadać.

⁹⁰ Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne – ugrupowanie utworzone w 1956 r. przez byłych działaczy Stowarzyszenia PAX. Dążyło do uznania przez Kościół „socjalistycznej rzeczywistości”.

⁹¹ AAN, GUKP, sygn. 959, k. 36.

(...) Polemika prasowa została przerwana, gdy opadła fala wystąpień naszych przeciwników, gdyż koła te poniosły porażkę. Z tego nie wynika postulat liberalizacji naszych kryteriów w pracy cenzorskiej i zalecenia w tej dziedzinie pozostają w mocy”⁹².

Ta krótka charakterystyka aktywności GUKP od jego powstania do połowy lat sześćdziesiątych oraz przedstawienie wybranych zapisów cenzury odnoszących się do Kościoła katolickiego pozwalają zobaczyć, jak instytucja ta wpływała na społeczeństwo, odcinając je od dostępu do informacji. Podobnych przykładów sumiennego przestrzegania zaleceń przez cenzurę można przywołać znacznie więcej. Zapisy i cenzorskie materiały szkoleniowe wystarczająco oddają istotę polityki ówczesnego państwa polskiego wobec Kościoła katolickiego. Ten rodzaj tajnej w swoim działaniu instytucji ograniczającej wolność słowa mimo wszystko okazał się niewystarczającym narzędziem skutecznego podtrzymywania komunistycznej propagandy. Cenzura prewencyjna w rywalizacji z Kościołem katolickim znalazła się po stronie przegranych.

BOGUSŁAW GOGOL

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: b.gogol@amw.gdynia.pl

Censorship of the „Catholic section” in the People’s Republic of Poland 1945–1966. Examples of interventions, records and recommendations of the Central Office for Control of the Press, Publications and Spectacles in Warsaw

In the political system of the People’s Republic of Poland, the Catholic Church and the political party – the PZPR, have been constantly competing for influence in the society. Between 1945 and 1990 the intensity of the conflict between these institutions varied, but it was permanent, taking place on many levels, including extremely important ideological field – in the sphere of values and worldviews that were to be recognized by society. Support for

⁹² AAN, GUKP, sygn. 959, k. 11–12.

such practice of the regime at the time was the censorship of the press and periodicals called Catholic.

The records of the „Catholic section” had a very broad thematic scope referring to the various issues related to the relations of the communist state and the Catholic Church. The activity of censorship clearly „subscribed” to the current situation of the PZPR confrontation with the Church, showing the complexity of this confrontation. It could not have been otherwise in the face of worldview differences, the idea of the model of state and society in communism, and the doctrine of the Church and the teaching of his hierarchies. The worse were the relations „people’s government” – Church – the more records were imposed on the „Catholic section”.

The article referred to the years 1945–1967. The scope of censorship activities was clearly expanding to weaken during the „thaw” after October 1956. In the mid-1960s, called Gomułka „stabilization” period, after time of relative compromise, the conflict between Church – communist authorities, broke out with all its might. Records, recommendations and censorship interventions related to the years 1965–1967 illustrate the broad background of the dispute over the character of the Millennium celebrations of 1966 which the authorities wished to discount in their favor.

Keywords: censorship, Catholic Church, Poland

SOLANGE RAMOS DE ANDRADE

Universidade Estadual de Maringá (Brazylia)

Curso de Especialização em História das Religiões (DHI/UEM)

GT Nacional da ANPUH – História das Religiões e das Religiosidades

e-mail: sramosdeandrade@gmail.com

RENATA SIUDA-AMBROZIAK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Ameryk i Europy

Centrum Studiów Amerykańskich

e-mail: r.siuda@uw.edu.pl

Narodziny ludowego świętego – historia kultu Chłopczyka z Kołyski w Brazylii

Wstęp

Ostania niedziela sierpnia na cmentarzu w miasteczku Maracaí w regionie Alto Sorocabana (stan São Paulo). Początek świętowania kolejnej rocznicy śmierci Chłopczyka z Kołyski, tradycji sięgającej końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Tego dnia, jeszcze przed świtem, zjeżdżają do Maracaí dziesiątki autobusów z pielgrzymami, których dociera w sumie ponad 10 tysięcy. Przez cały dzień cmentarz jest szczelnie wypełniony czcicielami Chłopczyka. Przed kaplicą, w której znajduje się grób ludowego świętego, od świtu stoi długa kolejka, której ogonek wije się daleko poza cmentarną bramą, wzdłuż ulicy. Wierni wchodzi do środka, by złożyć obietnice i podziękować za otrzymane łaski. Atmosfera jest pełna wzruszenia i emocji. Wiele osób płacze, inne opowiadają głośno o pozyskanych za jego pośrednictwem łaskach i uczynionych przez niego cudach.

Chłopczyk z Kołyski jest w Brazylii jednym z bardzo wielu świętych ludowych kanonizowanych przez lud i nieuznawanych przez Kościół katolicki. Ich kult prężnie się rozwija jako element bardzo żywej w Brazylii religijności ludowej, będącej – według Ursa Altermatta

– „codzienną religijnością szerszych mas, które w jakikolwiek sposób należą do wspólnoty religijnej”, przy czym są to „nie tylko akceptowane przez urzędową hierarchię formy życia religijnego, ale także zachowania religijne tolerowane – w mniejszym lub większym stopniu – bądź nawet odrzucane przez kościelnych hierarchów”¹. W Brazylii religijność ludowa jest od wieków ważnym i widocznym elementem życia społecznego, swoistą subkulturą brazylijskiego katolicyzmu, osadzoną w konkretnych praktykach. Tworzy ona swój własny, nieoficjalny subsystem religijny, którego cechą charakterystyczną jest daleko posunięty synkretyzm oraz magia (zarówno czarna – szkodliwa, jak i biała – dobroczynna). Stara się ona wykorzystać siłę nadprzyrodzoną do tego, by uzyskać rezultaty pożądane przez człowieka, odwołując się do tego, co niewymierne i nieuchwytne, czego niewierzący nie jest w stanie pojąć².

Religijność ludowa w katolicyzmie brazylijskim badana jest przez przedstawicieli różnych dziedzin nauki, od antropologów poczynając, poprzez historyków, socjologów i kulturoznawców, a na teologach i filozofach religii kończąc. Sama idea brazylijskiej religijności ludowej zawiera w sobie nieskończenie wiele możliwości i form wyrazu. Pojawia się często w kontekście bliskich relacji katolicyzmu z kultami pochodzenia afrykańskiego czy indiańskiego, do których bezpośrednio nawiązuje³. Według Michela Vovelle’a religijność ludowa nigdy nie jest ustanowiona raz na zawsze, ulega przemianom, „zanieczyszczeniom” i synkretyzmowi; wśród tego rodzaju zjawisk występują również święci ludowi, tak charakterystyczni dla katolicyzmu w Brazylii⁴.

Katolicyzm w Brazylii pojawił się wraz z przybyciem portugalskich kolonizatorów. Przez kilka stuleci funkcjonował w ścisłej zależności od władzy świeckiej wynikającej z prawa patronatu władców iberyjskich nad nowo odkrywanymi ziemiami, co oznaczało, że monarcha był jednocześnie *de facto* głową zakładanego przez siebie lokalnego

¹ Cyt za: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 344.

² R. Siuda-Ambroziak, *Religia w Brazylii. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Kraków 2015, s. 39–40.

³ M. J. Buxó i Rey (red.), *La Religiosidad Popular*, Vol. 3, Barcelona 1989.

⁴ M. Vovelle, *Ideologias e mentalidades*, São Paulo 1991, s. 167; J. J. Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, 3^a ed., São Paulo 1991, s. 60–61.

Kościola. W ten sposób papieństwo pozbawiło się na kilka stuleci możliwości kontrolowania Kościoła w Nowym Świecie. Co więcej, z powodu notorycznych trudności z zapewnieniem kadry dla tak olbrzymiego terytorium katolicyzm brazylijski stał się w dużym stopniu zależny od laikatu, samodzielnie ustanawiającego lokalne sanktuaria i nieoficjalne kulty świętych ludowych.

Z dala od ośrodków miejskich, na słabo zaludnionych połaciach kraju, pod nieobecność oficjalnych przedstawicieli Kościoła, całe wspólnoty sąsiedzkie czciły swoich lokalnych świętych i patronów. Wraz z ustanowieniem republiki i narzuconym procesem romanizacji brazylijskiego Kościoła⁵ oznaki ludowej religijności zaczęły być intensywnie zwalczane przez hierarchów, co oznaczało również konieczność zacieśnienia przez biskupów kontroli nad lokalnymi przejawami kultu nieoficjalnych świętych⁶. Jednym z elementów tejże reformy było tworzenie nowych seminariów duchownych przez kongregacje zakonne z Europy, co miało na celu odseparowanie przyszłych księży i zakonników od wszelakich lokalnych „zabobonów” i „fanatyzmu”. Również centra kultu religijnego zostały odebrane zakonowi świeckim oraz bractwom religijnym i przekazane duchownym w celu oczyszczenia tych wspólnot z synkretyzmu.

Zmiany w stosunku przedstawicieli Kościoła do przejawów ludowej religijności zaczęły się powoli dokonywać dopiero po Soborze Watykańskim II (1962–1965) oraz po konferencjach episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellin (1968) i Puebla (1979). Kościół latynoamerykański wybrał wówczas „opcję na rzecz ubogich”, podkreślając w niej mocno rolę religijności ludowej jako fundamentu lepszego, sprawiedliwszego społeczeństwa. Nie do końca przełożyło się to jednak na indywidualny stosunek lokalnych hierarchów do zjawisk związanych z powstającymi kultami świętych ludowych, co widać chociażby na omawianym przykładzie Chłopczyka z Kołyski.

⁵ Romanizacja brazylijskiego Kościoła wdrażana była na podstawie postanowień trydenckich (1545–1563) oraz I Soboru Watykańskiego (1869–1870). Położono w niej nacisk na nieomylność papieża, dyscyplinę sakramentalną w praktykach religijnych, zwiększenie władzy biskupa nad klerem oraz stowarzyszeniami ludzi świeckich, w tym nad bardzo popularnymi w Brazylii bractwami religijnymi. A. Wernet, *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*, São Paulo 1987.

⁶ R. Azzi, *As romarias no Brasil*, „Revista de Cultura Vozes” 1979, Vol. 73, n. 4.

Pierwszymi świętymi w chrześcijaństwie byli męczennicy, czyli ci, którzy oddali życie za wiarę⁷. Z czasem koncepcja męczeństwa została rozciągnięta również na tych, którzy cierpieli i ponieśli śmierć np. z powodu wypadku, zabójstwa lub ciężkiej choroby⁸. Félix Coluccio, zastanawiając się nad zjawiskiem świętych ludowych, przywołuje przede wszystkim postaci, które w Brazylii były najczęściej „kanonizowane”, a mianowicie: tych, których śmierć była gwałtowna, straszna, ale zupełnie niezawiniona, zwłaszcza dzieci; tych, którzy żyli wyjątkowo „bujnie”, w tym gangsterów i prostytutki, i nawrócili się, często w sposób spektakularny, przed samą śmiercią⁹. Serge Moscovici sugeruje, że popularność świętych ludowych wynika głównie z ich dostępności, braku dystansu między nimi a zwykłymi, grzesznymi ludźmi – tym należy tłumaczyć cały panteon nieoficjalnych świętych, którzy jednak w hierarchicznym Kościele wciąż budzą wiele kontrowersji. Męczennicy stawiali się w Brazylii szybko orędownikami dla tych, którzy w poszukiwaniu szybkich rozwiązań swoich problemów zwracali się do nich o pomoc i pośrednictwo. Ich skuteczność przyczyniała się do bardzo szybkiego wzrostu popularności i liczby ich zwolenników, a może raczej – czcicieli czy wyznawców danego świętego ludowego.

W niniejszym artykule autorki, korzystając ze źródeł pisanych (lokalnych gazet, takich jak: „A Gazeta de Assis”, „Voz da Terra”, „O Diário”, „O Imparcial”, „A Gazeta do Vale”, książeczki o świętym ludowym sprzedawanej pielgrzymom, oficjalnych dokumentów prefektury miasteczka) oraz obserwacji, wywiadów i ankiet (z mieszkańcami miasteczka Maracá, z wyznawcami Chłopczyka z Kołyski, pielgrzymami) przeprowadzonych w ramach badań terenowych (dwukrotnie, tj. w 1994 i 2014 roku), próbują wykazać, w jaki sposób narodził się kult lokalnego świętego ludowego i ustabilizował na dzisiejszym poziomie już w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy zaczął być postrzegany jako kult o zasięgu nie tylko lokalnym, ale także regionalnym i stanowym¹⁰.

⁷ K. L. Woodward, *A Fábrica de Santos*, São Paulo 1992.

⁸ A. Vauchez, *O Santo*, w: J. Le Goff, *O homem medieval*, Lisboa 1989.

⁹ F. Coluccio, *Las devociones populares argentinas*, Buenos Aires 1995.

¹⁰ Część wyników przeprowadzonych badań została już opublikowana przez jedną z autorek: S. Ramos de Andrade, *Santo de Cemitério: a devoção ao Menino da Tábua* (1978-1994), Maringá 2015. Wszystkich tłumaczeń dokonały autorki.

Kim był Chłopczyk z Kołyski?

Antônio Marcelino, nazywany Chłopczykiem z Kołyski, urodził się w miejscowości Candido Mota (dokładna data narodzin nie jest jednak znana). Wiadomo, że żył 30–45 lat i że zmarł 31 sierpnia 1945 roku; tego samego dnia o godzinie osiemnastej został też pochowany na cmentarzu w Maracaí. Jego rodzicami byli Sebastião Rodrigues de Oliveira (rolnik) i Geraldina Maria de Jesus (gospodyni domowa). Antônio był najstarszym z dziesięciorga dzieci, z których przeżyło jedynie troje. Od dnia urodzenia Antônio Marcelino spędzał czas w drewnianej kołysce – zawsze cichy, zwinięty w kłębek, nagi. Nie pozwalał się ubierać, odżywiał się jedynie wodą i mlekiem. Nie rósł. Do śmierci miał ciało małego dziecka. Trudno jest dociec rodzaju choroby, gdyż rodzice nigdy nie skonsultowali z lekarzami problemów zdrowotnych swojego syna. Wiadomo, że dziecko nigdy nie mówiło i nie chodziło¹¹.

Okoliczni mieszkańcy nazywali go „aniołkiem” i uważali za swoisty lokalny talizman. Szybko zaczęto wierzyć, że ludzie, którzy do niego przyjdą i których obdarzy uśmiechem, będą mieli wspaniałe, szczęśliwe życie, ci zaś, przy których będzie płakał, będą dużo cierpieć. Wierzono głęboko, że jego reakcja na ludzi (płacz lub uśmiech) wynikała z wiedzy o sprawach niedostępnych dla zwykłych śmiertelników. Rodzina chłopca była bardzo uboga, ale dzięki licznym darom, które zazwyczaj przynosili ze sobą przybysze, mogła się utrzymać.

Wieści o chłopcu rozchodziły się szybko. Po śmierci Antônio ludzie stawiali na jego grobie to, co za życia stanowiło jego pożywienie, czyli wodę i mleko. Kult zaczął się intensywnie rozwijać dopiero w latach siedemdziesiątych, wykraczając poza wspólnotę sąsiedzką i miasteczko. Dzisiaj w miejscu grobu znajduje się kaplica, w której pielgrzymi modlą się i składają dary¹².

¹¹ Podobny przypadek został opisany w Stanach Zjednoczonych. Chodzi o Brooke Greenberg, która urodziła się w 1993 roku. W 2009 roku, choć była już szesnastolatka, nadal miała ciało małego dziecka i nie mówiła. Lekarze nie byli jednak w stanie postawić jasnej diagnozy: *Menina que não envelhece intriga os médicos*, „Revista Época. Caderno Mundo”, 24 VI 2009, <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,EMI78872-15227,00-MENINA+QUE+NAO+ENVELHECE+INTRIGA+OS+MEDICOS.html> [dostęp: 10 X 2012].

¹² C. J. Ribeiro, *O Menino da Tábua: a verdadeira história de Antonio Marcelino*, Falcão 1991.

Historia życia Chłopczyka z Kołyski opowiadana jest bardzo często przez samych pielgrzymów, dlatego poszczególne wersje mogą się różnić, co w przypadku przekazu ustnego jest nieuniknione. Wszyscy jednak zgodnie zwracają uwagę na praktyczny aspekt świętości Chłopczyka, który wynika z jego umiejętności działania cudów: „Przyjeżdżam tu z rodziną od dwunastu lat. Ten chłopiec przez dwadzieścia lat leżał w kołysce i pił tylko wodę i mleko. Został uznany za świętego, bo uczynił ludziom wiele cudów. Ludzie przyjeżdżają z całej Brazylii, bo on jest święty. O cokolwiek go poproszą wyznawcy, dostają to od Boga przez jego wstawiennictwo. My też dostajemy. I dlatego składamy mu nasze prośby i obietnice”¹³.

Oprócz historii opowiadanych przez pielgrzymów i okolicznych mieszkańców, dobrym źródłem informacji o Chłopczyku z Kołyski są gazety, w których pojawiają się na ten temat artykuły, reportaże i różnego rodzaju notki. Poniżej fragment artykułu poświęconego wspomnieniom rodziny Antônia: „Benedito Félix (...) opowiada, że od kiedy pamięta, jego dom nawiedzany był przez tłumy ludzi, którzy ofiarowywali różne rzeczy starszemu bratu przebywającemu cały czas w drewnianej kołysce. Brat nie pozwalał matce ani wyścielać wnętrza kołyski, ani się ubrać. Jego twarz była twarzą dorosłego człowieka, ale ciało było do końca ciałem małego dziecka. Twierdzi, że brat zmarł w wieku 30 lat, zdążył jednak, z otrzymywanych datków, »wychować swoje rodzeństwo«, gdyż rodzina była bardzo uboga i dodatkowo dotknięta problemem alkoholizmu ojca”¹⁴.

W latach siedemdziesiątych w Maracaí pojawiają się pierwsze liczne pielgrzymki. Prasa zaczyna publikować artykuły o Chłopczyku z Kołyski, podejmowane są próby tłumaczenia tego zjawiska. Zastanawiający jest jednak fakt odległości czasowej między śmiercią Antônia (1945) a narodzinami jego sławy i znaczenia jako świętego ludowego (dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych – wcześniej nie było żadnych oficjalnych wzmianek na temat coraz większej popularności w regionie jego kultu).

¹³ Wypowiedź pielgrzyma.

¹⁴ „Voz da Terra”, 17 IX 1978, s. 1.

Kontekst genezy kultu Chłopczyka z Kołyski

Władza polityczna w okresie brazylijskiej dyktatury (1964–1985) należała do wojska, lokalna zaś – do burmistrza Maracaí Elifaza Demanego (1977–1983), człowieka „dobrze ustosunkowanego”, osobistego przyjaciela Paula Salimy Malufy (1979–1982), gubernatora najbogatszego stanu Brazylii – São Paulo. Elifaz Demane był osobą bardzo skuteczną i znaną: w pierwszym roku swojego urzędowania zdołał wyasfaltować wszystkie ulice miasteczka i wybudować stadion piłkarski. To on podjął również decyzję o budowie kaplicy cmentarnej ku czci Chłopczyka z Kołyski¹⁵. Lokalny dziennik uznał wybudowanie kaplicy za jedno z największych osiągnięć burmistrza, co wydaje się mieć bezpośredni związek z kampanią wyborczą i pozytywnym odbiorem społecznym, jaki ta budowa musiała przysporzyć kandydatowi. W 1978 roku Chłopczyk z Kołyski stał się szeroko znany w Brazylii za sprawą poświęconej mu bardzo popularnej piosenki wykonywanej przez duet Pardino i Pardal. Wydaje się zatem, że najgwałtowniejszy skok w liczbie pielgrzymów nastąpił wówczas, gdy legenda Antônia została wykorzystana przez brazylijski rynek muzyczny, co z kolei doprowadziło do wzrostu zainteresowania tą historią wszystkich mediów. Wkrótce na fali tej popularności znane stały się także inne piosenki (do 1990 roku powstało ich w sumie sześć) poświęcone życiu „świętego Chłopczyka” i jego cudom¹⁶.

W 1978 roku, tylko między wrześniem a grudniem, w regionalnej prasie ukazało się dziesięć artykułów o Chłopczyku z Kołyski (siedem w „Voz da Terra”¹⁷ i trzy w „A Gazeta de Assis”¹⁸). Pierwszy z artykułów

¹⁵ „A Gazeta de Assis”, 19 XII 1981, s. 4–5.

¹⁶ C. J. Ribeiro, *O Menino...*, cyt. wyd., s. 30–36.

¹⁷ *O Menino da Tábua continua fazendo milagres e gerando polemicas: a história de Marcelino que viveu trinta anos com corpo de criança, contada por seu irmão*, „Voz da Terra”, 17 IX 1978, s. 1; *As opiniões de religiosos sobre o »Menino da Tábua«*, „Voz da Terra”, 23 IX 1978, s. 3; *Encontrado documento do »Menino da Tábua«*, „Voz da Terra”, 3 X 1978; *Marcelino continua fazendo milagres*, „Voz da Terra”, 8 X 1978, s. 1; *Marcelino continua fazendo milagres*, „Voz da Terra”, 10 X 1978, s. 1; *Elifaz receberá título de »Prefeito Esportista«*, „Voz da Terra”, 4 XI 1978, s. 3; *Menino da Tábua terá capela*, „Voz da Terra”, 19 XII 1978, s. 7.

¹⁸ *»Menino da Tábua«, em Maracaí, continua fazendo milagres. Senhora diz: fui curada de câncer*, „A Gazeta de Assis”, 2 XII 1978, s. 1; *Elifaz construirá Capela para o Menino da Tábua*, „A Gazeta de Assis”, 19 XII 1978, s. 4.

opisuje polemikę wokół świętego, opór lokalnego duchowieństwa oraz decyzję burmistrza o rozpoczęciu budowy kaplicy¹⁹. W następnym roku dokonały się dwa ważne cuda przypisywane Chłopczykowi (uzdrowienie pielęgniarki chorej na nowotwór piersi oraz powrót do sprawności fizycznej sparaliżowanego chłopca), a mieszkańcy miasteczka zaczęli się organizować wokół turystyki pielgrzymkowej i tworzyć odpowiednią infrastrukturę (m.in. dodatkowy zjazd na cmentarz z drogi szybkiego ruchu w celu obsługi coraz większego ruchu pielgrzymkowego). Wkrótce w okolicy cmentarza wybudowano nowe sklepy, bary itp.

Jednocześnie lokalni hierarchowie wypowiadali się w sposób negatywny lub zdystansowany o kulcie, podkreślając, że Kościół nie potwierdza cudów, które dokonały się rzekomo za pośrednictwem Chłopczyka, oraz że cała sprawa została wypromowana przez lokalnych przedsiębiorców, którzy czerpią zyski z ruchu pielgrzymkowego²⁰. Ksiądz José Brás Zandonadi, proboszcz parafii w Maracaí, oraz biskup Dom Antônio de Souza twierdzili, że żadnych cudów nie było i że Kościół nie uznaje kultu Chłopczyka z Kołyski, a zatem jest on nielegalny²¹. Zjawisko „ludowego kanonizowania” zmarłego tłumaczył później arcybiskup São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns: „To kryzys gospodarczy jest odpowiedzialny za rozrost wszelkiego rodzaju sekt. Lud idzie do tego i za tym, kto proponuje cuda”²². Nieco inaczej tę kwestię widział biskup Edir Macedo, założyciel Uniwersalnego Kościoła Królestwa Bożego (Igreja Universal do Reino de Deus – IURD). W kulcie Chłopczyka z Kołyski dostrzegł on pragnienie ludzi do otrzymania swoistego natychmiastowego „zwrotu» z inwestycji w wiarę w życiu doczesnym”²³. Biskup Macedo, który w swoim Kościele wprowadził właśnie takie zasady, jest od lat dziewięćdziesiątych jednym z najpotężniejszych rywali brazylijskiego katolicyzmu.

W 1979 roku w lokalnej prasie pojawiło się pięć artykułów o Chłopczyku z Kołyski, w których nawiązywano do wzmożonego ruchu pielgrzymkowego. W dekadzie lat osiemdziesiątych opubliko-

¹⁹ „Voz da Terra”, 17 IX 1978, s. 1.

²⁰ „Voz da Terra”, 6 IX 1986, s. 4.

²¹ „Voz da Terra”, 17 IX 1978, s. 1.

²² „Folha de São Paulo”, 18 IV 1992, z. 1–6.

²³ „Folha de São Paulo”, 18 IV 1992, z. 1–7.

wano 30 artykułów prasowych na temat rozwijającego się intensywnie kultu: 22 artykuły w „Voz da Terra”, w tym 6 w 1980 roku²⁴, 9 w 1981 roku²⁵, 2 w 1982 roku²⁶, 1 w 1983 roku²⁷ oraz po 2 w 1985²⁸ i 1986 roku²⁹; w 1984 roku nie opublikowano żadnego. Pomiędzy rokiem 1987 a 1989 nie ukazało się na ten temat nic; w „A Gazeta de Assis” pojawiło się w sumie 8 artykułów: po 1 w 1981³⁰, 1985³¹ i 1986 roku³² oraz 5 w 1982 roku³³; w roku 1980, 1983 i 1984 nie ukazał się żaden artykuł.

Dziennik „Voz da Terra” pisał o Chłopczyku dosyć dużo i regularnie, z kolei „A Gazeta de Assis” raczej wspominała o nim jedynie w kontekście polityki, wyborów czy decyzji burmistrza. W obydwu gazetach informacje na ten temat przestały się ukazywać między 1987 a 1989 rokiem, choć w dzienniku „A Gazeta de Assis” nie pisano

²⁴ *A desesperada busca da cura*, „Voz da Terra”, 7 II 1980, s. 1, 4; *Maracaí inaugura obras*, „Voz da Terra”, 10 IV 1980, s. 4; *Elifaz recebe título de »Prefeito da Promoção Social«*, „Voz da Terra”, 1 V 1980, s. 8; *Maracaí: Maluf garante asfaltar estrada. Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 24 V 1980, s. 3; *»Marcelino« ganha »Sala dos Milagres«*, „Voz da Terra”, 10 VI 1980, s. 3; *Formigas matam criança em Maracaí*, „Voz da Terra”, 1 XII 1980, s. 4.

²⁵ *4 mil visitam o »Menino«*, „Voz da Terra”, 17 III 1981, s. 1; *Curiati vai inaugurar hospital em Maracaí. Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 28 III 1981, s. 1; *Maracaí terá DDD*, „Voz da Terra”, 16 V 1981, s. 1; *Elifaz escolhido como um dos melhores prefeitos do Estado*, „Voz da Terra”, 20 V 1981, s. 1; *Romeiros ajudam obras*, „Voz da Terra”, 29 V 1981, s. 1; *Romeiros ajudam obras sociais de Maracaí. A prefeitura está construindo uma creche no valor de dois milhões*, „Voz da Terra”, 29 V 1981, s. 4; *Em Maracaí Maluf recebe homenagem e pede para ex-prefeito filiar-se ao PDS*, „Voz da Terra”, 16 VI 1981, s. 4; *Maracaí vai promover feira com objetos doados*, „Voz da Terra”, 3 VII 1981, s. 1; *Maracaí fará feira com objetos doados ao »Menino da Tábua«*, „Voz da Terra”, 20 VIII 1981, s. 3.

²⁶ *Maluf inicia pavimentação na rodovia riograndense. Creche*, „Voz da Terra”, 5 III 1982, s. 4; *Creche*, „Voz da Terra”, 12 III 1982, s. 1.

²⁷ *10 mil devotos visitam »MT«*, „Voz da Terra”, 31 VIII 1983, s. 1.

²⁸ *Elifaz ficará mais dois anos na Sasson*, „Voz da Terra”, 5 II 1985, s. 4; *Teatro lembra »MT«*, „Voz da Terra”, 14 VI 1985, s. 4.

²⁹ *Em Maracaí, a desesperada busca por uma graça*, „Voz da Terra”, 6 IX 1986, s. 1, 4; *Menino da Tábua. Romeiros de todo o Brasil comprimem-se em ônibus e em filas para pedir ou agradecer*, „Voz da Terra”, 6 IX 1986, s. 4.

³⁰ *Retrospectiva da administração Elifaz Demane*, „A Gazeta de Assis”, 19 XII 1981, s. 4.

³¹ *Reapresentação do »Menino da Tábua« em Assis*, „A Gazeta de Assis”, 27 II 1985, s. 1.

³² *História do Menino da Tábua. Levada a toda a região*, „A Gazeta de Assis”, 9 IV 1986, s. 3.

³³ *Maracaí inaugura Creche em Março*, „A Gazeta de Assis”, 4 II 1982, s. 1; *Maracaí inaugura creche hoje*, „A Gazeta de Assis”, 12 III 1982, s. 1; *Inaugurada a Creche de Maracaí*, „A Gazeta de Assis”, 13 III 1982, s. 1; *129 casas populares serão entregues em outubro*, „A Gazeta de Assis”, 11 IX 1982, s. 1.

o Chłopczyku właściwie już od 1982 roku, kiedy Elifaz Demane przegrał wybory i stracił swój urząd. Temat świętego pojawił się ponownie, choć na bardzo krótko, dopiero w 1985 i 1986 roku – była to informacja o sztuce w lokalnym teatrze. Można powiedzieć, że w „A Gazeta de Assis” temat kultu służył celom *stricte* politycznym – promocji burmistrza Maracaí. Druga z gazet, tj. „Voz da Terra, regularnie publikowała artykuły o kulcie. Duże zapotrzebowanie na informacje o Chłopczyku powróciło dopiero wraz z emisją znanej telenoweli *Roque Santeiro*. Serial, który poruszał tematykę świętych ludowych, można było oglądać między lipcem 2005 a lutym 2006 roku w największej stacji telewizyjnej Rede Globo.

Z odnalezionych informacji prasowych wynika, że na początku lat osiemdziesiątych w okolicach Maracaí pojawiły się osoby, nazywane często „narzędziami świętego”, które rzekomo miały moc uzdrawiania udzieloną im przez Chłopczyka. Był to przypadek chociażby Aparecidy Damaceno, która przyjmowała pielgrzymów w swoim domu w pobliżu Maracaí, o czym pisano w jednym z artykułów: „Wierni poszukują u niej rozwiązania problemów, w tym czysto materialnych. W dwa wyznaczone dni przyjęć tysiące ludzi przybywa do Aparecidy Damaceno w celu uzyskania jej błogosławieństwa. Ślepi odzyskują wzrok, kulawi zaczynają biegać, a wszystko to dzieje się na oczach zgromadzonego tłumu (...). Lud wierzy, że Aparecida Damaceno otrzymuje łaskę czynienia cudów od Antônio Marcelina, Chłopczyka z Kołyski”³⁴.

Święty zaczyna być postrzegany jako bardzo ważny pośrednik w relacjach między Bogiem a człowiekiem, jego „narzędzia”³⁵ zaś – jak tłumaczy Alba Zaluar w swoich badaniach dotyczących *benzedores, rezadores, beatos* (osoby o szczególnej mocy, których błogosławieństwo odczynia uroki, zmienia zły los, daje szansę na natychmiastową, odczuwalną poprawę w życiu błogosławionych) – uznaje się za cudotwórców³⁶. Efektem ubocznym rosnącej popularności Chłopczyka było to, że większość dzieci płci męskiej otrzymywała imię Antônio Marcelino albo

³⁴ „Voz da Terra”, 7 II 1980, s. 1.

³⁵ M. Vovelle, *Ideologias...*, cyt. wyd.

³⁶ A. Zaluar, *Os Homens de deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, Rio de Janeiro 1983, s. 91.

przynajmniej jedną z jego części³⁷. Innym efektem było wybudowanie przez burmistrza Maracaí w kaplicy cmentarnej Sali Cudów, w której pielgrzymi mogą przedstawiać świadectwa łask otrzymanych za pośrednictwem Chłopczyka³⁸. Wiele kontrowersji wzbudziło stworzenie na polecenie burmistrza portretu pamięciowego świętego. Wizerunek wykonał rysownik-kryminolog na podstawie obserwacji cech najbliższej rodziny oraz informacji uzyskanych zarówno od jej członków, jak i sąsiadów. Portret został szeroko rozpropagowany i pojawia się zwłaszcza na pamiątkach z Maracaí.

W latach dziewięćdziesiątych gazeta „Voz da Terra” opublikowała o Chłopczyku z Kołyski 6 artykułów, tj. 1 w 1991³⁹ i 5 w 1993 roku⁴⁰. W „A Gazeta de Assis” ukazał się tylko jeden artykuł – w 1991 roku⁴¹. W tym samym czasie pojawiają się jednak artykuły w innych gazetach, regionalnych, o większym zasięgu i nakładzie. „Jornal da Segunda” opublikowała duży materiał informacyjny w 1990 roku⁴². Informacje na ten temat pojawiły się również w dzienniku „O Imparcial” w 1991 roku⁴³, a w następnym roku w dwóch innych źródłach, tj. w „A Gazeta do Vale”⁴⁴ oraz w „O Jornal Diário” (4 artykuły⁴⁵), w 1993 roku jeden artykuł opublikowano w „Jornal Maracaí/Verdade”⁴⁶.

³⁷ „Voz da Terra”, 1 XII 1980, s. 4.

³⁸ „Voz da Terra”, 16 VI 1981, s. 4.

³⁹ *A História do Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 10 IV 1991, Caderno 2. Opinião.

⁴⁰ *Desemprego e falta de moradias, os maiores problemas de Maracaí*. *Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 14 III 1993, s. 1; *Prefeitura de Maracaí pronta para receber romeiros*, „Voz da Terra”, 25 VIII 1993, p. 1; *Romeiros visitam Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 26 VIII 1993, s. 1; *Romeiros visitam Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 5 IX 1993, s. 1; *Mais de 15 mil pessoas visitam o Menino da Tábua*, „Voz da Terra”, 5 IX 1993, s. 7.

⁴¹ *Lançado livro que conta história do »Menino da Tábua«*, „A Gazeta de Assis”, 29 VIII 1991, s. 1.

⁴² *Família do Menino da Tábua vai à justiça em Maracaí*, „Jornal da Segunda”, 10 XII 1990, s. 1.

⁴³ *Mais um livro sobre o »Menino da Tábua«*, „O Imparcial”, 1 X 1991, s. 10.

⁴⁴ *Maracaí recebe 300 ônibus de romeiros*, „A Gazeta do Vale”, 1 IX 1992.

⁴⁵ *»Menino da Tábua«*. *Maracaí ameaçada com fim do túmulo do milagreiro*, „O Jornal Diário”, 4 VIII 1992, s. 1; *»Menino da Tábua«*. *Ação pode acabar com exploração da imagem*, „O Jornal Diário”, 4 VIII 1992, s. 15; *Família desiste de transferir o »Menino da Tábua«*, „O Jornal Diário”, 29 VIII 1992, s. 1; *Acordo mantém o túmulo em Maracaí*, „O Jornal Diário”, 29 VIII 1992, s. 6.

⁴⁶ *»Menino da Tábua« fica em Maracaí*, „Jornal Maracaí/Verdade”, III 1993, s. 1.

Sprawa Chłopczyka stała się na powrót głośna w listopadzie 1990 roku, kiedy rodzina Antônio Marcelina złożyła pozew sądowy przeciwko prefekturze oraz byłemu burmistrzowi Maracaí Elifazowi Demanemu w związku z wykorzystywaniem nazwiska oraz wizerunku ich bliskiego w celu osiągnięcia korzyści majątkowych⁴⁷. Pierwsze informacje na ten temat pojawiły się w prasie 10 grudnia 1990 roku. Czytelnikom wyjaśniano, z jakich powodów rodzina świętego wystąpiła na drogę sądową: „Rodzeństwo – dwaj mężczyźni i kobieta – podkreśla, że żyje w ubóstwie, podczas gdy osoby postronne, niezwiązane z rodziną, w tym lokalna elita polityczna, korzystają ze środków z ofiar składanych przez pielgrzymów. Rodzina, za pośrednictwem adwokata, zażądała danych dotyczących ilości zbieranych w ten sposób pieniędzy oraz ich przeznaczenia. (...) Jeśli wziąć pod uwagę to, że tylko jednego dnia grób odwiedzany bywa przez nawet 10 tysięcy ludzi, mogą to być kwoty wyjątkowo duże”⁴⁸.

W 1991 roku, w związku z brakiem porozumienia między rodziną Chłopczyka a pozwanymi, najbliżsi zagrozili, że przeniosą szczątki świętego ludowego w inne miejsce. W tym samym czasie Cláudio Junior Ribeiro⁴⁹ wydał książeczkę o Chłopczyku, którą zaczął sprzedawać w przycmentarnym kiosku. Promocja publikacji odbyła się na cmentarzu, a uczestniczyły w niej lokalne władze oraz około ośmiu tysięcy osób. Dwa lata później jej autor wystartował w wyborach i został ławnikiem miejskim⁵⁰.

W oficjalnie przyjętej strategii obrony władze municypium dowodziły, że nie było żadnych środków, które można by było uznać za pochodzące bezpośrednio ze zbywania wizerunku Chłopczyka, i że spontanicznie ofiarowane przez pielgrzymów dary w całości były przekazywane lokalnej opiece społecznej. W odpowiedzi rodzina Antônio podkreślała, że pomimo ubóstwa, w jakim żyli, nigdy nie otrzymali od opieki społecznej żadnego materialnego wsparcia.

⁴⁷ Processo n. 84/91, Vara Distrital de Maracaí, Comarca de Paraguaçu Paulista, SP. 28p.

⁴⁸ „Jornal da Segunda”, 10 XII 1990, s. 1.

⁴⁹ Cláudio Júnior Ribeiro został ławnikiem Maracaí w 1993 roku. Często jest widywany w kiosku przy cmentarzu, jak sprzedaje pielgrzymom swoją książkę z autografem.

⁵⁰ „A Gazeta de Assis” 1991, s. 1.

Na początku 1992 roku doszło jednak do podpisania ugody, o której poinformowały gazety: „Ugoda, do której doszło między przedstawicielami rodziny Chłopczyka oraz prefekturą pozwoliła uniknąć przeniesienia grobu Antônia Marcelina do innej miejscowości. Rodzina zażądała usunięcia skrzynek na ofiary pieniężne z kaplicy nad grobem Chłopczyka, potwierdzając, że nie chce udziału w zyskach, a pielgrzymi mają być informowani, jakie jest przeznaczenie składanych ofiar. W dniu jutrzejszym municypium szykuje się na przyjęcie około 300 autokarów z pielgrzymami”⁵¹.

Zgodnie z warunkami przyjętymi w ugodzie planowano, że powstanie trzyosobowa komisja (jednym z jej członków miał być bliski z rodziny Antônia), która zajmowałaby się przeliczaniem pieniędzy oraz rozdzielaniem ich między potrzebujących. Stosowne raporty o przeznaczeniu funduszy miały być przez kolejne cztery lata przedstawiane do wglądu rodzinie zmarłego, a jej przedstawiciel został ustanowiony od tego czasu nadzorcą kaplicy opłacanym przez prefekturę. „A Gazeta do Vale” podkreśliła, że sprawa sądowa dodatkowo nagłośniła zarówno sam kult, jak i miejscowość: „Polemika jedynie zwiększyła ruch pielgrzymkowy do lokalnego cmentarza”⁵².

Pielgrzymi

Każdego roku, w ostatnie dni sierpnia, już od rana ustawia się długa kolejka do kaplicy Chłopczyka z Kołyski zbudowanej na cmentarzu w Maracáí. Do uszu pielgrzymów zewsząd docierają popularne piosenki na jego cześć. Większość pielgrzymów trzyma w ręku butelki: niektóre wypełnione mlekiem, inne puste, przeznaczone na „święconą wodę”, którą zabiorą ze sobą do swoich domów. „Zawsze zabieram stąd wodę” – opowiada jeden z pielgrzymów. „Jak coś boli, wystarczy polać nią to miejsce, a jak coś boli w środku, wypić. I ból natychmiast ustaje. To cudowna woda”. Obiektywnie, to woda pitna z lokalnego wodociągu, wypływająca z pięciu kranów zainstalowanych na zewnętrznej ścianie kaplicy. Ludzie napełniający butelki tłumaczą, że „przepływając pod kaplicą, woda traci wszelkie nieczystości i nabywa

⁵¹ „O Diário”, 29 VIII 1992, s. 6.

⁵² „A Gazeta do Vale”, 1 IX 1992, s. 1.

właściwości leczniczych”. Pytamy przypadkowych pielgrzymów o powody przyjazdu do grobu Chłopczyka – odpowiadają: „Jestem tu po raz drugi. Za pierwszym razem zostałem wysłuchany, teraz przyjechałem z intencją żony”; „Jestem katolikiem, przyjechałem uczcić świętego Chłopczyka, jestem tu co roku. Tym razem przyjechaliśmy z mojej miejscowości trzema autobusami. Nie, to niedaleko, około 670 kilometrów”; „Jesteśmy z rodziną po raz trzeci. Za każdym razem otrzymaliśmy to, o co prosiliśmy”.

Stajemy w kolejce do kaplicy. Przed wejściem znajdują się dwa plakaty: pierwszy informuje, że ofiary składane przez pielgrzymów zostaną przeznaczone na cele społeczne – wsparcie ubogich z municypium, drugi ostrzega przed zostawianiem pieniędzy na grobie i prosi o wrzucanie datków do specjalnie przygotowanych skrzynek. Około godziny jedenastej liczba pielgrzymów gwałtownie rośnie – kolejka wychodzi już z cmentarza na okoliczne ulice. W tłumie narastają emocje: niektórzy głośno śpiewają lub się modlą, inni zaś płaczą. Aby wejść do kaplicy, czekamy ponad półtorej godziny. Ludzie w oczekiwaniu na wejście siadają na pobliskich grobach, przechodzą po nich, depczą je.

Sama kaplica podzielona jest na trzy części. Zaczyna się przedsionkiem z małym ołtarzykiem pośrodku i dwójgiem drzwi do sali głównej, gdzie znajduje się grób Chłopczyka z Kołyski, nad którym widnieje ołtarz. Stąd szerokie drzwi prowadzą do Sali Cudów. Już w przedsionku kaplicy wchodzący klękają. Na ołtarzu głównym znajduje się podobizna oficjalnej patronki Brazylii – Matki Bożej z Aparecidy, a u jej boku – wizerunek Chłopczyka. W Sali Cudów pielgrzymi zostawiają to, z czym przyjechali: dary, podziękowania, zdjęcia, gipsowe odlewy uzdrowionych cudownie części ciała, świece wotywnie, kule.

Na ulicy prowadzącej do cmentarza panuje bardzo duży ruch – wszystkie sklepy są przepełnione pielgrzymami. Ruch nieco ustaje dopiero około godziny trzynastej, nie tylko z powodu pory obiadowej, ale także dlatego, że duża część pielgrzymów przyjeżdża do Maracaí zaledwie na jeden dzień.

Raporty przedstawione rodzinie Antônia w 1993⁵³ i 1994 roku pokazują m.in. skalę rzeczywistej popularności kultu w momencie jego stabilizacji, potwierdzonej przez autorki artykułu prawie dwadzieścia lat później. Zarówno na podstawie danych municypalnych, jak i własnych obserwacji stwierdzamy, że ponad 90% pielgrzymów przybywa do miasteczka autokarami. W 1993 roku pojawiało się tygodniowo średnio 135 autokarów, które przywoziły 5940 pasażerów. W rocznicę śmierci Chłopczyka jednorazowo przyjechało 300 autokarów, które przywiozły około 13 tysięcy ludzi. Rok później z 80 różnych miejscowości w kilku stanach przyjechało w jednym tygodniu 139 autokarów z 6033 pasażerami. W rocznicę przybyło jednocześnie 15 tysięcy pielgrzymów.

Sprawozdania dotyczą również kwot oraz innego rodzaju darowizn przekazywanych przez pielgrzymów⁵⁴. Co ciekawe, dane pokazują, że jednym z dni, kiedy datków zbierano najwięcej, był 12 października, a więc święto Maryi z Aparecidy. Wydaje się, że fakt ten można tłumaczyć dwojako: po pierwsze, że pielgrzymi jadący na oficjalne święto katolickie do Aparecidy wstępowali po drodze również do Maracaí; po drugie, że ci, których nie było stać na pielgrzymkę do Aparecidy, przyjeżdżali tylko do Maracaí, traktując to miejsce jako „sanktuarium zastępcze”. Wśród przedmiotów pozostawianych w kaplicy, w Sali Cudów, sprawozdania wymieniają m.in.: biżuterię, złoto, kamienie szlachetne, wózki inwalidzkie, kule, rowery, zabawki, instrumenty muzyczne, okulary, pojemniki z mlekiem, zegarki, obrączki, ubrania, lalki, suknie ślubne, wyprawki niemowlęce. Wszystkie wartościowe przedmioty, od momentu podpisania umowy z rodziną Chłopczyka, były przekazywane na aukcje, z których dochód miał być formą wsparcia najuboższych mieszkańców municypium.

Na podstawie naszych kwestionariuszy wskazałyśmy cechy pielgrzymów przybywających do Maracaí (stu losowo wybranych osób).

⁵³ *Relatório das atividades realizadas na comemoração do aniversário do »Menino da Tábua«*, Secretaria Municipal da Promoção Social, Maracaí, 29 VIII 1993; *Prestação de contas*, Secretaria Municipal da Promoção Social, Maracaí, 27 XII 1993; *Relação dos ônibus que visitaram a Capela de Antonio Marcelino »Menino da Tábua« em 28 de agosto de 1994*, Prefeitura Municipal de Maracaí, Maracaí, 28 VIII 1994.

⁵⁴ *Relatório da arrecadação em espécie no ano de 1993*, Secretaria Municipal da Promoção Social, Maracaí, 30 VIII 1993b.

Sprawdzałyśmy ich wiedzę na temat Chłopczyka z Kołyski, ich pozycję społeczną, zawód, przynależność religijną itp. Kwestionariusze były wypełniane przez autorki w trakcie rozmowy z pielgrzymami⁵⁵.

1. Stan cywilny oraz liczba dzieci.
2. Zawód.
3. Religia.
4. W jaki sposób dowiedział(a) się Pan(i) o Chłopczyku?
5. Czy otrzymał(a) Pan(i) jakieś łaski za jego pośrednictwem?
6. Czy zna Pan(i) historię świętego?
7. Ile razy odbył(a) Pan(i) pielgrzymkę do Maracaí?
8. W jaki sposób Pan(i) odwdzięcza się świętemu za łaski?
9. Jak Pan(i) podróżuje do Maracaí?
10. Czy zna Pan(i) miasteczko?
11. Czy kupuje Pan(i) coś na miejscu?

Spośród przepytanych osób trzy były mieszkańcami Maracaí, co oznacza, że kult jest dużo bardziej popularny wśród mieszkańców innych miasteczek regionu niż w samym Maracaí i utrzymuje się siłą zjawiska pielgrzymowania. Spośród 100 ankietowanych osób 56% stanowiły kobiety, a 57% – osoby zameężne. W większości przypadków pielgrzymka wiązała się dla nich z pewną trudnością – koniecznością pozostawienia dzieci, często małych, pod czyjąś opieką w domu. Pytanie o zawód pokazało, że pielgrzymi są raczej osobami ubogimi, z wykształceniem podstawowym lub zawodowym. Najwięcej wśród nich było gospodyń domowych (tab. 1 podaje tylko te odpowiedzi, które pojawiły się więcej niż dwa razy).

W części dotyczącej przynależności religijnej 99% pielgrzymów określiło siebie jako katolików; jedna osoba, która ze względów bezpieczeństwa towarzyszyła swoim rodzicom w pielgrzymce, uznała siebie za niewierzącą. Większość badanych osób przyznała, że o świętym dowiedziała się od innych pielgrzymów, kolegów lub sąsiadów (wzięto pod uwagę tylko odpowiedzi udzielone przez więcej niż jedną osobę – tab. 2), co jasno pokazuje skuteczność przekazu ustnego. Po zsumowaniu otrzymujemy 92%.

⁵⁵ J. Le Goff, P. Nora, *História: novos objetos*, Rio de Janeiro 1988.

Tabela 1. Podział pielgrzymów na grupy zawodowe

Lp.	Wykonywany zawód	Total
1.	Gospodyni domowa	33
2.	Rolnik	06
3.	Student	06
4.	Urzędnik	04
5.	Kierowca	04
6.	Murarz	04
7.	Krawcowa	03
8.	Rzemieślnik	03
9.	Emeryt	03
10.	Pomoc domowa	03

Tabela 2. Źródła informacji o świętym

Lp.	Skąd pielgrzym dowiedział się o świętym?	Total
1.	Inni pielgrzymi	32
2.	Koledzy i sąsiedzi	22
3.	Znane piosenki	13
4.	Opowieści o cudach	13
5.	Rodzice i krewni	12
6.	Radio	05

Większość przepytanych osób nie otrzymała za pośrednictwem Chłopczyka z Kołyski żadnych łask, a niektórzy nawet o nic go nie prosili (tab. 3). Być może są to osoby ujęte w tabeli 4 jako pierwszorazowi pielgrzymi.

Spośród pielgrzymów 49% przyznało, że nie zna historii Chłopczyka z Kołyski. Przy okazji mniej formalnej rozmowy okazywało się jednak, że do informacji na ten temat często nawiązywali. Być może sformułowanie „znam” w sytuacji, gdy wiele informacji o Chłopczyku nie zostało potwierdzonych, spowodowało, że respondenci nie uznawali tej wiedzy za wystarczającą, aby się nią pochwalić (tab. 5).

Tabela 3. Łaski otrzymane za pośrednictwem świętego

Lp.	Czy pielgrzym otrzymał łaskę za pośrednictwem świętego?	Total
1.	Nie	42
2.	Tak	36
3.	O nic nie prosiłem(am)	15
4.	Proszę teraz po raz pierwszy	06

Tabela 4. Liczba odbytych pielgrzymek

Lp.	Który raz osoba uczestniczy w pielgrzymce do świętego?	Total
1.	Pierwszy raz	45
2.	Drugi	18
3.	Trzeci	07
4.	Czwarty	06
5.	Piąty i więcej	24

Tabela 5. Znajomość historii świętego wśród pielgrzymów

Lp.	Czy pielgrzym zna historię świętego?	Total
1.	Nie znam	49
2.	Znam	42
3.	Znam mało	06
4.	Nie pamiętam	01

Na pytanie o sposób dziękowania świętemu za uzyskane łaski większość badanych odpowiedziała, że jeszcze o nic nie prosiła. Spośród tych, którzy prosili o wstawiennictwo świętego w swojej sprawie, większość odpłacała modlitwą, zapaleniem świeczki, nawiedzeniem grobu, przyniesieniem ofiary, pozostawieniem swojej fotografii, datkiem lub zamówieniem mszy (w tab. 6 podano te odpowiedzi, których udzielono więcej niż raz).

Tabela 6. Sposoby wyrażania wdzięczności za otrzymane łaski

Lp.	Sposób podziękowania	Total
1.	O nic nie prosiłem(am)	42
2.	Modlitwa	32
3.	Świece	23
4.	Nawiedzenie grobu	11
5.	Prezenty	05
6.	Fotografia	05
7.	Pieniądze	04
8.	Msza	03

Zdecydowana większość pielgrzymów, tj. 93%, potwierdziła, że do Maracaí przyjeżdża autokarami. Świadczy to po pierwsze o tym, że osobom tym zależy na zmniejszeniu kosztu podróży, po drugie zaś – że ważny jest dla nich aspekt wspólnotowy podróży w grupie, wspólnej modlitwy itp.

Ostatnie dwa pytania dotyczyły już samego miasta oraz jego stosunku do pielgrzymów. Większość, bo 74% respondentów, przyznała, że nie zna miasta. Odpowiedź nie jest już tak zaskakująca, jeśli weźmie się pod uwagę to, że wybudowano zjazd z drogi szybkiego ruchu bezpośrednio na cmentarz, z pominięciem centrum miasteczka. Fakt ten ma skutki zarówno pozytywne (brak korków), jak i negatywne (pielgrzymi nie znają miasta, ograniczają się jedynie do wizyty na cmentarzu oraz w okolicznych barach i sklepach z pamiątkami).

Konkluzje

Celem pracy było przedstawienie procesu powstawania kultu świętego ludowego na przykładzie historii Chłopczyka z Kołyski z Maracaí w najważniejszym dla jego kształtowania okresie, czyli od drugiej połowy lat siedemdziesiątych do lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Chłopczyk z powodu bardzo rzadkiej choroby nigdy nie urosł – mimo dorosłych rysów twarzy do końca pozostał małym dzieckiem. Już za życia nazywany był „aniołkiem”, a po śmierci – jak wierzą jego wyznawcy – stał się pośrednikiem ludzi w ich relacjach

z Bogiem. Za wstawiennictwem Chłopczyka z Kołyski, według istniejących przekazów, doszło do cudów, a wiele osób uzyskało rozmaite łaski. Gwałtowny wzrost popularności kultu nastąpił pod koniec lat siedemdziesiątych – ze świętego lokalnego stał się nagle świętym regionalnym i stanowym. To właśnie wtedy (w 1978 roku) pojawiły się w prasie pierwsze informacje na temat Chłopczyka z Kołyski, wywiady z osobami, które go znały, w tym z żyjącymi członkami jego najbliższej rodziny, przedstawicielami kleru czy lokalnej władzy. Wskutek tego wzmożonego zainteresowania nastąpił także wzrost liczby pielgrzymów przybywających do jego grobu.

Jak wykazano, sposób przedstawiania Chłopczyka z Kołyski w różnych gazetach był jednak odmienny: podczas gdy jedne koncentrowały się na niesamowitościach, legendach i cudach, inne próbowały wykorzystać popularność świętego do celów politycznych, promując lokalne władze. Kiedy informacje o Chłopczyku przestały mieć posmak nowości, a kult rozprzestrzenił się poza granice miasta, regionu i stanu, prasa coraz rzadziej pisała na ten temat, jedynie przy okazji kolejnej rocznicy śmierci świętego ludowego czy też np. procesu, który wytoczyła rodzina zmarłego lokalnym władzom. Wówczas do głosu doszły jednak zupełnie inne, efektywniejsze, jak się okazało, formy przekazu – powstawały popularne piosenki, które opisywały życie i świętość Chłopczyka oraz cuda dokonujące się za jego wstawiennictwem. Poza różnego rodzaju środkami przekazu ważną rolę w propagowaniu kultu mieli – co udało się wykazać w ankietach – sami pielgrzymi.

Kościół katolicki przyglądał się i nadal przygląda temu zjawisku, stojąc z boku. Początkowo próbował interweniować, później jednak tylko komentował sprawę za pośrednictwem swoich przedstawicieli, oceniając zachowania wiernych Kościoła katolickiego jako niezrozumiałe i nieakceptowalne. W sumie podejście hierarchów było dosyć dwuznaczne: z jednej strony oficjalna linia Kościoła posoborowego, zwłaszcza w ogarniętej teologią wyzwolenia Brazylii, wskazywała na konieczność akceptacji i waloryzacji przejawów religijności ludowej; z drugiej jednak strony elementy te były w rzeczywistości albo ignorowane, albo wprost krytykowane przez konkretnych hierarchów jako zabobon. Niezależnie jednak od stanowiska Kościoła katolickiego wyznawcy Chłopczyka z Kołyski określali i nadal określają samych siebie jako katolików. Na miejscu potwierdzono, że odmawiają różaniec, uczestniczą w liturgii mszy świętej i przystępują do sakramentów.

Rozwój kultu, a co za tym idzie – wzrost liczby pielgrzymów, miał dla miasteczka i jego mieszkańców duże znaczenie. Skłonił bowiem władze do wdrożenia bez zbędnej zwłoki udogodnień, np. położenia asfaltu i oświetlenia ulic, a także do budowy bezpośredniego łącznika z drogi szybkiego ruchu do cmentarza. Swoiste centrum pielgrzymkowe, które powstało wokół cmentarza, dało okolicznym mieszkańcom, wcześniej związanym w zdecydowanej większości z rolnictwem, wiele nowych miejsc pracy. Napływ pielgrzymów nie przełożył się jednak w żaden sposób na poprawę bardzo trudnej sytuacji rodziny zmarłego Antônio Marcelina. Rodzina wystąpiła w końcu do sądu z wnioskiem o zaprzestanie komercjalizacji wizerunku ich bliskiego w celach zarobkowych (ale i politycznych), wskazując na nieprawidłowości w rozliczaniu oraz przeznaczaniu pozyskiwanych od pielgrzymów datków i rzeczy. W tym okolicznościach, a więc w okresie wzmożonego ruchu pielgrzymkowego (i co za tym idzie – intensywnego napływu pieniędzy), ważną postacią stał się kontrowersyjny burmistrz miasteczka Maracaí, Elifaz Demane, który decydował o przeznaczeniu środków pochodzących z kultu i *de facto* organizował go na miejscu. To właśnie on podjął decyzję m.in. o budowie kaplicy i parkingów oraz o poborze opłat od firm przewozowych. Uгода podpisana między rodziną Chłopczyka z Kołyski a lokalnymi władzami w sprawie kontroli funduszy obowiązywała, co prawda, krótko, ale pozostawiła ciekawą dokumentację w postaci różnego rodzaju sprawozdań. Okazały się one bardzo przydatne w prowadzonych badaniach – pozwoliły np. potwierdzić rzeczywistą liczbę pielgrzymów, a co za tym idzie – skali rozwoju kultu.

Najważniejszym elementem kultu każdego świętego ludowego jest wiara w siłę i efektywność jego nadprzyrodzonej interwencji. Ubóstwo, choroba, brak możliwości wpływu na rzeczywistość sprawiają, że wierni (jak potwierdzono w badaniu – najczęściej zamężne kobiety obciążone dziećmi, słabo wykształcone, niepracujące zawodowo) uciekają się do poszukiwań tego rodzaju transcendentnego pośrednictwa, dzięki któremu uda się im rozwiązać tu i teraz najbardziej palące problemy; często pielgrzymują z intencjami innych osób, zwłaszcza członków swojej rodziny. I liczą na cuda, które się przecież zdarzają i o których inni pielgrzymi głośno sobie nawzajem opowiadają, opisując rozliczne łaski spływające na wyznawców Chłopczyka z Kołyski.

Dla wyznawców danego świętego ludowego sprawą zasadniczą zawsze jest jego efektywność – jeśli została ona potwierdzona, to – niezależnie od opinii hierarchów – kult rozwija się bardzo prężnie⁵⁶. Jak mówią Brazylijczycy: „Ele só é santo se faz milagre” („Tylko ten jest świętym, kto czyni cuda”). Wszyscy święci muszą zatem mieć przypisane sobie cuda, które niekoniecznie muszą być przez kogośkolwiek formalnie potwierdzone. Zwolennicy konkretnego świętego przekazują sobie z ust do ust historie o dokonanych przez niego cudach. I głęboko w nie wierzą.

Różnice w formie przekazu i szczegółach dotyczących cudu nie mają negatywnego wpływu na propagowanie kultu danego świętego ludowego, wręcz przeciwnie – ukazują jego autentyczność i witalność. Zwraca na to uwagę również Oscar Calavia Sáez, który w studium poświęconym świętym ludowym w Brazylii tłumaczy, że „to właśnie w ustnych przekazach ludzi – bogatych w różnice i pomyłki – święty ludowy wciąż żyje, oddycha i sam tworzy swój kult”⁵⁷.

SOLANGE RAMOS DE ANDRADE

State University of Maringa (Brazil)

Specialization Programme in the History of Religions

National Research Group ANPUH – History of Religions and Religiosities

e-mail: sramosdeandrade@gmail.com

RENATA SIUDA-AMBROZIAK

University of Warsaw

Institute of the Americas and Europe

Center for American Studies

e-mail: r.siuda@uw.edu.pl

The birth of a popular saint – a history of the Boy from the Cradle cult in Brazil

In the paper, the authors ponder over the formation and development of one the popular saints' cult – Boy from the Wooden Cradle devotion,

⁵⁶ S. Moscovici, *A Máquina de fazer Deuses*, Rio de Janeiro 1990.

⁵⁷ O. Sáez, *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*, Campinas, SP 1996, s. 18.

characteristic of a town of Maracaí, in the state of São Paulo, Brazil. The authors, after presenting the phenomenon of specific Brazilian popular, Catholic religiosity, and, within that framework, of popular saints, tell the story of the Boy in the social, political and economic context of the 70s, 80s and 90s, regarded as the time of the biggest growth, development and stabilization of the cult at its current phase.

In the paper, the authors present the results of a thorough research based on the local and regional press, their own field study (observation, interviews and questionnaires), and documentation (reports, statistics) available from the local municipal authorities.

Keywords: Brazil, Catholicism, religion

GRZEGORZ POLAK

Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie

Wydział Filozofii i Socjologii

Instytut Filozofii

e-mail: grzegorz.polak@poczta.umcs.lublin.pl

Samoumartwianie czy zaawansowana praktyka medytacyjna? Krytyczna analiza opisu wysiłków (*padhāna*) bodhisatty zawartego w *Suttapitace*¹

Wydaje się czymś powszechnie przyjmowanym, że w okresie poprzedzającym przebudzenie Budda (jeszcze jako bodhisatta) był ascetą praktykującym najsurowsze formy samoumartwiania. Czas praktyk ascetycznych jest prawdopodobnie jednym z najbardziej spopularyzowanych i dobrze znanych etapów jego życia. Fakt, że te praktyki są

¹ Autor odnosi się do tekstów palijskich, które zostały wydane i opracowane przez Pali Text Society. W artykule numeryczne odwołania do tekstów palijskich oznaczają: (1) Numer sutty/ numer woluminu i strony wydania PTS – w przypadku sutt zawartych w zbiorze *Dīgha Nikāya*; numer sutty/ numer woluminu i strony wydania PTS – w przypadku sutt zawartych w zbiorze *Majjhima Nikāya*. (2) Numer *saṃyutty* i numer sutty/ numer woluminu i strony wydania PTS – w przypadku sutt zawartych w zbiorze *Samyutta Nikāya*. (3) Numer *nipāty* i numer sutty/ numer woluminu i strony wydania PTS – w przypadku sutt zawartych w zbiorze *Aṅguttara Nikāya*. Fragmenty lub wątki *Āyāraṃga Sutta* pochodzą z wydania: *The Āyāraṃga Sutta, of the Āyāraṃga Jains*, H. Jacobi (ed.), part I. – TEXT., London: Published for the Pali Text Society by Henry Frowde, Oxford University Press Warehouse 7, Paternoster Row, 1882. W niniejszym artykule numeryczne odwołania do tekstu *Āyāraṃga Sutta* oznaczają odpowiednio: numer książki (*suyakkhamdha*), numer wykładu (*ajjhayaṇa*), numer lekcji (*uddesaya*), numer paragrafu w wydaniu H. Jacobiego/ numer strony w wydaniu z Kalkuty/ numer strony w wydaniu PTS H. Jacobiego z 1882 roku (poszczególne elementy opisu oddzielone zostały znakiem kropki, bez spacji). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

tradycyjnie utożsamiane z *attakilamathānuyogo* (dosł. 'oddawanie się praktyce męczenia samego siebie'), jedną z negatywnych skrajności (*anta*) wzmiankowanych w sutcie *Dhammacakkappavattana* (SN² 56.11/v 421)³, nadaje im jeszcze większe znaczenie. Nic więc dziwnego, że wizerunek wycieńczonego, wychudzonego bodhisatty stał się inspiracją dla sztuki buddyjskiej i za jej pośrednictwem utrwalił w naszej pamięci.

W zbiorowej wyobraźni ascetyczne praktyki bodhisatty są z reguły utożsamiane z radykalnym poszczeniem i bolesnym samoumartwianiem. W taki właśnie sposób są też przedstawiane praktyki ascetyczne w utworze *Buddhacarita* autorstwa Aśvaghośy, będącym klasycznym dziełem hagiografii buddyjskiej. Warto odnotować, że poprzedzający okres ascezy epizod nauki bodhisatty u mistrzów medytacji o imionach Ālāra Kālāma i Uddaka Rāmaputta nigdy nie utrwalił się w zbiorowej wyobraźni. Niewielu buddystów wie o istnieniu Ālāry i Uddaki, podczas gdy prawie każdy wie o okresie praktyk ascetycznych. W filmie *Mały Budda* (który dobrze oddaje popularne wyobrażenia na temat życia Buddy) książę Siddhartha przechodzi bezpośrednio od luksusów związanych z arystokratycznym życiem do radykalnego samoumartwiania i poszczenia, co niejako jeszcze bardziej uwydatnia skrajność tych światów i jeszcze wyraźniej sytuuje je w opozycji do siebie.

Narracja, której częścią są nawet najbardziej radykalne formy postu, ascezy i samoumartwiania, wydaje się mieć solidne podstawy w *Suttapitace*, jako że *Māhasīhanāda Sutta* (MN 12/I 68) zawiera bardzo szczegółowy opis takich praktyk. W tym artykule jednakże chciałbym się skupić na bardzo interesującym opisie domniemanych praktyk ascetycznych zawartym w trzech suttach zbioru *Majjhima Nikāya*: *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36/i 237), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85/ii 91) i *Saṅgārava-sutta* (MN 100/ii 209). W każdej z tych trzech sutt interesujący nas opis pojawia się w identycznej formie, zmienia się w nim jedynie rozmówca Buddy.

² W artykule stosuje się następujące skróty: AN – *Aṅguttara Nikaya*; Āyār – *Āyāraṃga Sutta*; DN – *Dīgha Nikāya*; MN – *Majjhima Nikāya*; s. – w sanskrycie; SN – *Saṃyutta Nikāya*.

³ SN 56.11/v 421: *dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. katame dve? yo cāyaṃ kāmesu kāmāsukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anattasaṃhito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasaṃhito.*

W artykule zamieszczam cytaty i dokładne odwołania do opisu przedstawionego w sutcie *Bodhirājakumāra* (MN 85/ii 91). We wszystkich tych tekstach opisy praktyk ascetycznych bodhisatty są częścią obszerniejszej narracji, rozpoczynającej się wraz z jego decyzją o opuszczeniu domu (*agāra*) i przejściu w stan bezdomności (*anagāriya*). Już tutaj możemy zauważyć pierwszą istotną różnicę w porównaniu z popularnymi wyobrażeniami o życiu Buddy (por. *Buddhacarita* 5). Akt opuszczenia domu dokonywany jest jawnie, pomimo lamentów obojga rodziców sprzeciwiających się tej decyzji (*akāmakānaṃ mātāpitūnaṃ*)⁴, a więc i matki, która zgodnie z popularnymi wyobrażeniami miała już w tym czasie nie żyć. Potem następuje opis szkolenia u Ālāry Kālāmy oraz Uddaki Rāmaputty i ostatecznego rozczarowania nauczanymi przez nich technikami medytacji. Bodhisatta dociera do przepięknej okolicy osady Uruvelā, która wydaje się mu odpowiednim miejscem do podjęcia wielu bardzo radykalnych praktyk cielesnych, tradycyjnie uznawanych za formy „ascezy”.

Warto jednak odnotować, że kiedy Budda opisuje te praktyki we wspomnianych suttach, określa je jako „wysiłki”⁵ (*padhāna*)⁶, a nie na przykład jako *tapas*, co byłoby bardziej jednoznacznym wskazaniem na ich ascetyczny charakter. Do różnicy między terminami *padhāna* a *tapas* wrócę w dalszej części artykułu, ponieważ okazuje się, że jest ona zamierzona i ma istotne znaczenie.

Przyjrzyjmy się teraz opisowi interesujących nas praktyk. Podczas ich pierwszego etapu bodhisatta powściąga (*abhiniggaṇhāti*), miażdży (*abhinippīleti*) i wypala (*abhisantāpeti*) umysł za pośrednictwem umysłu (*cetasā cittaṃ*), poprzez zaciśnięcie zębów (*dantebhidantamādhāya*) i naciśkanie językiem na podniebienie (*jivhāya tāluṃ āhacca*)⁷. W ramach

⁴ MN 85/ii 093: *so kho ahaṃ, rājakumāra, aparena samayena daharova samāno susukālakeso bhadrena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā akāmakānaṃ mātāpitūnaṃ assumukhānaṃ rudantānaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajim*.

⁵ Termin *padhāna* [źr. *pa+dhā*] można wyrazić w języku polskim jako ‘dążenie, staranie się, wysiłek, wyteżanie się’. W artykule *padhāna* oddaję za pomocą słowa „wysiłek”.

⁶ MN 85/ii 093: *alaṃ vatidaṃ kulaputtassa padhānatthikassa padhānāyā’ti*.

⁷ MN 85/ii 093: *tassa mayhaṃ, rājakumāra, etadahosi — ‘yaṃnūnāhaṃ dantebhidantamādhāya jivhāya tāluṃ āhacca, cetasā cittaṃ abhiniggaṇheyyaṃ abhinippīleyyaṃ abhisantāpeyyan’ti*.

drugiego etapu tej samej praktyki następuje zatrzymanie wdechów i wydechów przechodzących przez nos, usta, a ostatecznie także przez uszy. Opisuując tę praktykę, Budda stwierdza, że starał się w ten sposób prowadzić medytację bez oddychania (*appāṇaka jhāna*)⁸. Tylko ostatnia z praktyk określanych jako wysiłki okazuje się bardziej typowym przykładem ascetyzmu, jako że jest uznawana za specyficzną formę poszczenia, polegającą na ograniczaniu się do niewielkich ilości zupy (*yūsa*) zrobionej z różnych rodzajów fasoli i wyki.

Co możemy powiedzieć o pierwszych dwóch, jakże osobliwych, formach praktyki opisanych powyżej? Johannes Bronkhorst był prawdopodobnie pierwszym badaczem, który uświadomił sobie w pewnym stopniu, czym w istocie mogły być te techniki. Hipoteza Bronkhorsta została zaprezentowana w jego przełomowej książce *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Postanowił się w niej skupić na opisach samotnych praktyk bodhisatty i nie analizować ich w połączeniu z praktykami kontemplacyjnymi nauczanymi przez Ālārę Kālāmę i Uddakę Rāmaputtę. Zasugerował, że niektóre cechy praktyk ascetycznych, odrzuconych ostatecznie przez przyszłego Buddę, mogą być powiązane z dżinistami⁹. Zwrócił też uwagę na to, że po podjęciu przez bodhisattę medytacji bez oddychania jedna z istot niebiańskich (*devatā*) obserwujących to wydarzenie określiła stan Gotamy jako stan arahanta¹⁰. Jednakże, jak zauważył Bronkhorst, taki stan nie jest pożądanym stanem wyzwolonej osoby z punktu widzenia buddyizmu. Określenie użyte przez istotę niebiańską może być – według badacza – w rzeczywistości odzwierciedleniem pewnego sposobu myślenia i oceniania typowego dla występujących w czasach Buddy ruchów ascetyczno-religijnych. Termin „arahant” był bowiem stosowany również przez wysoce ceniących ascezę dżinistów i adźiwików, dlatego stan Gotamy mógł otrzymać najwyższą pochwałę. Po drugie, określenie „gwałtowne, bolesne, ostre, dręczące odczucia” (*opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā*), użyte przez Buddę do opisu własnego stanu, pojawia się również w suttach *Cūḷadukkhakkhandha* (MN 14/i 092) i *Devadaha* (MN 101/ii 218), gdzie odnosi się do ascetycznych praktyk dżini-

⁸ MN 85/ii 093: *tassa mayhaṃ, rājakumāra, etadahosi — ‘yaṃnūnāhaṃ appāṇakamyeva jhānaṃ jhāyeyyan’ti*.

⁹ J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Stuttgart 1986, s. 5–6.

¹⁰ MN 85/ii 093: *arahaṃ samaṇo gotamo. vihārotteva so arahato evarūpo hotī*.

stów. Po trzecie, początkowa próba bodhisatty powstrzymania się od spożywania jakichkolwiek pokarmów może odpowiadać dobrze znanej wśród dżinistów praktyce zagłodzenia się na śmierć (*sallekhanā*). Wymienione powyżej elementy należą do tych, które w najbardziej oczywisty sposób są powiązane z dżinistami i zapewniają podstawę do dalszego badania.

Johannes Bronkhorst zaproponował następujące wyjaśnienie tego, czym w istocie były praktyki ascetyczne odrzucone przez bodhisattę: „Łatwo jest wskazać wspólny mianownik tych wszystkich praktyk. Każda z nich dąży do częściowej albo całkowitej nieaktywności aspiranta. Z uwagi na to, że wiele religijnych ruchów w czasach Buddy oraz późniejszym okresie dążyło do usunięcia złych konsekwencji aktywności, ten cel nie powinien być dla nas zdziwieniem”¹¹.

I faktycznie wydaje się to prawdą, ponieważ zatrzymywanie oddychania, powściąganie i „miażdżenie” umysłu w trakcie praktyki naciskania językiem na podniebienie oraz powstrzymywanie się od spożywania pokarmów można określić jako różne formy powściągnięcia własnej aktywności.

Praktyki o takim charakterze są jednak równie często, a może nawet częściej, opisywane w religijnej literaturze braminizmu. Dlatego też Bronkhorst mógł stwierdzić: „Jasne jest, że wszystkie istotne cechy medytacji dżinijskiej dają się znaleźć w pismach wczesnego hinduizmu. Tam również medytacja jest zaledwie jednym aspektem bardziej ogólnego procesu, podczas którego wszelka aktywność cielesna i umysłowa dochodzi do kresu. Poszczenie aż do śmierci i zatrzymywanie oddychania stanowiące, jak już zdążyliśmy się przekonać, istotne elementy medytacji dżinijskiej, są też obecne w pismach wczesnego hinduizmu”¹².

¹¹ J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, cyt. wyd., s. 26: „The common denominator in all these practices is easily discerned. All of them aim at non-activity of a part, or the whole of the aspirant. Given the fact that many of the religious movements in the time of the Buddha and later strove to discard the evil consequences of activity, this goal should not surprise us”.

¹² Tamże, s. 47: „It is clear that all the important features of Jaina meditation are found in the early Hindu scriptures. Here too, meditation is only one aspect of a more general process in which all bodily and mental activities are stopped. Fasting to death and stopping the breath, both of which we had come to know as characteristic accompaniments of early Jaina meditation, are also present in the early Hindu scriptures”.

Według Bronkhorsta pisma wczesnego dżinizmu i braminizmu opisują dokładnie ten sam typ medytacji. Dlatego też zaproponował on ideę „głównego nurtu medytacji”, który obejmowałby medytacyjne nauki tych tradycji¹³.

I rzeczywiście, niektóre zaawansowane metody medytacyjne, opisane w takich pismach braminizmu jak *Upaniszada Maitrī*, wydają się bezpośrednimi odpowiednikami wysiłków praktykowanych przez bodhisattę. W MU 6.20 omówiona została technika koncentracji (*dhāraṇā*), która polega na naciskaniu końcówką języka na podniebienie i prowadzi do ustania (*nirodha*) mowy, umysłu i oddechu (*prāṇa*). W rezultacie medytujący widzi (*paśyati*) Brahmana poprzez wgląd (*tarka*)¹⁴.

W tym krótkim fragmencie możemy odnaleźć odpowiedniki niemalże wszystkich elementów praktyki bodhisatty. Opisane w nim naciskanie językiem na podniebienie, zatrzymywanie oddychania i aktywności umysłu może odpowiadać podejmowanym przez bodhisattę próbom powściągnięcia (*abhiniggaṇhāti*), zmiżdżenia (*abhinippīleti*) i wypalenia (*abhisantāpeti*) umysłu za pomocą umysłu (*cetasā cittam*). O ile praktyka naciskania językiem na podniebienie wydaje się dość specyficzna, to powściągnięcie oddechu jest znacznie bardziej rozpowszechnionym elementem braministycznych technik medytacji, stanowiącym nieodłączną część praktyk pranajamy (s. *prāṇāyāma*).

Podsumowując, możemy powiedzieć, że podejmowane przez bodhisattę i określane mianem wysiłków praktyki nie były po prostu osobliwymi metodami samoumartwiania. Należały one do specyficznych technik medytacji, dobrze znanych przez niebuddystów i wskazanych w ich pismach.

Tekst buddyjski zawiera jednakże istotny dodatkowy element, zupełnie nieobecny w starożytnych pismach niebuddystów, a mianowicie szczegółowy opis pewnych bardzo osobliwych doznań cielesnych związanych z praktykami, o których mowa w tekście. Należy do nich intensywne pocenie się, słyszenie dźwięków w głowie, ból głowy, przeszywający ból brzucha oraz palenie odczuwane w ciele. W tekście użyto pewnych bardzo obrazowych porównań, mających lepiej oddać nieprzyjemny charakter doznań bodhisatty.

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ MU 6.20: अथान्यत्राप्युक्तम्: अतः परास्य धारणा तालुरसनाग्रनिपीडना-द्राक्चनः प्राणनिरोधनाद्ब्रह्म तर्केण पश्यति

Obecność opisu tych bolesnych skutków ubocznych może się wydawać dość zaskakująca w kontekście narracji przedstawiającej wysiłki bodhisatty. Może nawet pojawić się domniemanie, że ich opis po prostu nie pasuje do tego kontekstu. Jak słusznie wskazał Bronkhorst¹⁵, ten sam opis można znaleźć w następujących suttach: *Channovāda-sutta* (MN 144/ MN iii 263), *Channa-sutta* (SN 35.87/iv 55) i *Phagguṇa-sutta* (AN 6.56/iii.380). W tych trzech suttach opis jednakże występuje w zupełnie odmiennym kontekście i odnosi się do stanu osoby śmiertelnie chorej. Pierwsze dwie sutty zawierają niemalże identyczny opis śmiertelnej choroby czcigodnego Channy. Są one interesujące także dlatego, że decyzja Channy o tym, aby odebrać sobie życie przy użyciu noża (*sattha*), została uznana przez samego Buddę za pozbawioną skazy (*anupavajja*)¹⁶. W sutcie *Phagguṇa* czcigodny Phagguṇa po prostu umiera z powodu choroby.

Powtarzające się identyczne fragmenty tekstu nie są niczym nadzwyczajnym w *Suttapitace*. W literaturze anglojęzycznej przedmiotu określa się jako *stock passages* albo *pericopes*. Ich obecność związana jest z ustnym i mnemotechnicznym charakterem przekazu wczesnobuddyjskich tekstów w pierwszych stuleciach ich istnienia. Choć zastosowanie identycznych fragmentów sprawiło, że zapamiętywanie sutt stało się prostsze, ułatwiło ono również wprowadzanie późniejszych modyfikacji. Jeśli identyczny fragment tekstu pojawia się w dwóch zupełnie odmiennych kontekstach, to może to świadczyć o tym, że tylko w jednym z nich występuje w swojej pierwotnej postaci. Znaczyłoby to również, że w drugim kontekście znalazł się na skutek zapożyczenia, co wskazywałoby na względną późność i nieautentyczność tego fragmentu.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że opis bolesnych skutków ubocznych o wiele lepiej pasuje do kontekstu sutt dotyczących stanu osoby śmiertelnie chorej niż do narracji przedstawiającej wysiłki. Do takiej konkluzji doszedł też Bronkhorst, który napisał: „Nie ma wątpliwości, że porównania pasują o wiele lepiej do chorej osoby niż do takiej, która praktykuje medytację z całkowitym zatrzymaniem oddechu. (...) Co więcej, trudno zrozumieć, czemu medytacja bez oddechu

¹⁵ J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, cyt. wyd., s. 14.

¹⁶ MN 144/ MN iii 263: *anupavajjaṃ channo bhikkhu satthaṃ āharissatī*.

miałaby prowadzić do ekstremalnego żaru z czwartego porównania, które zdaje się opisywać gorączkę, która powiązana jest z żółcią (*pitta*), a nie wiatrem”¹⁷.

Dlatego też Bronkhorst¹⁸ stwierdził, że opis medytacji bez oddychania i z ograniczonym spożywaniem pokarmów nie należy do najwcześniejszej warstwy literatury buddyjskiej. Chociaż sam wskazał na podobieństwa między medytacyjnymi technikami niebuddystów a praktykami bodhisatty, nie stanowiły one dla niego argumentu za autentycznością buddyjskiego opisu (w takim sensie, że miałyby prezentować faktyczne praktyki samego Buddy). Był przekonany, że opis „praktyk ascetycznych” pełnił głównie funkcję polemiczną, w zamierzeniu bowiem miał służyć krytyce praktyki niebuddystów (a zwłaszcza dżinistów) i opisywać ją jako nieskuteczną soteriologicznie.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Bronkhorst ma rację w tej kwestii. Jeśli obecność tych opisów jest po prostu rezultatem późniejszej modyfikacji, to twierdzenie badacza, że fragment ten służył wyłącznie do celów krytyki dżinistów, zdaje się dobrze uzasadnione. Nie znajdziemy żadnych podobnych opisów bolesnych skutków ubocznych w starożytnych pismach tradycji bramińskiej poświęconych praktykom pranajamy. Istnieją jednak pewne fragmenty w literaturze współczesnej, które mogą sprawić, że spojrzymy na całą kwestię w nowym świetle. W ostatnich latach niektórzy przedstawiciele hinduistycznych tradycji medytacyjnych postanowili podzielić się ze światem swoją wiedzą dotyczącą pewnych zaawansowanych jogicznych technik medytacyjnych. Dobrym przykładem tego zjawiska jest książka Swamiego Ramy zatytułowana *Path of Fire and Light*. Jej autor jest mistrzem medytacji reprezentującym himalajską tradycję jogi hinduistycznej. W swojej książce ujawnia wiele informacji o zaawansowanych technikach pranajamy. Zawarte w publikacji wiadomości pochodzą zarówno z własnego doświadczenia Swamiego Ramy, jak i z ustnej tradycji jogi himalajskiej.

¹⁷ J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, cyt. wyd., s. 15: „There can be no doubt, that the comparisons fit a sick person better than one engaged in meditation fully without breath. (...) Further, it is difficult to see, why meditation without breath should bring about the extreme heat of the fourth comparison, which appears to describe fever which is connected with bile (*pitta*) and not wind”.

¹⁸ Tamże, s. 14.

Poniżej zaprezentuję szczegółowe porównanie opisów bolesnych skutków ubocznych wysiłków, których dostarcza nam tekst buddyjski, z pochodzącymi z pierwszej ręki informacjami Swamiego Ramy na temat doświadczeń powiązanych z zaawansowanymi technikami pranajamy. Rezultaty tych porównań będą – jak miemam – mówić same za siebie.

Pierwszy skutek uboczny odnosi się do początkowej fazy praktyki, podczas której bodhisatta zaciska zęby i uciska językiem swoje podniebienie. W rezultacie krople potu (*sedā*) wydostają się (*muccanti*) spod jego pach (*kacchehi*). Następnie pojawia się porównanie z silnym mężczyzną (*balavā puriso*), który, chwyciwszy (*gahetvā*) słabszego mężczyznę (*dubbalataram purisam*) za głowę (*sīse*) i tułów (*khandhe*), mógłby go powściągnąć (*abhiniggaṇheyya*), zmiażdżyć (*abhinippīleyya*) i wypalić (*abhisantāpeyya*)¹⁹. To porównanie zdaje się obrazować istotę samej metody, niekoniecznie zaś związanego z nią skutku ubocznego. Intensywne pocenie się jest prawdopodobnie najmniej spektakularnym i zaskakującym skutkiem ubocznym wśród wielu innych wysiłków przedstawionych w opisie. Według Swamiego Ramy pocenie często towarzyszy początkowym etapom praktyki pranajamy: „Na początku będzie następowało intensywne pocenie się”²⁰.

Przejdźmy teraz do analizy drugiego skutku ubocznego, a w zasadzie całej grupy ściśle powiązanych ze sobą skutków ubocznych. Zostały one opisane w odniesieniu do drugiego etapu praktyki polegającej na zatrzymywaniu wdechów i wydechów (*assāsapassāsesu uparuddhesu*), które początkowo wychodzą z ust (*mukhato*) i nosa (*nāsato*). W rezultacie rozlega się ekstremalny (*adhimatto*) dźwięk (*saddo*) wiatrów z uszu (*kaṇṇasotehi vātānaṃ nikkhamantānaṃ*). Następnie pojawia się porównanie do miechów kowalskich (*kammāragaggariyā*), które tłoczą powietrze (*dhamamānāya*) i wytwarzają ekstremalny dźwięk²¹.

¹⁹ MN 85/ii 94: *seyyathāpi, rājakumāra, balavā puriso dubbalataram purisam sīse vā gahetvā khandhe vā gahetvā abhiniggaṇheyya abhinippīleyya abhisantāpeyya; evameva kho me, rājakumāra, dantebhidantamādhāya, jivhāya tāluṃ āhacca, cetasā cittaṃ abhiniggaṇhato abhinippīlayato abhisantāpayato kacchehi sedā mucanti*.

²⁰ S. Rama, *Path of Fire and Light*, Vol. 1: *Advanced Practices of Yoga*, Honesdale 2004, s. 60: „In the beginning one will also perspire freely”.

²¹ MN 85/ii 94: *seyyathāpi nāma kammāragaggariyā dhamamānāya adhimatto saddo hoti, evameva kho me, rājakumāra, mukhato ca nāsato ca assāsapassāsesu uparuddhesu kaṇṇasotehi vātānaṃ nikkhamantānaṃ adhimatto saddo hoti*.

Wyjaśnienie Swamiego Ramy potwierdza istnienie takiego zjawiska oraz przybliża ten mechanizm fizjologiczny: „Słyszane w głowie podczas praktyki pranajamy dźwięki są wywołane szybkim przepływem krwi przez tętnice i żyły i mogą wskazywać na przekrwienie”²².

Zwróćmy uwagę, że informacja o dźwiękach wewnętrznych powstających podczas praktyki powściągnięcia oddychania pojawiła się już w literaturze bramińskiej. Upaniszada Maitrī wyraźnie stwierdza, że niektórzy nauczyciele słuchają dźwięku eteru w obrębie serca, mając zamknięte uszy kciukami (MU 6.22). Dlatego taki skutek uboczny nie powinien nas szczególnie zaskakiwać. Technika ta jest zresztą wciąż praktykowana, o czym zaświadczaają słowa Swamiego Ramy: „Jogin powinien praktykować kumbhakę, zamykając uszy swoimi dwoma kciukami, oczy palcami wskazującymi, nozdrza środkowymi palcami, górną wargę palcami serdecznymi, a dolną małymi palcami. W pewny sposób zamykając powietrze, powinien nasłuchiwać uważnie dźwięku w prawym uchu”²³.

To samo fizjologiczne wytłumaczenie może prawdopodobnie posłużyć do zrozumienia kolejnych dwóch skutków ubocznych tej samej praktyki. Tym razem jednak bodhisatta zatrzymuje wdechy i wydechy nie tylko na poziomie ust i nosa, ale także uszu. W rezultacie ekstremalne wiatry (*adhimattā vātā*) wzburzają się (*ūhananti*) w głowie (*muddhani*) bodhisatty. Pojawia się też porównanie do silnego mężczyzny (*balavā puriso*), który rozciąłby (*abhimattheyya*) głowę za pomocą ostrej krawędzi miecza (*tiṇhena sikharena*)²⁴. Następnie bodhisatta doświadcza ekstremalnych bólów głowy (dosł. 'odczuć w głowie' – *sīsavedanā*), porównywanych do silnego mężczyzny zawiązującego

²² S. Rama, *Path of...*, cyt. wyd., s. 26: „The head sounds heard during the practice of prāṇāyāma are caused by the rushing of blood through the arteries and veins and may indicate congestion”.

²³ Tamże, s. 136: „The yogi should practice kumbhaka, closing his ears with the two thumbs, the eyes with the index fingers, the nostrils with the middle fingers, the upper lip with the ring fingers, and the lower lip with the little fingers. Firmly confining the air, he should listen attentively for the sound in the right ear”.

²⁴ MN 85/ii 94: *seyyathāpi, rājakumāra, balavā puriso tiṇhena sikharena muddhani abhimattheyya evameva kho me, rājakumāra, mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā vātā muddhani ūhananti*.

wokół głowy turban (*sīsavēṭhaṃ*) przy użyciu mocnego skórzanego rzemyka (*dalhena varattakkhaṇḍena*)²⁵.

Wydaje się, że wszystkie trzy opisane reakcje nastąpiły wskutek przekrwienia żył i tętnic głowy wywołanego prawdopodobnie przez wzrost ciśnienia krwi, które z kolei spowodowane zostało przez zatrzymanie powietrza.

Kolejny skutek uboczny jest jeszcze bardziej dramatyczny. W rezultacie zatrzymania oddechu bodhisatta poczuł, że ekstremalne wiatry (*adhimattā vātā*) przecinają (*parikantanti*) jego brzuch (*kucchiṃ*). Porównanie podane przez Buddę sprawia, że doznanie wydaje się jeszcze boleśniesz. Przywołuje on bowiem obraz zręcznego rzeźnika (*dakkho goghātako*) lub jego czeladnika (*antevāsī*), który przecina brzuch (*kucchiṃ parikanteyya*) za pomocą ostrego noża rzeźniczego (*govikantanena*)²⁶.

Ale jak praktyka powstrzymywania oddychania może mieć cokolwiek wspólnego z bólami doświadczanymi w przewodzie pokarmowym? Na pierwszy rzut oka ten skutek uboczny wydaje się zupełnie nie na miejscu. Jeśli tak rzeczywiście by było, to oznaczałoby, że ten fragment opisu został zapożyczony z innego kontekstu. Istnieje jednak bardzo przekonujące wyjaśnienie tego skutku ubocznego, które odwołuje się do fizjologii. Oto co ma do powiedzenia na ten temat Swami Rama: „W tej praktyce pranajamy powietrze ostatecznie będzie w stanie wejść do przełyku i żołądka w małych ilościach i w końcu osiągnie jelita. Na tym etapie zostanie odczuty pewien ból, a praktykujący musi znieść go całkiem sporo. Praktyka będzie postępować powoli, aż do chwili gdy, ból całkowicie zniknie, a żołądek i jelita będą mogły być swobodnie wypełniane powietrzem”²⁷. I dalej dodaje: „W pewnym

²⁵ MN 85/ii 94: *seyyathāpi, rājakumāra, balavā puriso dalhena sīse sīsavēṭhaṃ dadeyya; evameva kho me, rājakumāra, mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā sīse sīsavedanā honti.*

²⁶ MN 85/ii 94: *seyyathāpi, rājakumāra, dakkho goghātako vā goghātakantevāsī vā tiṇhena govikantanena kucchiṃ parikanteyya, evameva kho me, rājakumāra, mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā, vātā kucchiṃ parikantanti.*

²⁷ S. Rama, *Path of...*, cyt. wyd., s. 59: „In this practice of prāṇāyāma, the air will eventually be able to enter the esophagus and stomach in small quantities and will finally reach the bowels. At this point, some pain will be felt, and the practitioner must endure a reasonable amount of it. The practice will progress slowly until all pain disappears and the stomach and bowels can be freely filled with air”.

momencie będzie się w stanie wyczuć powietrze zaczynające wchodzić do przewodu pokarmowego. (...) Siłą wydostanie się z płuc i zacznie wchodzić do przewodu pokarmowego (...). Pojawi się ból i może on być początkowo dość ostry, ale z czasem zaniknie i proces stanie się łatwy i naturalny”²⁸.

O ile mi wiadomo, w starożytnej literaturze medytacyjnej braminizmu nie istnieją żadne wzmianki mówiące o tego rodzaju skutkach ubocznych. Potwierdzenie występowania tych doznań i ich wyjaśnienie przez Swamiego Ramę sprawia, że opis zawarty w buddyjskiej sutcie wydaje się jeszcze bardziej uderzający i autentyczny, a z pewnością nie może być uznany za wytwór wyobraźni buddyjskiego autora tekstu.

Ostatnim skutkiem ubocznym praktyki zatrzymywania oddychania przez bodhisattę jest poczucie ekstremalnego (*adhimatto*) palenia (*dāho*) wewnątrz ciała (*kāyasmim*). Opisu dopełnia porównanie do dwóch silnych mężczyzn (*balavanto purisā*), którzy, pochwyciwszy (*gahetva*) słabszego mężczyznę (*dubbalataram purisam*), każdy za jedno ramię (*nānābāhāsu*), podgrzewają i przypiekają (*santāpeyyum samparitāpeyyum*) w palenisku pełnym rozżarzonych węgli (*aṅgārakāsuyā*)²⁹.

Według Bronkhorsta ten skutek uboczny wyjątkowo nie pasuje do kontekstu, w jakim występuje³⁰. Tego typu doświadczenia znajdują jednak potwierdzenie w praktyce medytacji współczesnych joginów, o czym zaświadcza Swami Rama: „Kumbhaka zwiększa cielesny żar”³¹. I dodaje: „Kiedy będzie się w stanie zatrzymać oddech na 3000 do 5000 jednostek miary, wtedy poczuje się go w obrębie ciała. Pojawi się doznanie pieczenia i szczypania na całej powierzchni ciała”³².

²⁸ Tamże, s. 61: „At this point one is able to detect air beginning to enter alimentary canal. (...) It will force its way out of lungs, and attempt to enter the alimentary canal (...). Pain will develop and may be initially quite acute, but as time progress it will disappear and the process will become quite easy and natural”.

²⁹ MN 85/ii 94: *seyyathāpi, rājakumāra, dve balavanto purisā dubbalataram purisam nānābāhāsu gahetvā aṅgārakāsuyā santāpeyyum samparitāpeyyum, evameva kho me, rājakumāra, mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimatto kāyasmim dāho hoti*.

³⁰ J. Bronkhorst, *The Two Traditions...*, cyt. wyd., s. 15.

³¹ S. Rama, *Path of...*, cyt. wyd., s. 60: „Kumbhaka increases heat in the body”.

³² Tamże, s. 64: „When one has been able to hold his breath for 3,000 to 5,000 counts, he will be able to feel it throughout the body. There will be a tingling and stinging sensation over the entire surface of the body”.

Wzrost temperatury ciała wskutek zatrzymania oddychania może być częściowym wyjaśnieniem specyfiki praktyki *tummo* buddystów tybetańskich.

Na koniec przyjrzymy się postowi bodhisatty jako ostatniej formie wysiłku: „Co, jeśli spożywałbym pokarm (*āhāraṃ āhāreyyaṃ*) po trochu (*thokaṃ thokaṃ*), tyle, ile mieści się w garści (*pasataṃ pasataṃ*), czy to zupy fasolowej (*muggayūsaṃ*), zupy z soczewicy (*kulatthayūsaṃ*), zupy z wyki (*kaḷāyayūsaṃ*) bądź zupy z groszku (*hareṇukayūsaṃ*)”³³.

O ile praktyki opisane wcześniej można określić jako rodzaje pranajamy, ze względu na ich niezaprzeczalne podobieństwa do metod jogicznych wskazanych przez Swamiego Ramę, o tyle taki post zdaje się praktyką o zupełnie odmiennym charakterze. Początkowo można odnieść wrażenie, że jako jedyny z wysiłków zasługuje na miano prawdziwej ascezy bądź samoumartwienia. Johannes Bronkhorst był pewien, że początkowe postanowienie bodhisatty, aby powstrzymać się od wszelkiego jedzenia, musi zostać uznane za podjęcie praktyki zagłodzenia się na śmierć (*sallekhanā*), spotykanej także wśród dżinistów. Pewne informacje przekazane przez Swamiego Ramę mogą jednak sugerować, że być może nie chodziło o służącą ascezie głodówkę. W pranajamie bowiem odpowiednia dieta odgrywa bez wątpienia kluczową rolę. „W trakcie rozwoju praktyki – pisze Swami Rama – dieta musi ulec dalszemu uproszczeniu i ostatecznie powinna składać się niemal całkowicie z płynów”³⁴.

Bodhisatta, być może, poprzez odpowiedni sposób odżywiania pragnął po prostu oczyścić swoje ciało, aby stworzyć warunki do pojawienia się wiedzy i wizji. Prawdopodobnie powstrzymywałby się od spożywania pokarmu wyłącznie do chwili osiągnięcia jakiegoś duchowego przełomu. Nic nie wskazuje na to, że pragnął doprowadzić do własnej śmierci przez zagłodzenie. Być może uważał, że jego niepowodzenia we wcześniej podejmowanych praktykach były spowodowane nieczystością jego ciała. Jeśli tak rzeczywiście było, to zmniejszenie liczby spożywanych pokarmów może rzeczywiście być

³³ MN 85/ii 94: ‘*yannūnāhaṃ thokaṃ thokaṃ āhāraṃ āhāreyyaṃ pasataṃ pasataṃ, yadi vā muggayūsaṃ yadi vā kulatthayūsaṃ yadi vā kaḷāyayūsaṃ yadi vā hareṇukayūsaṃ*’*ti*.

³⁴ S. Rama, *Path of...*, cyt. wyd., s. 58: „As one develops the practice the diet must be further simplified and should eventually consist almost entirely of liquids”.

traktowane jako zjawisko powiązane w organiczny sposób z praktykami powściągnięcia oddechu i umysłu.

Możemy w końcu sformułować pewne wnioski. Jestem przekonany, że porównania między opisami zawartymi w buddyjskim tekście a fragmentami książki Swamiego Ramy mówią same za siebie. Podobieństwa są zbyt duże, aby można było mówić po prostu o przypadku. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że opisy będące częścią narracji poświęconej wysiłkom stanowią niezwykle trafną charakterystykę skutków ubocznych związanych z zaawansowanymi praktykami pranajamy. Opisy te nie wydają się już przesadzone, a same skutki uboczne stają się zupełnie zrozumiałe. Opis wysiłków musiał więc zostać stworzony przez kogoś, kto miał wiedzę z pierwszej ręki na temat praktyki zatrzymywania oddechu i związanych z nią skutków ubocznych.

Po drugie, możemy teraz z całą pewnością wykluczyć hipotezę, że opis skutków ubocznych praktyki zatrzymywania oddechu został zapożyczony z *sutt* opisujących cierpienia śmiertelnie chorych mnichów. Nie jest również niemożliwe, aby identyczne opisy pojawiły się niezależnie od siebie i w tym samym czasie w dwóch zupełnie odmiennych kontekstach. Oznacza to zatem, że *Channovāda-sutta*, *Channa-sutta* i *Phagguṇa-sutta* zawierają fragmenty zapożyczone z opisu wysiłków, które zostały użyte w celu przedstawienia cierpień chorych mnichów. Jak już zaznaczyłem wcześniej, *Suttapitaka* długo była przekazywana wyłącznie w formie ustnej i na skutek tego ma specyficzną strukturę. To, że składa się ona z identycznych i powtarzających się fragmentów, bardzo ułatwiło zapożyczanie opisów występujących w jednym kontekście i przenoszenie ich do innego. Bez wątpienia właśnie z takim procesem mamy do czynienia w przypadku opisu skutków ubocznych wysiłków.

Wreszcie, oznacza to również, że opis wysiłków jest względnie wczesny. Musiał bowiem znajdować się już od jakiegoś czasu w obiegu, aby kompilatorzy takich źródeł, jak *Channovāda-sutta*, *Channa-sutta* i *Phagguṇa-sutta*, mogli go zapożyczyć i stosować do swoich celów.

Oczywiście, możemy z góry wykluczyć możliwość, że Swami Rama oparłby swoje opisy technik pranajamy na jakimś słabo znanym, starożytnym tekście buddyjskim. To po prostu nie byłoby możliwe, ponieważ prawdopodobnie w ogóle nie wiedział on o istnieniu takiego tekstu, co więcej – nie miałby jakichkolwiek powodów, aby

czierać z niego informacje. Przedstawienie w opisie wysiłków medytacji bez oddychania jest, co może się wydać zaskakujące, najstarszym omówieniem technik pranajamy występującym w literaturze indyjskiej poświęconej medytacji.

Zajmijmy się teraz inną kwestią. Jeśli opis wysiłków został stworzony w celach polemicznych, to jaką dokładnie rolę miałby spełniać? Jest on – jak wiemy – częścią obszerniejszej narracji, w ramach której pewne nieskuteczne praktyki są przeciwstawione innym, ale uznanym za skuteczne, praktykom. Jeśli opis został wprowadzony w celach polemicznych, to jego pierwszą rolą byłoby poddanie krytyce technik quasi-pranajamy jako nieskutecznych soteriologicznie. Nie wprost mógłby też służyć krytyce tych, którzy stosują tego rodzaju techniki, a więc niebuddystów. Drugim celem mogła być pochwała autentycznej, spontanicznej i soteriologicznie skutecznej buddyjskiej dźhany, przeciwstawionej nieskutecznym, niebuddyjskim wymuszonym stanom medytacyjnym. Gdy techniki quasi-pranajamy nie przyniosły spodziewanych efektów, przełom nastąpił dzięki przypomnieniu sobie przez bodhisattę niezwykłego doświadczenia pierwszej dźhany, które stało się jego udziałem w przeszłości. Pierwsza dźhana jest ukazana w zupełnie odmiennym świetle niż odrzucone wysiłki: jako przyjemny, spontanicznie osiągniany i – co najważniejsze – soteriologicznie skuteczny stan.

Jeśli jednak opis wprowadzono rzeczywiście w celach polemicznych, to nie przyniósł on spodziewanego efektu. Późniejsi buddyści nie byli w stanie zrozumieć, że wysiłki bodhisatty były w istocie technikami quasi-pranajamicznymi, i postrzegali je jako zwykłą ascezę. *Buddhacarita* na przykład nie mówi niczego o technikach zatrzymywania oddechu, wzmiankuje jedynie o poszczeniu i samoumartwianiu jako metodach stosowanych przez bodhisattę. Późniejsi buddyści doszli z czasem do przekonania, że stan pierwszej dźhany nie ma w sobie niczego specyficznego buddyjskiego. Wręcz przeciwnie, jest to medytacyjny stan, znany dobrze także niebuddystom, i sam w sobie jest nieskuteczny soteriologicznie. Cztery dźhany zaczęły być postrzegane jako forma medytacji wyciszenia (*samatha*), a tymczasem to wgląd (*vipassanā*) miał być specyficzną buddyjską formą praktyki przynoszącą ostateczne wyzwolenie. Te zmiany doprowadziły z kolei do szeregu problemów doktrynalnych i interpretacyjnych, które próbowano rozwiązać, wprowadzając nowe koncepcje wglądu (niektóre

okazały się niemożliwe do zastosowania z punktu widzenia praktyczno-psychologicznego).

Jeśli zatem opis wysiłków miał być polemiką, to okazał się zbyt subtelną polemiką dla późniejszych buddystów i nie spełnił swojego celu. Musimy zatem być otwarci na możliwość, że opis ten wcale nie został wprowadzony w celach polemicznych, a jego kompilator naprawdę myślał, że przedstawia on autentyczne wydarzenia z życia Buddy.

Dokonajmy teraz podsumowania niektórych wyników i wróćmy do pytania dotyczącego prawdziwej istoty i celu wysiłków bodhisatty. Wiemy już, że praktyki te nie były po prostu wymyślnymi formami samoumartwiania, ale w istocie zaawansowanymi technikami quasi-pranajamy. Nieprzyjemne odczucia doświadczane podczas wykonywania praktyk nie były nigdy ich celem samym w sobie, ale ich spodziewanymi (choć niekoniecznie pożądanymi) skutkami ubocznymi o charakterze fizjologicznym. Wysiłki wydawały się nastawione na uzyskanie jakiejś formy wyzwalającego wglądu, najczęściej określanego jako dystynkcja (*visesa*) szlachetnej wiedzy i wizji (*ariyañāṇadassana*). Uwzględniając te wszystkie informacje, musimy się zastanowić, czy praktyki bodhisatty w ogóle zasługują na miano ascetycznych.

Ciekawych wniosków dostarcza też analiza terminów, które zastosowano w tekście buddyjskim w odniesieniu do praktyk bodhisatty. Poza terminem *padhāna* ('dążenie, staranie, wysiłek') znajdujemy też inne: *iriyā* ('postawa, ruch'), *paṭipadā* ('ścieżka, metoda') i *dukkarakārikā* ('wykonywanie »trudnych rzeczy«'). Wszystkie te terminy odnajdujemy w wypowiedziach pięciu *bhikkhu*, kiedy stwierdzają oni niepowodzenie praktyk bodhisatty w dostarczeniu jakichkolwiek nadludzkich stanów czy dystynkcji szlachetnej wiedzy i wizji³⁵. Użycie terminu *iriyā* może budzić zainteresowanie. Jest on bardzo popularny w pismach dżinijskich, takich jak *Āyāraṃga-sutta*. Trzeci wykład drugiej księgi tego tekstu jest nawet zatytułowany *Iriyā*³⁶. Jednakże nawet w tym świętym tekście dżinistów, ceniących wysoko ascezę, *iriyā* występuje w znaczeniu „chodzenie” i nie odnosi się do żadnych form samoumartwiania.

³⁵ MN 27/i 172: *āvuso gotama, iriyāya tāya paṭipadāya tāya dukkarakārikāya nājjhagamā uttarimanussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ*.

³⁶ Āyār II.3.1/130/p. 82: *Taiyam ajjhayaṇaṃ iriyā*.

Kiedy sam bodhisatta przyznaje się do swojej porażki, używa tylko terminu *dukkarakārikā*³⁷.

Opis ten stanowi wyraźny kontrast, jeśli porównamy go do ekstremalnych praktyk samoumartwiania przedstawionych w *Māhasīhanāda-sutta* ze zbioru *Majjhima Nikāya*, gdzie określono je jako *tapassita* (ascetyzm)³⁸, a osobę praktykującą – mianem ascety (*tapassin*)³⁹. O ile termin *tapo* (dosł. 'żar') od starożytnych czasów łączono z ascetyzmem, o tyle termin *padhāna* nie niesie ze sobą tego rodzaju znaczeń. Na przykład często znajdujemy w suttach zwrot *cittam paggaṇhāti padahati*, co można oddać jako „wytęża swój umysł i wysila się” (np. DN 22/ii 312). Znajdujemy też termin *sammappadhānā* ('właściwe wysiłki')⁴⁰, który jest w zasadzie równoznaczny z *sammā vāyāma* ('właściwe staranie'), elementem szlachetnej, ósmiorakiej ścieżki. Biorąc pod uwagę, w jak dużej mierze praktyki przedstawione w opisie wysiłków różnią się od typowych praktyk samoumartwiania znanych z sutt *Māhasīhanāda*, musimy zakwestionować określanie ich mianem ascetycznych.

Warto odnotować, że praktyki przedstawione w opisie wysiłków są wciąż stosowane. Znaczące jest jednak to, że osoby je wykonujące nie są określane mianem ascetów, lecz raczej joginów, adeptów *pranajamy* bądź mistrzów medytacji.

Podsumowując wyniki naszych badań, możemy powiedzieć, że opis wysiłków jest stosunkowo wczesną i autentyczną częścią *Suttapiṭaki*. Przedstawione w nim praktyki nie są bynajmniej formami samoumartwiania, ale zaawansowanymi technikami medytacyjnymi, zbliżonymi do współcześnie stosowanych metod *pranajamy*. Opisy bolesnych doznań związanych z tymi praktykami nie są wcale przesadzone ani też w prymitywny sposób zapożyczone z innego kontekstu. Adekwatnie przybliżają skutki uboczne towarzyszące praktykom *quasi-pranajamy*, najstarszym w medytacyjnej literaturze Indii. Opis wysiłków musi być zatem na tyle wczesny, że możliwe było kopiowanie jego fragmentów i umieszczanie w innych kontekstach, jak na przykład w suttach opisujących cierpienia chorych mnichów. Praktyki

³⁷ MN 85/ii 94: *na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttarimanussadhammā alamariyaññadassanavisesaṃ*.

³⁸ MN 12/I 077: *tatrāssu me idaṃ, sārīputta, tapassitāya hoti*.

³⁹ MN 12/I 077: *tapassī sudaṃ homi paramatapassī*.

⁴⁰ AN 4.13/ii 15: *Cattār-imāni, bhikkhave, sammappadhānāni. Katamāni cattāri?*

przedstawione w opisie wysiłków nie powinny być określane jako ascetyczne, o czym świadczą zarówno analiza ich charakteru, jak i terminów, które się do nich odnoszą.

Wyniki naszych dociekań co do autentyczności opisu wysiłków mają o wiele większe znaczenie, niż mogłoby się wydawać na początku. Nie chodzi tu tylko o rozstrzygnięcie, czy te praktyki były przykładami typowego samoumartwiania i ascetyzmu, czy też zaawansowanymi technikami quasi-pranajamy. Jednym z najważniejszych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w dziedzinie badań nad soteriologią wczesnego buddyzmu jest określenie, czym był pierwotnie medytacyjny stan dźhany. Narracja przedstawiająca drogę bodhisatty do przebudzenia jest z pewnością jednym z najważniejszych fragmentów *Suttapitaki* i można na jego podstawie wyciągnąć wiele cennych wniosków dotyczących zarówno dźhany, jak i samej istoty przebudzenia Buddy. Opis wysiłków jest zaś kluczowym elementem tejże narracji, logicznie powiązany z innymi jej fragmentami, bezpośrednio dotyczącymi samej dźhany. W tej narracji buddyjska dźhana przeciwstawiona jest bowiem szeregowi nieskutecznych praktyk niebuddyjskich (w tym wysiłkom). Dzięki temu w pośredni sposób można wiele wynioskować na temat tego, czym w istocie był ten zagadkowy stan medytacyjny. Dlatego też jakiegokolwiek wnioski dotyczące względnej autentyczności i wczesności opisu wysiłków mają ogromne znaczenie dla badań nad soteriologią wczesnego buddyzmu.

GRZEGORZ POLAK

Maria Curie-Skłodowska University

Faculty of Philosophy and Sociology

Institute of Philosophy

e-mail: grzegorz.polak@poczta.umcs.lublin.pl

**Self-mortification or an advanced meditative technique? A critical analysis
of the account of the bodhisatta's strivings (*padhāna*)
contained in the *Suttapiṭaka***

Three suttas from the *Majjhima Nikāya*: the *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36/i 237), the *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85/ii 91), and the *Saṅgārava-sutta* (MN 100/ii 209) contain an almost identical, detailed account of several predominantly bodily

practices undertaken by the bodhisatta prior to his awakening. For a long time these practices were considered to be merely forms of painful self-mortification. Johannes Bronkhorst was the first scholar to point out their similarity to the techniques known among the non-Buddhists of the ancient India, which he labeled „the main stream of meditation”. Bronkhorst, however, thought that the account of strivings does not belong to the earliest stratum of the Buddhist texts, and that it was meant to serve mainly polemic purposes. He also considered them to be ascetic in nature.

In this paper, taking Bronkhorst’s results as a starting point, I focus in particular on the descriptions of drastic bodily experiences connected with the practice of „strivings”. By comparing them in detail with the recent accounts of side-effects of advanced *prāṇāyāma* techniques based on the experience of masters of yoga, I point out that these descriptions appear to be very authentic. I argue that the account is early and that it is unlikely that the account of strivings was created for polemic purposes. Then, I try to show, that „strivings” do not deserve the label of asceticism. This is supported by the analysis of their nature, the goal to which they were supposed to lead, and the terms being used to describe them.

Keywords: self-mortification, meditative, Buddhism

STANISŁAW MUSIAŁ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych
e-mail: s.musial@wp.pl

Laicka Francja – aspekty historyczne i współczesne

Tematyka wskazana w tytule artykułu zasługuje na zainteresowanie politologa z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względów poznawczych, by ukazać rolę Francji we współczesnej Europie – bez tego nie sposób zrozumieć zmian europejskich systemów politycznych zachodzących pod wpływem fali migracji, głównie z państw muzułmańskich. I tutaj Francja może służyć jako swego rodzaju laboratorium do obserwacji przebiegu i skutków stosunków międzykulturowych w państwie o tradycjach chrześcijańskich. Badanie tej problematyki ma więc wymiar diagnostyczny. Nie mniej ważny z poznawczego punktu widzenia jest wymiar prognostyczny. Procesy związane z laicyzacją dotyczyły i dotyczą Francję o wiele wcześniej niż większość państw europejskich. Można więc – na przykładzie Francji – próbować przewidzieć efekty podobnych procesów w innych państwach europejskich.

Drugi powód zainteresowania politologa badaniem tytułowego problemu ma wymiar praktyczny. Chodzi o polityczne reperkusje odnoszenia się polityków do doświadczeń francuskich. W tym kontekście możemy wyróżnić dwie grupy europejskich polityków, którzy patrzą na doświadczenia francuskie z przeciwnych perspektyw. Pierwsza grupa to politycy wskazujący na francuski model stosunków międzykulturowych i politycznych jako na pożyteczny wzorzec relacji między państwem a Kościołami w państwie europejskim. Są to z reguły politycy państw Europy Zachodniej i Północnej. Druga grupa to politycy krajów Europy Środkowej i Wschodniej, którzy model państwa laickiego traktują jako zagrożenie dla tożsamości własnych narodów czy – ogólnie – dla tożsamości europejskiej. W tej drugiej grupie znajduje się obóz polityczny obecnie rządzący w Polsce.

W poniższym artykule scharakteryzujemy historyczne uwarunkowania oraz dzisiejszy kształt laickiej Francji.

Aspekt historyczny stosunków między państwem a Kościołami we Francji

Stosunki między francuską strukturą państwową a Kościołem chrześcijańskim sięgają końca V wieku. Wtedy to, prawdopodobnie w 499 roku, władca Franków Chlodwig przyjął chrzest¹. W późniejszych wiekach akt ten zyskał jeszcze na znaczeniu, a Francja była określana „najstarszą córą Kościoła”. Nie wchodząc w szczegóły dalszych stosunków między tronem a Kościołem w okresie średniowiecza i renesansu, można powiedzieć, iż te dwa podmioty wzajemnie się przenikały, istniała między nimi ścisła zależność, która rzutowała na kształt polityki wewnętrznej i zewnętrznej Francji.

W oświeceniu stosunki między państwem a Kościołem uległy radykalnej zmianie. Okres ten staje się początkiem procesu separacji religii od państwa. Geneza tego procesu ma związek z ideologią antymonarchiczną o silnym zabarwieniu antykościelnym. Nic więc dziwnego, iż ideologia ta okazała się bliska twórcom rewolucji francuskiej, Kościół zaś stał się na równi z monarchią celem ataków rewolucjonistów. Dowodzą tego polityczne regulacje rewolucyjne, takie jak:

1. *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, którą potwierdziło Zgromadzenie Narodowe Konstytucyjne w 1789 roku; głosiła wolność religijną, nie stała się jednak manifestem laickości w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia, gdyż jej twórcy podzielali przekonanie o konieczności wspólnej religii dla cementowania jedności społeczeństwa.

2. Przyjęta w 1790 roku *Konstytucja cywilna duchowieństwa*, która ingerowała głęboko w organizację wewnętrzną Kościoła i nakazywała nacjonalizację jego dóbr.

3. Symboliczne zastąpienie w latach 1792–1794 katolicyzmu nowym kultem Rozumu i Natury, co stanowiło próbę całkowitej zmiany orientacji religijnej społeczeństwa francuskiego.

¹ Dokładna data nie jest znana; za: J.-P. Guinle, *Les souverains de la France*, Paris 1997, s. 20. Wszystkie tłumaczenia z języka francuskiego pochodzą od autora.

4. Utopienie we krwi rebelii katolickiej ludności Wandei, która stanęła w obronie swojego kleru; wydarzenie to często uważane jest za pierwsze ludobójstwo w najnowszej historii (według danych, wstydliwie ukrywanych do czasów współczesnych, z rąk władzy rewolucyjnej zginęło wówczas kilkaset tysięcy, tj. około 15% ludności tej prowincji)².

5. Ustawa Konwentu z 1795 roku kończąca ten najkrwawszy okres rewolucji francuskiej i formalnie zatwierdzająca rozdział Kościoła od państwa.

Dziedzictwo rewolucji francuskiej przetrwało jej upadek. W epoce Napoleona wraz ze wzrostem zasięgu jego władzy widoczna była radykalizacja postawy wodza Francuzów. Podejmowane przez niego działania inspirowane były ideologią laicką, której emanacją stał się absolutyzm państwowy, czyli dążenie do podporządkowania państwu wszelkich struktur życia społecznego, w tym Kościoła i religii. Zasady te określono w konkordacie, który został zawarty w 1801 roku pomiędzy Napoleonem Bonaparte a papieżem Piusem VII.

Konkordat uznawał cztery wyznania: katolicyzm, protestantyzm, luteranizm i judaizm, pozostałe zaś traktował jako sekty. Dokument przyjął, że katolicyzm jest religią większości Francuzów (95% ludności było katolikami), lecz nie czynił go religią państwową. Uznane kultury miały być organizowane i finansowane w ramach religijnych usług publicznych i prawa publicznego. Państwo opłacało duchowieństwo, potwierdzało śluby cywilne i cywilną rejestrację narodzin. Poza tym konkordat przewidywał dymisję wszystkich biskupów katolickich oraz wyznaczenie przez Napoleona ich następców, a także utrzymanie w rękach państwa znacjonalizowaną w okresie rewolucji francuskiej własność Kościoła. Faktycznie było to potwierdzenie podporządkowania Kościoła katolickiego władzy państwowej. Zapisy konkordatu formalnie obowiązywały do 1905 roku, kiedy uchwalona została ustawa o separacji Kościołów od państwa.

Po upadku Napoleona, w okresie restauracji oraz za panowania Ludwika XVIII, Karola X i Ludwika Filipa I (1814–1848) relacje między tronem a Kościołem początkowo stały się bardzo ścisłe, czego

² R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandea – departament zemsty*, M. Mi-szalski (tłum.), Warszawa 2003, s. 220, 247.

wyrazem było uznanie przez Ludwika XVIII katolicyzmu za religię państwową. Te bliskie kontakty uległy rozluźnieniu po objęciu tronu przez Ludwika Filipa I w 1830 roku. Nowy monarcha, który rozpoczął swoje panowanie (symbolicznie poprzez ceremonię cywilną) w okresie wrzenia rewolucyjnego, chcąc zdobyć przychyłność środowisk liberalnych, podjął kilka ważnych decyzji, takich jak: kontrola działalności duszpasterskiej, usunięcie krzyży z sal sądowych oraz – na mocy tzw. prawa Guizota z 1833 roku – wprowadzenie nakazu otwarcia w każdej gminie podstawowej szkoły publicznej „z nauczaniem moralnym i religijnym”³.

Po rewolucji w 1848 roku, w okresie II Republiki, a później II Cesarstwa, władza porzuciła ideę laicyzacji, a instytucje państwa i Kościoła zaczęły ściśle współpracować. Zapowiedzią tej zmiany była już preambuła do konstytucji z 4 listopada 1848 roku, która rozpoczynała się od stwierdzenia: „W obecności Boga i w imieniu narodu francuskiego”⁴. W późniejszym okresie Napoleon III – już jako cesarz – traktował Kościół jako jedną z podpór swej władzy.

Sytuacja zmieniła się znacząco po klęsce Francji w wojnie z Prusami w 1870 roku. Kościół katolicki, mający właściwie monopol na edukację, zaczęto obwiniać za niedostateczny poziom wykształcenia społeczeństwa francuskiego. Tym tłumaczono m.in. niski poziom kwalifikacji kadry oficerskiej, której brakowało nawet umiejętności czytania map, oraz powszechny wśród żołnierzy analfabetyzm. Stąd też szczególnie partie socjalistyczne wówczas powstające i rosnące na znaczeniu ruchy radykałów występowały przeciw ingerowaniu Kościoła katolickiego w życie społeczno-polityczne kraju. Ingerencję taką uważano za zagrożenie wartości republikańskich. Owocem tej krytyki było podjęcie do końca XIX wieku ważnych reform, które wpłynęły również na współczesny kształt francuskiego laicyzmu. Chodzi o:

³ *Loi sur l'instruction primaire – Loi Guizot du 28 juin 1833*, <http://www.education.gouv.fr/cid101161/loi-sur-l-instruction-primaire-loi-guizot-du-28-juin-1833.html&xtmc=rapport&xtnp=7&xtcr=125> [dostęp: 10 V 2017].

⁴ *La constitution française de la Seconde République (1848-1851)*, <https://clio-texte.clio-autes.org/la-constitution-francaise-de-la-seconde-republique-1848-1851.html> [dostęp: 13 VI 2017].

1. ustawę z 1872 roku zakazującą w spisach powszechnych pytań dotyczących religii (potwierdzona ustawą z 1978 roku)⁵;

2. wprowadzenie w 1881 roku przez dwukrotnego premiera oraz ministra oświaty Julesa Ferry'ego laickiego i republikańskiego nauczania podstawowego oraz bezpłatnego nauczania podstawowego, rok później zaś obowiązku szkolnego i obowiązkowej neutralności światopoglądowej w szkołach publicznych (którą w 1886 roku objęto również kadre szkół publicznych), a także zakazu nauczania przez duchownych w szkołach publicznych; ponadto zniesiono charakter religijny cmentarzy;

3. prawo Naqueta z 1884 roku zezwalające na rozwody i znoszące modlitwę otwierającą sesję parlamentu⁶.

Symbolicznym zwrotem Francji w kierunku państwa laickiego w końcu XIX wieku, a dokładniej w 1885 roku, była ceremonia pogrzebowa francuskiej ikony kultury i wyraziciela tożsamości tego kraju – Victora Hugo. W testamencie pisarz zabronił nadawania ceremonii pochówku wymiaru religijnego. Jego wola została uszanowana: pożegnanie miało charakter laicki. Po przemowach pogrzebowych zwłoki, bez poświęcenia, zostały wystawione pod Łukiem Triumfalnym, a następnie, drogą omijającą Notre Dame, przewiezione do Panteonu.

Najważniejszym jednak aktem prawnym, który zaważył we Francji na obecnym kształcie stosunków między państwem a Kościołami, była ustawa z 9 grudnia 1905 roku dotycząca oddzielenia Kościoła od państwa i zastępująca konkordat z 1801 roku⁷. Kluczowy w tej ustawie jest zapis artykułu 1, który głosi, że „Republika zapewnia wolność sumienia. Gwarantuje swobodne wykonywanie praktyk religijnych”, oraz artykułu 2, w którym pada deklaracja, że „Republika nie uznaje, nie opłaca ani nie subwencjonuje żadnej religii. Mogą jednak być wprowadzone do takich wydatków budżetu usługi duszpasterskie

⁵ *Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés*, version consolidée au 05 avril 2011, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068624&dateTexte=20110405> [dostęp: 11 II 2017].

⁶ *La loi qui rétablit le divorce* de 27 juillet 1884, http://www.justice.gouv.fr/art_pix/Loi_retablissement_divorce_1884.pdf [dostęp: 12 III 2017].

⁷ *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, version consolidée au 13 décembre 2017, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749> [dostęp: 10 IV 2016].

i mające na celu zapewnienie swobodnego wyznawania religii w publicznych instytucjach, takich jak licea, szkoły wyższe, szkoły powszechne, hospicja, przytułki i więzienia”⁸. Ponadto istotny okazał się zapis, że dobra będące własnością Kościołów przechodzą na własność państwa, z tym że większość z nich przekazana zostanie do użytku „stowarzyszeniom religijnym” korzystającym z prawa o stowarzyszeniach z 1901 roku⁹.

Ustawa z 1905 roku położyła kres zapisom konkordatowym z 1801 roku określającym kultury uznane. Od tej chwili żadna religia we Francji nie miała legalnej konsekracji, a wszystkie kultury były równe. Nie oznaczało to jednak, że nie dostrzegano znaczenia religii w życiu społecznym, lecz że instytucje wyznaniowe, już jako „stowarzyszenia religijne”, poddane zostały prawu prywatnemu. Do dziś obowiązuje, ważny z punktu widzenia praktyki społeczno-politycznej, zakaz umieszczania na budynkach publicznych (z wyjątkiem cmentarzy) i w ich pomieszczeniach emblematów religijnych. Ustawa zakazywała także odbywania zebrań politycznych w miejscach kultu.

Późniejsze regulacje stosunków między państwem a Kościołami przechodziły zmienne koleje losu. Postawa wojująca, antyklerykalna, charakterystyczna dla przełomu XIX i XX wieku, której przejawem była ustawa z 1905 roku, uległa złagodzeniu w okresie I wojny światowej i w międzywojniu. Władze francuskie w celu osłabienia wrogiej postawy Kościoła katolickiego wobec ustawy z 1905 roku, traktowanej przez tę instytucję jako próba podważenia jej hierarchii, zgodziły się w 1923 roku na utworzenie stowarzyszeń diecezjalnych, których działalność pod kierownictwem biskupów, w łączności ze Stolicą Apostolską i zgodnie z konstytucją Kościoła katolickiego, ograniczałaby się do pokrywania kosztów i sprawowania kultu katolickiego. W okresie międzywojennym państwo zachowywało postawę neutralną wobec Kościołów. Symbolicznym wydarzeniem, które zapoczątkowało nowy rozdział w relacjach między państwem a Kościołem, była odmowa

⁸ *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, version consolidée au 05 septembre 2017, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749> [dostęp: 20 IV 2017].

⁹ *Loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association*, version consolidée au 06 mai 2009, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006069570&dateTexte=20090506> [dostęp: 18 IV 2017].

przez premiera Georges'a Clemenceau udziału we mszy świętej w katedrze Notre Dame odprawianej przy okazji podpisania rozejmu w 1918 roku.

W okresie II wojny światowej oraz istnienia Państwa Francuskiego (1940–1944) nie udało się, ani władzom francuskim, ani tamtejszemu klerowi, dochować wierności zasadzie laickości Francji. Nowa dewiza państwa (która zastąpiła dotychczasowe hasło „Wolność, Równość i Braterstwo”) brzmiała teraz: „Praca, Rodzina i Ojczyzna”. Widoczna była również postępująca klerykalizacja społeczeństwa. W tym czasie episkopat Kościoła katolickiego we Francji domagał się likwidacji ruchu oporu i poparł marszałka Philippe'a Pétaina, co jasno wyraził prymas Galii (tak tytułowano prymasa Francji) kardynał Pierre-Marie Gerlier słowami: „Pétain to Francja, Francja to Pétain”¹⁰. W zamian za poparcie udzielone przez Kościół katolicki rząd w Vichy wprowadził regulacje prawne sprzyjające tejże instytucji, a zarazem niezgodne z wcześniejszymi aktami prawnymi, a więc: zniesienie zakazu istnienia zakonów katolickich, przywrócenie nauki religii w gimnazjach i liceach, wprowadzenie zakazu rozwodów oraz kary śmierci za aborcję. Choć hierarchia kościelna zachowywała pewien dystans wobec praktyk antysemickich, to jednak – co należy podkreślić – przyjęła odważną postawę sprzeciwu wobec postanowienia rządu Vichy z 22 lipca 1941 roku o „aryzacji” przedsiębiorstw żydowskich.

Po upadku rządów Pétaina nowa władza, na której czele początkowo stał generał Charles de Gaulle, powróciła – po krótkim okresie represji wobec części faszyzującego duchowieństwa – do polityki neutralności na linii państwo–Kościół, czego wyrazem był zapis w preambule konstytucji IV Republiki z 1946 roku, w którym była mowa o tym, że „nauczanie publiczne, bezpłatne i laickie na wszystkich szczeblach jest obowiązkiem państwa”¹¹.

¹⁰ J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 2004, s. 561.

¹¹ *Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946*, http://classes.bnf.fr/laicite/references/Preambule_Constitution_27_octobre_1946.pdf [dostęp: 18 IV 2017].

Podstawy stosunków między państwem a Kościołami w V Republice Francuskiej

We współczesnej Francji naród rozumiany jest jako naród obywatelski, czyli taki, który kształtował się w zależności od państwa. Przynależność obywatelska do wspólnoty politycznej, jaką jest państwo, oraz przynależność do narodu są traktowane we Francji jako kategorie tożsame. Konstytucja V Republiki Francuskiej uchwalona w 1958 roku w artykule 1 wskazuje, że „Francja jest republiką niepodzielną, laicką, demokratyczną i socjalną. Zapewnia ona równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Szanuje wszystkie religie”¹². Zapis ten implikuje ściśle oddzielenie w życiu publicznym sfery religijnej od państwowej. Ponadto zasady laickości i równości wobec prawa, gwarantowane przez Republikę Francuską, uniemożliwiają danej grupie staranie się o status mniejszości religijnej, etnicznej bądź narodowej. Jest to klasyczne, republikańskie ujęcie narodu.

Francja, choć postrzegana jako „najstarsza córka Kościoła”, przez ostatnie kilkadziesiąt lat była poddawana procesowi dechrystianizacji. Jeszcze w 1905 roku katolicy stanowili około 90% ludności Francji, w 1986 roku – 81%, w 2006 roku – 65%, w 2011 roku – już tylko 61%¹³. Ten znaczący spadek jest bardzo wyraźny w grupie wiekowej do 35 lat. Dane te doprowadziły analityków z Institut d'études marketing et d'opinion (CSA) do wniosku, że bezwyznaniowcy (obecnie 25% według sondażu Institut français d'opinion publique – IFOP z 2011 roku i 32% według sondażu CSA z 2012 roku) będą grupą dominującą w społeczeństwie francuskim¹⁴.

¹² *La Constitution*, <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution> [dostęp: 18 IV 2017].

¹³ Według sondażu CSA z 2012 roku katolicyzm wyznawało 56% Francuzów; zob. Y.-M. Cann, *CSA décrypte... Le catholicisme en France*, s. 3, <http://www.csa.eu/multimedia/date/etudes/etu20130329-note-d-analyse-csa-decrypte-mars-2013.pdf> [dostęp: 10 VII 2013].

¹⁴ Tamże.

Tabela 1. Przynależność religijna Francuzów w 2011 roku

Wyznanie	Udział procentowy w społeczeństwie francuskim
Katolicy (ogółem)	61
praktykujący	15
niepraktykujący	46
Protestanci	4
Muzułmanie	7
Żydzi	1
Inna religia	2
Bezwyznaniowcy	25
Brak odpowiedzi	0
Ogółem	100

Źródło: opracowanie na podstawie *Les Français et la croyance religieuse. Résultats détaillés*, IFOP, avril 2011, s. 7, http://www.ifop.com/?option=com_publication&type=poll&id=1479 [dostęp: 13 IV 2013].

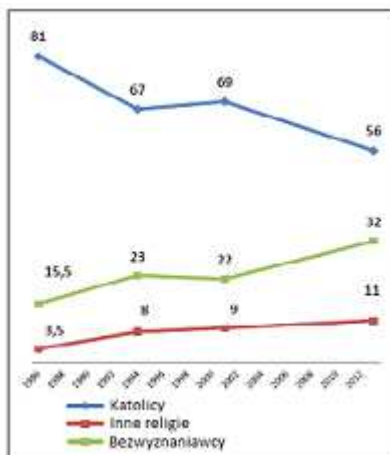
Wprost przeciwna tendencja występuje w grupie wyznawców islamu, którzy jeszcze w 1982 roku stanowili 2,5% społeczeństwa francuskiego, a w 2011 roku już 7–10%¹⁵, stając się drugą religią w państwie. Jest to niejako trend światowy, gdyż – jak triumfalnie podano w jednym z portali muzułmańskich – islam, który ma 1 milion 322 tysiące wiernych (19% populacji świata), zajmuje pierwsze miejsce pod względem liczby wyznawców wśród religii świata, a tym samym wyprzedza katolicyzm (17,5%)¹⁶. Liczby te są wiarygodne, co przyznał Watykan, lecz nie ujmują chrześcijaństwa jako całości, czyli 2 miliardów wiernych¹⁷. Wzmacnia się również religijność muzułmanów: 25% z nich uczęszcza w każdy piątek do meczetu (w 2001 roku było to 20% i tylko 16% w 1989 roku).

¹⁵ Zob. przypis 5 – o kontrowersjach związanych z liczebnością muzułmanów we Francji, wynikających z prawnego zakazu pytania ankietowanych o wyznawaną religię; zob. też S. Musiał, *Maghreb i znaczenie jego obecności we Francji*, Gdynia 2016, s. 200–206.

¹⁶ *L'islam est officiellement reconnu comme la première religion du monde*, <http://oumma.com/18477/lislam-officiellement-reconnu-premiere-religion-monde> [dostęp: 10 V 2013].

¹⁷ Tamże.

Wykres 1. Ewolucja liczby wyznawców głównych religii we Francji w latach 1986–2012 (wartość procentowa)



Źródło: opracowanie na podstawie Y.-M. Cann, *CSA décrypte... Le catholicisme en France*, s. 1, <http://www.csa.eu/multimedia/date/etudes/etu20130329-note-d-analyse-csa-decrypte-mars-2013.pdf> [dostęp: 10 VII 2013].

Problem tożsamości Francuzów

Zmiany w liczbie wyznawców poszczególnych religii i w stopniu ich zaangażowania religijnego muszą rzutować na tożsamość Francuzów. Pojmowanie narodu jako narodu obywatelskiego – o czym była już mowa wcześniej – różni Francję od krajów, w których naród traktuje się jako wspólnotę etniczno-kulturową. Kraje te wyraźnie rozróżniają obywatelstwo i pochodzenie narodowe, we Francji zaś *nationalité* oznacza zarówno „obywatelstwo”, jak i „narodowość”.

Francja jako kraj demokratyczny respektuje prawa człowieka, lecz rozpatruje je zawsze w kontekście jednostek, a nie grup. Laickość i równość wobec prawa, gwarantowane przez Republikę Francuską, uniemożliwiają danej grupie staranie się o status mniejszości religijnej, etnicznej bądź narodowej. W interpretacji państwa francuskiego każdy, również muzułmanin, jeśli jest obywatelem francuskim, czyli narodowości francuskiej (taki status ma około połowy francuskich muzułmanów), korzysta jak wszyscy inni z praw obywatelskich i jak wszyscy inni powinien wychodzić z założenia, że skoro państwo francuskie nie ingeruje w sprawy jego wyznania, to i on nie powinien oczekiwać specjalnych regulacji prawnych dotyczących wyznawanej przez niego

religii czy też pochodzenia etnicznego. Konsekwencją takiego podejścia jest – z punktu widzenia prawa europejskiego – brak regulacji prawnej statusu mniejszości religijnej oraz mniejszości narodowej.

Współcześnie tradycyjna francuska tożsamość oparta na religii katolickiej ulega dekompozycji. Zastępuje ją tożsamość francuska budowana na fundamentach konstytucyjnych zasad laickości państwa i wartości republikańskich (separacja państwa od religii, demokracja liberalna, wolność sumienia, wolności obywatelskie i polityczne, demokratyczne państwo prawa, równość obywateli wobec prawa). Zbudowana na takiej podstawie tożsamość jest jednak krucha i narażona, zwłaszcza w starciu z integralizmem islamskim, na ciągłe ustępowanie pola.

Tabela 2. Postrzeganie wartości republikańskich przez Francuzów (wyrażone procentowo)

Która z poniższych zasad republikańskich jest według Pani(a) najistotniejsza?			
Rok wykonania badania	2003	2008	2015
Wybory powszechne	42	41	36
Laickość	25	30	46
Wolność związków zawodowych	14	12	5
Wolność zrzeszania	9	9	8
Wolność tworzenia partii politycznych	7	8	5

Źródło: opracowanie na podstawie *Sondage: les Français placent la laïcité en tête des valeurs républicaines*, <http://www.sudouest.fr/2015/02/08/sondage-les-francais-placent-la-laicite-en-tete-des-valeurs-republicaines-1824241-6092.php> [dostęp: 10 III 2015].

Z powyższego zestawienia wynika, że wśród społeczeństwa francuskiego laickość, jako jedna z wartości republikańskich, odgrywa coraz większą rolę. Jej rosnące znaczenie w życiu publicznym idzie w parze z przekonaniem francuskiego społeczeństwa o wpływie ostentacyjnego manifestowania swej religii przez muzułmanów na wzrost zagrożenia dla laickiej Francji. Z tego powodu ponad połowa Francuzów (56%) uważa, że islam jest nie do pogodzenia z wartościami społeczeństwa

francuskiego¹⁸. Mimo to w innej ankiecie 74% Francuzów ma dobrą opinię o muzułmanach¹⁹. W ostatnich latach ogromna większość Francuzów (84% w listopadzie 2015 roku) twierdzi jednak, że zagrożenie dla laickiej Francji jest o wiele większe niż dziesięć lat wcześniej²⁰.

Inny sondaż ukazuje, jak druga strona, tj. muzułmanie, w tym wypadku francuscy i brytyjscy, postrzegają podstawowe kwestie społeczne w krajach swojego osiedlenia (tab. 3).

Tabela 3. Postrzeganie przez muzułmanów francuskich i brytyjskich wybranych problemów społecznych (dane w procentach)

Odpowiedź	Francja	Wielka Brytania
Uważam się przede wszystkim za muzułmanina/ obywatela swojego kraju	46/42	81/7
Muzułmanie chcą przejąć obyczaje krajów zamieszkania/ zachować odrębność	78/21	41/35
Niewielu Europejczyków jest wrogo nastawionych do muzułmanów	60	52
Mam pozytywny stosunek do chrześcijan/ Żydów	91/71	71/32
Bardzo niepokoję się o przyszłość muzułmanów w moim kraju	38	49
Poczucie tożsamości muzułmańskiej wśród wyznawców islamu w moim kraju wzrasta/ jest to zjawisko negatywne	69/38	68/9
Dostrzegam konflikt między umiarkowanymi muzułmanami a fundamentalistami/ stoję po stronie fundamentalistów	56/6	58/15

Źródło: opracowanie na podstawie *La France sait-elle encore intégrer les immigrés? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2010)*, Haut conseil à l'intégration, avril 2011, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/114000211/0000.pdf> [dostęp: 23 V 2014].

¹⁸ *Grand sondage Match: les Français sans tabous*, <http://www.parismatch.com/Actu/Societe/Grand-sondage-Match-les-Francais-sans-tabous> [dostęp: 20 I 2017].

¹⁹ *La République face à l'islam*, http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion/la-republique-face-a-l-islam_1647673.html [dostęp: 10 V 2017].

²⁰ *Les Français et la laïcité*, http://www.ifop.fr/?option=com_publication&type=poll&id=3232 [dostęp: 14 III 2017].

Wyniki tego sondażu wskazują na dużo większą skuteczność polityki francuskiej – w porównaniu z jej odpowiednikiem brytyjskim – w dostosowywaniu muzułmanów do europejskich wartości kulturowych. Postęp w tym zakresie nie może być uznany za zadowalający, co więcej – jak uważa Michèle Tribalat, znana francuska demografka – świadczy wręcz o końcu modelu francuskiego²¹.

Laickość państwa francuskiego w przestrzeni publicznej

Przestrzeganie zasady laickości państwa w przestrzeni publicznej to podstawa francuskiego systemu politycznego. Przejawy zasady laickości²² można ująć w kilku punktach:

1. Ceremonie, procesje i inne zbiorowe manifestacje odbywające się na zewnątrz miejsca kultu religijnego są możliwe, jeśli nie zakłócają porządku publicznego. Mer może jednak narzucić uczestnikom manifestacji określoną trasę lub przestrzeń, kierując się względami bezpieczeństwa lub chcąc uniknąć zakłóceń komunikacyjnych.

2. Korzystając z prawa do wolności wypowiedzi, można głosić poglądy religijne na temat kwestii społecznych, etycznych i politycznych, o ile nie nawołują one do dyskryminacji, nienawiści, przemocy lub nieposłuszeństwa obywatelskiego.

3. W administracji, służbach publicznych, przedsiębiorstwach i stowarzyszeniach wykonujących misję służb publicznych żaden pracownik nie może manifestować swych przekonań religijnych, politycznych czy filozoficznych poprzez oznaki, ubranie czy zachowanie prozelity.

4. W przedsiębiorstwach prywatnych, które nie pełnią żadnej misji służby publicznej, manifestacja przekonań religijnych może być ograniczona lub zakazana przez regulamin wewnętrzny, jeśli przedmiot wykonywanej pracy tego rodzaju ograniczenie lub zakaz usprawiedliwia i jeśli ograniczenie lub zakaz są proporcjonalne do zakładanego celu prowadzonej działalności.

²¹ M. Tribalat, *Assimilation: la fin du modèle français*, Paris 2013, s. 352.

²² *Charte de la laïcité*, <https://www.interieur.gouv.fr/Media/MI/Files/Actualites/Charte-de-la-laicite> [dostęp: 14 V 2017].

5. We wspólnej przestrzeni publicznej, takiej jak drogi publiczne otwarte dla ludności lub służb publicznych, obowiązuje zakaz zasłaniania twarzy, który wynika nie tyle z zasady laickości, ile z wymogów bezpieczeństwa publicznego.

W kwestiach bardziej szczegółowych od lat najistotniejsze dla laickiej Francji jest szkolnictwo. Szkolnictwo francuskie tworzą instytucje publiczne, prywatne mające kontrakt z państwem oraz prywatne bez takiego kontraktu. Wśród szkół podstawowych 90% to szkoły publiczne, z kolei wśród gimnazjów i liceów 40% to szkoły prywatne.

Laickiego charakteru szkolnictwa francuskiego dowodzi kilka charakterystycznych cech²³, a mianowicie:

1. We wszystkich szkołach na danym poziomie obowiązują podobne programy nauczania zgodne z zasadą laickości.
2. W prywatnych szkołach religijnych dopuszcza się modlitwę i ceremonie religijne.

Jeśli chodzi o szkolnictwo wyższe to obowiązują następujące zasady:²⁴

1. Wykładowca nie może ujawniać swoich preferencji religijnych.
2. Student może wyrażać swoje przekonania religijne; zabroniony jest prozelityzm oraz noszenie ubrań nieadekwatnych i niebezpiecznych dla nauczania niektórych przedmiotów (chemia, sport) lub też utrudniających identyfikację studenta.
3. Wykładowca nie może odmówić nauczania studentów ze względu na noszenie przez nich oznak religijnych.
4. Student nie może odmówić uznania kompetencji wykładowcy z uwagi na jego płeć czy religię.
5. Student nie może żądać przełożenia zajęć czy egzaminów z powodów religijnych.

Wiele dyskusji wywołuje także kwestia przestrzegania laickości w służbie zdrowia. Wytyczne dotyczące zachowania laickości w służbie zdrowia przedstawiono w publikacji wydanej 23 lutego 2016 roku

²³ *La laïcité à l'école*, <http://www.education.gouv.fr/cid95865/la-laicite-a-l-ecole.html> [dostęp: 20 III 2017].

²⁴ *Laïcité à l'université: ce que peuvent faire (ou pas) étudiants et enseignants*, http://www.lemonde.fr/campus/article/2015/03/06/laicite-a-l-universite-ce-que-peuvent-faire-ou-pas-etudiants-et-enseignants_4588840_4401467.html [dostęp: 5 II 2017].

przez Obserwatorium Laickości (Observatoire de la laïcité)²⁵. Potwierdzają one obowiązującą zasadę wolności wyznania, pod warunkiem że nie zagraża ona:

- dobru funkcjonowania służby publicznej;
- stanowi zdrowia pacjenta.

Poza przypadkami pilnymi, to pacjent – jak napisano w przewodniku – winien wybierać, gdzie i przez kogo będzie leczony.

Niezwykle istotną rolę w funkcjonowaniu laickiej Francji odgrywają kapelani w instytucjach publicznych. Ich liczba na dzień 1 stycznia 2015 roku wynosiła:

- w więzieniach – 1628 kapelanów (w tym: 760 katolickich, 327 protestanckich i 193 muzułmańskich);
- w armii – 200 kapelanów katolickich, 76 protestanckich, 35 muzułmańskich i 30 żydowskich (z tej ogólnej liczby 16 kapelanów pełni stałą posługę na misjach zagranicznych);
- w placówkach zdrowia – brak dokładnych danych; kapelanów katolickich około 1200.

Szczególnie żywe dyskusje na temat roli kapelanów w instytucjach publicznych rozgorzały po zamachach terrorystycznych w 2015 roku. Uczestnicy debaty koncentrowali się na wpływie kapelanów muzułmańskich na radykalizację więźniów islamskich oraz ich prozelityzm. Wybór głównego wątku miał uzasadnienie, większość bowiem francuskich terrorystów przebywała wcześniej w więzieniu, gdzie często się radykalizowała. Problem jest o tyle istotny, iż dotyczy około 60% więźniów francuskich zakładów karnych, a więc mamy tu do czynienia z dużą nadreprezentacją muzułmanów w porównaniu z wyznawcami innych religii²⁶. Gdy weźmiemy pod uwagę, że liczba

²⁵ *Guide Laïcité et gestion du fait religieux dans les établissements publics de santé*, <http://www.gouvernement.fr/guide-laicite-et-gestion-du-fait-religieux-dans-les-etablissements-publics-de-sante-3855> [dostęp: 12 IV 2017].

²⁶ S. Musiał, *Maghreb...*, cyt. wyd., s. 248–249; zob. też: F. Khosrokhavar, *Prisons de France. Violence, radicalisation, déhumanisation: quand surveillants et détenus parlent*, Paris 2016; D. Namias, *Prisons et religions: des chiffres difficiles à obtenir*, <http://www.bfmtv.com/societe/prisons-et-religions-des-chiffres-difficiles-a-obtenir-1050542.html> [dostęp: 12 III 2017]; J.-B. Jacquin, *Pourquoi les enfants de l'immigration sont surreprésentés en prison*, http://www.lemonde.fr/enquetes/article/2016/10/20/pourquoi-les-enfants-de-l-immigration-vont-ils-davantage-en-prison_5016840_1653553.html [dostęp: 18 III 2017].

więźniów na dzień 1 stycznia 2017 roku wynosiła około 69 tysięcy²⁷, dostrzeżemy skalę tego problemu.

Obecnie władze francuskie dążą do większego wpływu państwa na treści i jakość posługi religijnej kapelanów. Temu celowi ma służyć dekret z 5 maja 2017 roku dotyczący wymogów wykształcenia cywilnego i obywatelskiego kapelanów więziennych, wojskowych i opieki zdrowotnej²⁸. Na mocy dekretu nowo mianowani kapelani, którzy są wynagradzani przez państwo, będą musieli mieć dyplom poświadczający takie wykształcenie. Uzyskanie takiego dyplomu umożliwiają otwarte w tym celu kursy na paryskiej Sorbonie.

Próby adaptacji laickiej Francji do nowych warunków na początku XXI wieku

Obecna interpretacja laickości we Francji kładzie nacisk nie tyle na kwestie równości i wolności światopoglądowej, ile raczej na problematykę gwarancji praw człowieka do praktykowania wyznawanej religii i stwarzania mu do tego odpowiednich warunków²⁹. Zasadę laickości państwa Jacques Chirac nazwał „kamieniem węgielnym Republiki”³⁰. Należy jednak pamiętać, że to przede wszystkim w okresie jego prezydentury zaistniał problem imigrantów muzułmańskich i dostosowywania zasady laickości państwa do współczesnych czasów. Procesy te określono „rozsądną akomodacją” (franc. *accommodation rationnelle*), co miało oznaczać „uwzględnianie żądań obywateli

²⁷ *Prisons: le nombre de détenus baisse partout en Europe, sauf en France*, http://www.lemonde.fr/societe/article/2017/03/14/prisons-le-nombre-de-detenus-baisse-partout-en-europe-sauf-en-france_5094245_3224.html [dostęp: 20 IV 2017].

²⁸ *Arrêté du 5 mai 2017 relatif aux diplômes de formation civile et civique suivie par les aumôniers militaires d'active et les aumôniers hospitaliers et pénitentiaires et fixant les modalités d'établissement de la liste de ces formations*, JORF n° 0109 du 10 mai 2017 texte n° 154, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000034639080&dateTexte=&categorieLien=id> [dostęp: 11 VII 2017].

²⁹ N. Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Paris 2004, s. 13–56; zob. też R. Włoch, *Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa 2011, s. 274–275.

³⁰ *Discours prononcé par M. Jacques Chirac, président de la République, relatif au respect du principe de laïcité dans la République*, Paris 17 décembre 2003, <http://www.fil-info-france.com/actualités-monde/discours-chirac-loi-laicite.htm> [dostęp: 10 IX 2012].

wyznających islam, o ile nie zakłóci to funkcjonowania instytucji lub nie będzie sprzeczne z prawami innych osób”³¹. Granicą tych żądań miały być wartości republikańskie. Ale granica ta została już przekroczona, co więcej – proces się utrzymuje! A zatem: czy islam można pogodzić z francuską tożsamością narodową i – szerzej – z „kryteriami kopenhaskimi”, które Unia Europejska uznaje za konieczne warunki członkostwa w tej organizacji? Czy po „rozsądnej akomodacji” Francja i Europa będą miały własną tożsamość, czy też – jak powiedział znany orientalista Bernard Lewis w rozmowie z niemieckim dziennikarzem – Europa stanie się pod koniec wieku nie mocarstwem, lecz „częścią Maghrebu”?³²

We Francji często używa się zamiennie pojęć „laickość pozytywna” i „integracja”. To drugie (będące w oficjalnym obiegu od 1988 roku) Wysoka Rada ds. Integracji (Haut Conseil à l'intégration – HCI) w raporcie z 2008 roku definiuje jako proces, który „wymaga wzajemnego wysiłku [migranta i społeczeństwa kraju przyjmującego], otwartości na różnorodność, która wzbogaca, lecz także przywiązania i odpowiedzialnej woli do zagwarantowania i zbudowania wspólnej demokratycznej kultury”³³. Trzy lata później HCI interpretuje ten sam termin jako „wzajemny proces inkorporacji imigrantów do społeczności przyjmującej, a także jako politykę czasowej wspólnoty w drodze wypracowywania powszechnego prawa mającego ten proces uławić”³⁴. Takie rozumienie integracji ma być czymś więcej niż tylko prostym, materialnym włączeniem imigrantów do społeczeństwa przyjmującego, a zarazem pojęciem węższym niż asymilacja, definiovana jako porzucenie większości cech kulturowych kraju pochodzenia na rzecz cech kulturowych kraju przyjmującego³⁵.

³¹ R. Włoch, *Polityka...*, cyt. wyd., s. 200.

³² Ch. Coldwell, *Une révolution sous nos Yeux. Comment l'islam va transformer la France et l'Europe*, Paris 2011, s. 14.

³³ *Le bilan de la politique d'intégration 2002-2005. Rapport au Premier ministre*, La Documentation française, coll. Rapports officiels, Haut Conseil à l'intégration, Paris 2006, s. 22.

³⁴ *La France sait-elle encore intégrer les immigrés? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2010)*, Rapport au Premier ministre remis le 12 avril 2011, La Documentation française, Haut Conseil à l'intégration, Paris 2011, s. 13.

³⁵ Tamże.

W tych stwierdzeniach HCI jest pewna niekonsekwencja. Jako doradcza agenda rządowa winna określać cele działania rządu i drogi do ich realizacji. Takim właśnie docelowym zamysłem polityki francuskiego rządu wobec imigrantów jest ich naturalizacja, której warunkiem jest asymilacja. Wskazują na to artykuły 21–24 kodeksu cywilnego w sentencji, iż „nikt nie może być naturalizowany, jeżeli nie udowodni swej asymilacji ze wspólnotą francuską, szczególnie poprzez dostateczną znajomość – w ramach swoich możliwości – języka francuskiego oraz praw i obowiązków związanych z przynależnością do narodu francuskiego”³⁶.

Dyskusje na temat wyboru odpowiedniej dla Francji polityki (laickość tradycyjnie pojmowana, laickość pozytywna, integracja czy asymilacja) trwają już od kilkunastu lat. Szczególnie nasiliły się na początku XXI wieku w związku ze wzmożeniem przez muzułmanów żądań rewindykacyjnych wobec państwa francuskiego. Z drugiej zaś strony rząd i prezydenci: Jacques Chirac, Nicolas Sarkozy i François Hollande aktywnie reagowali na te żądania. W tym celu zostały powołane specjalne komisje zajmujące się *laïcité* (pol. *laickość*), które opracowały odpowiednie raporty dla prezydenta lub premiera. Komisjom przygotowującym kolejne raporty przewodzili: François Baroin (maj 2003), Bernard Stasi (październik 2003), André Rossinot (grudzień 2005) oraz Jean-Pierre Machelon (wrzesień 2006). Oprócz istniejącej od 1989 roku HCI³⁷, w 2007 roku przy premierze utworzono również Obserwatorium Laickości³⁸, którego celem była pomoc rządowi w jego działaniach na rzecz respektowania zasad laickości w służbach publicznych.

Komisja Stasiego, wypracowując niekiedy szczegółowe zapisy, zaproponowała jednocześnie stosowanie do ich interpretacji, sprawdzanej już w kanadyjskim Quebecu, zasady „rozsądnej akomodacji”. Zasada ta określa sytuację akceptacji przez daną społeczność religijną konieczności dostosowania się w publicznym wyrażaniu swej inności konfesyjnej i afirmacji swej tożsamości do warunków panujących

³⁶ Tamże.

³⁷ Od 2006 roku instytucja ta odpowiedzialna jest za całość francuskiej polityki laickości; zob. J. Baubérot, *Mettons en avant les libertés laïques*, „Le Monde”, 26 I 2012.

³⁸ Ramy prawne uzyskało poprzez dekret premiera J.-M. Ayrault z 5 IV 2013 roku.

w danej przestrzeni publicznej³⁹. Mówiąc prościej: „rozsądna akomodacja” oznacza „uwzględnianie żądań obywateli wyznających islam, o ile nie zakłóci to funkcjonowania instytucji lub nie będzie sprzeczne z prawami innych osób”⁴⁰ i – co najważniejsze – będzie zgodne z wartościami republikańskimi. Rok później Nicolas Sarkozy, nadzorujący prace komisji, poszedł jeszcze dalej w polityce akomodacji. Zaproponował bowiem rewizję artykułu 2 ustawy z 1905 roku, który głosi, że „Republika nie uznaje, nie ponosi kosztów ani nie subwencjonuje żadnego kultu”, pokrywa natomiast „wydatki przeznaczone na umożliwienie wolnego praktykowania kultów w instytucjach publicznych, takich jak licea, szkoły wyższe, szkoły powszechne, hospicja, przytułki i więzienia”⁴¹. Zdaniem Sarkozy’ego państwo winno szerzej wkraczać w sferę publicznego finansowania kultów. „Jest rzeczą naturalną – pisze – że państwo finansuje boisko piłkarskie, bibliotekę, teatr, żłobek, lecz gdy chodzi o potrzeby kultowe państwo nie mogłoby [obecnie] zaangażować nawet centa. (...) Jestem zwolennikiem uzupełnień ustawy z 1905 roku”⁴².

W końcowym okresie prezydentury Sarkozy przejawiał bardziej restrykcyjną postawę, szczególnie wobec społeczności muzułmańskiej. W dużym stopniu była to reakcja na negatywny rezultat referendum szwajcarskiego w sprawie budowy nowych meczetów w tym kraju. Po ogłoszeniu wyników referendum prezydent Sarkozy wezwał muzułmanów francuskich do „taktownego” (*avec discrétion*) zachowywania się w sprawach wiary i sprzeciwił się m.in. ostentacyjnemu sposobowi manifestowania przynależności religijnej⁴³. W swojej wypowiedzi prezydent Francji zapewne kierował się wycuciem ewolucji francuskiej i stanowiska europejskiej opinii publicznej nacechowanego nieufnością wobec muzułmanów. Postawie takiej sprzyjały

³⁹ *Rapport Stasi*, s. 16, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf> [dostęp: 10 V 2015].

⁴⁰ R. Włoch, *Polityka...*, cyt. wyd., s. 200.

⁴¹ *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, <http://www.legifrance.gouv.fr/afficheTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20080306> [dostęp: 15 XII 2012].

⁴² N. Sarkozy, *La République...*, cyt. wyd., s. 123.

⁴³ Tenże, *Respecter ceux qui arrivent, respecter ceux qui accueillent*, http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/08/m-sarkozy-respecter-ceux-qui-arrivent-respecter-ceux-qui-accueillent_1277422_3232.html [dostęp: 15 XII 2012].

też powtarzające się zamieszki wywoływane przez młodych muzułmanów na przedmieściach (zwanym gettami) wielkich aglomeracji. Najważniejszym jednak czynnikiem, który wpłynął na decyzję Sarkozy'ego o wyborze bardziej rygorystycznej postawy wobec mniejszości islamskiej, był widoczny we Francji i w całej Europie Zachodniej trend ku komunitaryzmowi tej grupy społecznej, to znaczy zamykaniu się jej w ramach etnicznych i religijnych. Wielokulturowość (franc. *multiculturalisme*) Sarkozy uznał za porażkę. „(...) Jest ona – stwierdzał – przyczyną wielu problemów naszego społeczeństwa (...). Prawda jest taka, że we wszystkich naszych demokracjach bardziej zajmowaliśmy się tożsamością tego, który przybył, a niedostatecznie tożsamością kraju przyjmującego”⁴⁴. Jego zdaniem dobitnie świadczą o tym przykłady Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, w których to państwach prowadzono politykę wielokulturowości, wzmacniając tym samym tylko ekstremistyczne postawy⁴⁵.

STANISŁAW MUSIAŁ

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mai: s.musial@wp.pl

France as a secular state – historical and contemporary view

In the introduction the author pointed to the need to address the subject matter presented by political scientists mainly because of the perception of France as a „model” the functioning of the European multicultural secular State.

The author sees historical aspects of the secular France in the traditions of the Enlightenment ideology, the French Revolution, reform of French radicals at the turn of the 19th and 20th centuries and changes in the structure of the religious society of the French due to the influx of migrants, mostly Muslim.

⁴⁴ Zob. E. Fassin, *Nicolas Sarkozy en marche vers le »monoculturalisme«*, <http://lemonde.fr/idees/article/2011/02/25/Nicola-Sarkozy-en-marche-vers-le-monoculturalisme-1485122-3232.html> [dostęp: 15 III 2013].

⁴⁵ Tamże.

The base of the State relations-churches in V French Republic the author analyses by indicating on constitutional principles. However, the main idea is to analyze the Member State changes in cultural identity. Apparently, it becomes in compliance with the principles of secularity in public space.

Finally, the author presents attempts of adaptation to the new conditions of the secular France at the beginning of the 21st century.

Keywords: France, secularism, enlightenment

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych
e-mail: g.dutkiewicz@amw.gdynia.pl

Władza polityczna a religia

We współczesnej Polsce coraz wyraźniej widać związki religii z władzą polityczną i elitą rządzącą. Zazwyczaj chodzi o wzajemne stosunki, ale nie tylko – także o uczestnictwo Kościoła katolickiego w życiu politycznym kraju. W odniesieniu do ostatniej kwestii w społeczeństwie polskim zarysowuje się wyraźny podział na zwolenników i przeciwników udziału Kościoła katolickiego w polityce. Temat ten rodzi wiele pytań, m.in. o rolę Kościoła katolickiego w życiu politycznym, a także o okoliczności i skutki ingerencji bądź nieingerencji tej instytucji w politykę czy też o to, z czego wynika prawo i obowiązek Kościoła katolickiego do podejmowania interwencji i kiedy od tego rodzaju powinności nie wolno mu się uchylać.

Mając na uwadze wskazane kwestie, w niniejszym artykule odnoszę się do miejsca i obecności Kościoła katolickiego w życiu politycznym wspólnoty. Przedmiotem moich rozważań jest jednak jedynie analiza konkretnej postawy Kościoła w określonej sytuacji politycznej. W swoim stanowisku badawczym nie dokonuję zatem oceny władzy politycznej, władzy kościelnej czy danej sytuacji politycznej, tylko ogólnej refleksji nad problemem zaproponowanym w tytule artykułu – władza polityczna a religia.

Pojęcie władzy w szerokim znaczeniu definiuje się zwykle jako „stosunek społeczny między dwoma jednostkami lub dwoma grupami społecznymi, polegający na tym, że jedna ze stron może w sposób trwały i uprawniony zmuszać stronę drugą do określonego postępowania i ma środki zapewniające kontrolę tego postępowania”. Tak

rozumiane stosunki władzy występują w każdej grupie społecznej, w której funkcjonuje podział na rządzących i rządzonych¹.

Wychodząc od powyższej definicji i biorąc pod uwagę stosowane środki regulacji zachowań, możemy wyróżnić dwa rodzaje władzy: państwową i polityczną. Przy czym należy zwrócić uwagę, że w literaturze przedmiotu propozycje interpretacji obu pojęć są wieloznaczne w zależności od tego, czy przyjmiemy różne czy też podobne znaczenia. Z uwagi na różnice interpretacyjne wskazuje się, że niesłuszne jest całkowite utożsamianie władzy państwowej z władzą polityczną, ponieważ ta pierwsza odnosi się wyłącznie do określonego wycinka tej drugiej, która w systemie politycznym jest sprawowana również przez podmioty niepaństwowe, np. struktury samorządu terytorialnego².

Nie zmienia to jednak faktu, że władza państwowa opiera się na mocy i autorytecie instytucjonalnym organów władzy, czyli jest stanowiona przez specjalnie powołany aparat przemocy (organy państwa), który działa w ramach przyznanych mu pełnomocnictw (kompetencji) i został wyodrębniony na podstawie aktów normatywnych państwa³. Z kolei władza polityczna odzwierciedla układ stosunków społecznych zachodzący między określonymi podmiotami, pozwalający na stosowanie trwałego i instytucjonalnego przymusu w celu dystrybucji, ochrony i kreacji dóbr publicznych⁴.

Należy podkreślić, że owa „władza polityczna osadzona w systemie normatywnym wymaga specjalnego sposobu zorganizowania się społeczeństwa (państwo) i ustanowienia porządku (ustrój), w którym powołani i wyposażeni kompetencyjnie oraz materialnie ludzie (instytucje) podejmują za określoną społeczność i dla tej społeczności decyzje dotyczące sposobu ochrony, pozyskiwania i pomnażania

¹ Władza (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wladza;3997059.html> [dostęp: 3 VIII 2017]. Por. W. Szostak, *Zarys teorii polityki dla studentów nauk politycznych*, Toruń 2007, s. 71–76; A. Heywood, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, P. Kornobis, K. Wolański (tłum.), Warszawa 2008, s. 36–38; *Władza i przywództwo polityczne w demokracji*, E. Nowak, D. Litwin-Lewandowska (red.), Lublin 2010, s. 7–10.

² Zob. A. Laska, J. Nocoń, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2010, s. 146.

³ Władza (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, cyt. wyd.

⁴ Zob. A. Laska, J. Nocoń, *Teoria...*, cyt. wyd., s. 146.

mienia publicznego, sposobu dostarczania i udostępniania jego dóbr oraz sprawowania kontroli w celu realizacji tych zadań”⁵.

Dla politologa normatywne ujęcie władzy umożliwia analizowanie, po pierwsze, sytuacji, w których „podmiot władzy działa bez podstawy normatywnej lub przy całkowitym nieliczeniu się z nią (...)”; po drugie, zagadnień pozwalających na „wyznaczenie minimum normatywnego dla władzy politycznej oraz określenie statusu poszczególnych, nieformalnych systemów normatywnych (religia, moralność, zwyczaj)”⁶.

W naukach politycznych można spotkać również inne ujęcia władzy, które stanowią interesujące obszary dla dalszych analiz teoretycznych. Są to ujęcia: behawioralne (władza jako możliwość wpływu na postawy i zachowania ludzi), teologiczne (władza jako mechanizmy osiągania zamierzonych celów oraz pożądanych skutków i stanów), instrumentalne (władza jako możliwość stosowania nadzwyczajnych środków, zwłaszcza przemocy), strukturalne (władza jako specyficzny rodzaj stosunku między rządzącymi a rządzonymi), zinstytucjonalizowanego wpływu (władza jako możliwość instytucjonalnego wpływu na innych ludzi), konfliktowe (władza jako możliwość podejmowania decyzji dotyczących podziału dóbr w sytuacjach konfliktowych), funkcjonalne (władza jako funkcja określonych instytucji społecznych) i komunikacyjne (władza jako możliwość stymulowania i tematyzowania procesów komunikacyjnych)⁷.

W tej ogólnej refleksji o władzy sugeruje się – ze względu na wieloaspektowy charakter zjawiska – że w pewnym sensie, w nieznacznym uproszczeniu, nauka o władzy jest nauką o polityce⁸. Zgodnie z tym twierdzeniem polityka jest pojęciem złożonym, które można opisać na wiele sposobów.

Rozpatrując politykę przez pryzmat władzy, można przyjąć dwa stanowiska: tradycyjne lub współczesne. W ujęciu tradycyjnym polityka to rodzaj sztuki rządzenia państwem, której celem jest dobro

⁵ Cyt. za: K. Pałeczki, *Wprowadzenie do normatywnej teorii władzy politycznej*, w: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, B. Szmulik, M. Żmigrodzki (red.), Lublin 2004, s. 204.

⁶ Cyt. za: A. Laska, J. Nocoń, *Teoria...*, cyt. wyd., s. 147.

⁷ Zob. tamże, s. 143–144.

⁸ Zob. K. Pałeczki, *Wprowadzenie do...*, cyt. wyd., s. 183.

wspólne (Arystoteles) oraz dążenie do udziału we władzy lub wywieranie wpływu na podział władzy (Max Weber)⁹. W ujęciu współczesnym polityka jest postrzegana jako walka o niewystarczające zasoby, a władza to sposób prowadzenia tej walki¹⁰. W obu ujęciach polityka w znaczeniu węższym sprowadza się do formalnego sprawowania władzy w ramach aparatu rządowego, w znaczeniu szerszym zaś wykracza poza zakres rządu i przenika do sfery życia publicznego¹¹. Życie publiczne jest tu rozumiane jako przestrzeń wzajemnych stosunków i relacji zachodzących między obywatelami, organizacjami państwowymi oraz instytucjami, również tymi o charakterze apolitycznym¹².

W rozważaniach dotyczących związków religii z władzą polityczną i elitą rządzącą zwraca się więc uwagę na to, że w wielu dziedzinach działania można je analizować jako relacje dwustronne lub jednostronne¹³. Zgodnie z takim założeniem religia w najbardziej ogólnym ujęciu „jest zorganizowaną wspólnotą ludzi, których wiąże wspólne poglądy dotyczące pewnej transcendentnej rzeczywistości, zwykle wyrażone w wielu przyjętych czynnościach i praktykach”¹⁴. Jak powszechnie wiadomo, religia to również zjawisko najczęściej definiowane jako relacja człowieka do sacrum¹⁵. Według tej interpretacji istnieje sfera sacrum (nadprzyrodzona) i profanum (przyrodzona), przy czym dla religii ważniejsza jest sfera sacrum, a twierdzenia o niej są kluczowe dla ocen świata człowieka, w tym jego społeczno-politycznego funkcjonowania¹⁶.

⁹ *Polityka* (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/polityka;3959606.html> [dostęp: 3 VIII 2017].

¹⁰ Zob. A. Heywood, *Politologia*, B. Maliszewka (tłum.), Warszawa 2011, s. 13.

¹¹ Zob. tenże, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, M. Jasiński, B. Maliszewska, S. Stasiak (tłum.), Warszawa 2011, s. 63.

¹² Zob. A. J. Karpiński, *Religia a życie publiczne*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3 (253), s. 22.

¹³ Por. G. Dutkiewicz, *Relacje religii i polityki we współczesnym świecie*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 2 (260).

¹⁴ Cyt. za: A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 302.

¹⁵ *Religia* (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religia;3966983.html> [dostęp: 3 VIII 2017].

¹⁶ Zob. G. Cimek, *Podstawowe problemy geopolityki i globalizacji*, Gdańsk 2016, s. 84–86.

Niewątpliwie wyżej wyinterpretowana władza polityczna jest głównym narzędziem działalności politycznej elit rządzących. Nic więc dziwnego, że władza polityczna określa kierunek zmian społecznych, m.in. dzięki kompetencji tworzenia prawa, a władza państwowa, jako władza wykonawcza, realizuje ten kierunek. W odniesieniu do tej kwestii przeważają opinie, że największe możliwości wytyczania zmian społecznych ma elita rządząca. Tworzą ją aktorzy polityczni, którzy są postrzegani przez społeczeństwo jako osoby najbardziej wpływowe, czyli jednostki decyzyjne, mające realny wpływ na podejmowane decyzje polityczne. Osoby takie zajmują bowiem najwyższe stanowiska w głównych instytucjach politycznych, a co za tym idzie – mają szerokie kompetencje¹⁷ (np. politycy partii rządzącej tworzą organizację ludzi o tych samych celach i interesach).

Należy przypuszczać, że w ujęciu pejoratywnym kwestia władzy wygląda właśnie tak: elita rządząca podejmuje działania wprowadzenia w życie publiczne zmian społecznych, czyli swojej wizji porządku społeczno-politycznego, zarówno w celu zachowania i umacniania władzy poprzez zwiększenie obszaru jej wpływu i kontroli, jak i w celu zabezpieczenia własnych korzyści uzyskanych i gromadzonych z tytułu sprawowania władzy oraz w celu utrzymania się u władzy jak najdłużej. W tej sytuacji kluczową rolę w procesie sprawowania władzy politycznej odgrywają przepisy prawa, które nawet w demokratycznym państwie prawa, poprzez próby ich podporządkowania i upolitycznienia, zwiększają zakres i zasięg władzy politycznej.

Na podstawie dostępnych źródeł informacji można stwierdzić, że według znacznej części opinii publicznej do takiej sytuacji doszło w polskim parlamencie w tym roku. Mowa o wydarzeniach związanych z wymiarem sprawiedliwości i próbą wprowadzenia rozwiązań prawnych. Zdaniem większości przedstawicieli środowisk sędziowskich i prawniczych tego rodzaju rozwiązania, które zmierzają do przyznania władzy państwowej kluczowych uprawnień w zakresie władzy sądowniczej, przekraczają granice określone w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* oraz standardy demokratycznego państwa prawa.

¹⁷ Zob. A. Laska, J. Nocoń, *Teoria...*, cyt. wyd., s. 235–236.

W analizach poświęconych społecznemu wydzźwiękowi tego typu wydarzeń – jak polityczna działalność rządzących zorientowana na przeprowadzenie kontrowersyjnych zmian w prawodawstwie – wskazuje się, że w działalności politycznej, która charakteryzuje się podejmowaniem czynności w celu zdobywania, sprawowania, zachowania i kształtowania władzy politycznej¹⁸, powinny być uwzględniane również religie. Elity rządzące nie mogą ich ignorować, w każdym bowiem współczesnym państwie religie stanowią element szeroko pojętego życia publicznego oraz nieformalny system normatywny. Zdaniem wielu badaczy instytucje religijne mają w tym zakresie istotne znaczenie polityczne. Pełnią kilka ważnych ról, a mianowicie: kreują świadomość społeczną; mobilizują wokół określonej oferty politycznej bądź do niej zniechęcają; prowadzą do zwiększenia lub zmniejszenia potencjału legitymizacyjnego; wpływają na poparcie określonych zmian społeczno-politycznych lub je hamują; oddziałują na specyfikę procesów politycznych, na formułowanie celów i strategii działań politycznych oraz na kształtowanie obszarów funkcjonowania władzy politycznej¹⁹.

Z perspektywy społecznej, a więc w odniesieniu do zbiorowych problemów danej społeczności, oraz z punktu widzenia Kościoła katolickiego religia pełni istotną funkcję: motywuje do podejmowania rozsądnych działań dla dobra wspólnego oraz sprzyja stabilizowaniu porządku społecznego. Tak rozumiana pozytywna funkcja religii stanowi ważne narzędzie rozwiązywania sytuacji kryzysowych oraz ochrony przed stanami chaosu, anomii i alienacji. Stąd, zgodnie z przedstawioną interpretacją, mamy do czynienia z wieloma przykładami wzajemnych relacji między sacrum a profanum oraz nakładania się obu sfer na siebie²⁰.

Stosunek indywidualny, instytucjonalny i prawny państwa polskiego do Kościoła katolickiego oraz innych związków wyznaniowych określają, na najwyższym poziomie źródeł aktów prawa w Polsce,

¹⁸ Por. A. Zwoliński, *Polityczna działalność* (hasło), w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014.

¹⁹ Zob. A. Laska, J. Nocoń, *Teoria...*, cyt. wyd., s. 132–133.

²⁰ Zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 11–12.

zasady zapisane w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 1997 roku²¹. Wśród norm dotyczących relacji między państwem polskim a Kościołem katolickim wyróżniamy: a) zasadę demokratycznego państwa prawa (art. 2) – zasada ta została potwierdzona w preambule *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w której uznaje się, że uniwersalne wartości suwerennego i demokratycznego państwa prawa są zakorzenione w „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”; b) zasadę relacji instytucjonalnych (art. 25 ust. 1) – Kościół jest równouprawniony wobec państwa; c) zasadę bezstronności (art. 25 ust. 2) – władze publiczne są bezstronne i zapewniają swobodę w sprawach przekonań religijnych; d) zasadę autonomii i niezależności (art. 25 ust. 3) – stosunki między państwem a Kościołem są oparte na autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie; e) zasadę regulacji stosunków (art. 25 ust. 4) – stosunki między państwem a Kościołem regulują umowa międzynarodowa (konkordat) i ustawy; f) zasadę poszanowania wolności sumienia i religii (art. 53). Z kolei szczegółowe zasady, dotyczące formy regulacji stosunków między państwem polskim a Kościołem katolickim, określa konkordat, czyli umowa międzynarodowa zawarta między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską, ratyfikowana w 1998 roku. W treści tej umowy strona polska potwierdziła zasady zapisane w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 1997 roku i ustawy²², a Stolica Apostolska – dokumenty Soboru Watykańskiego II i przepisy prawa kanonicznego²³.

Co do kwestii uczestnictwa Kościoła katolickiego w życiu politycznym wspólnoty, w cytowanych powyżej dokumentach podkreśla się, że obie organizacje są od siebie niezależne i autonomiczne. W związku z tym zastrzeżeniem Kościół nie utożsamia się z żadną wspólnotą polityczną ani żadnym systemem politycznym, co więcej – dystansuje się od udziału w polityce i nie zezwala na angażowanie się w tę sferę duchownych. Kongregacja do spraw Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* zwraca uwagę, iż „kapłani

²¹ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.

²² *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz.U. z 2013 r., poz. 1169 ze zm.

²³ *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską*, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

powinni stać ponad wszelkimi stronnictwami politycznymi oraz nie angażować się czynnie w działalność partii politycznych”²⁴. Jednakże Kościół jako autorytet moralny, zgodnie z soborową *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*, pełni misję, która – jak wskazuje dokument – polega przede wszystkim na umacnianiu pokoju i służbie dla dobra wszystkich, dlatego ma prawo do wyrażania etycznych i moralnych ocen w sprawach politycznych, które naruszają podstawowe prawa człowieka.

Wydaje się zatem, że do spraw politycznych, w których Kościół katolicki ma prawo i obowiązek się wypowiadać i od których nie wolno mu się uchylać, należy zaliczyć obronę sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwość społeczna rozumiana jest tu jako, po pierwsze, „cecha ustroju politycznego i porządku prawnego – charakteryzująca się zobiektywizowanymi i jednakowymi dla wszystkich obywateli i grup społecznych kryteriami oceny praw i obowiązków, zasług i win, wymaganiem bezstronności w funkcjonowaniu organów państwowych, administracyjnych, rządowych, prokuratorskich i służb porządkowych”²⁵; po drugie, jako „cecha stosunków społecznych – sposób traktowania określonych grup i jednostek ze względu na ich przynależność do takich czy innych klas, warstw, narodów, wspólnot religijnych, ras, płci itp. Tak rozumiana sprawiedliwość społeczna odnosi się do równoprawności lub nierównoprawności grup społecznych i ich członków, oceny słuszności i adekwatności zasad i kryteriów podziału dóbr materialnych, wpływów i władzy, oraz wartości duchowych (autorytetu, uznania, prestiżu)”²⁶.

Przechodząc do głębszej analizy stosunków pomiędzy Kościołem katolickim a wspólnotą polityczną, należy jeszcze raz przypomnieć, że zagadnienie to zostało szczegółowo zaprezentowane podczas II Soboru Watykańskiego²⁷ w formie cytowanej już *Konstytucji duszpasterskiej*

²⁴ *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Kongregacja do spraw Duchowieństwa, 1994, art. 33, s. 33–34, <http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dyrektorium-o-posludze-i-zyciu-kaplanow-1994.pdf> [dostęp: 8 VIII 2017].

²⁵ *Sprawiedliwość społeczna* (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sprawiedliwosc-spoeczna;3978499.html> [dostęp: 8 VIII 2017].

²⁶ Tamże.

²⁷ II Sobór Watykański, ostatni, dwudziesty pierwszy, sobór powszechny Kościoła katolickiego, rozpoczął się 11 października 1962 roku za pontyfikatu papieża Jana XXIII, a zakończył 8 grudnia 1965 roku za pontyfikatu papieża Pawła VI.

o Kościele w świecie współczesnym²⁸. Konstytucja ta w punkcie 76 potwierdza niezależny i autonomiczny stosunek sfery kościelnej i politycznej, jak również to, że wspólnota kościelna w żaden sposób nie łączy się ze wspólnotą polityczną i nie wiąże się z żadnym systemem politycznym. Niemniej w dalszej części tegoż punktu czytamy, że Kościół ma prawo do „pełnej swobody w wydawaniu oceny moralnej w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa człowieka”²⁹. Zapis ten łączy się z treścią punktu 73, w którym można przeczytać, że Kościół „potępia wszystkie ustroje polityczne, w których władze rządzące działają wyłącznie na korzyść określonego stronnictwa lub władzy państwowej”³⁰. Kwestię tę dopełnia punkt 74, z którego wynika, że „wykonywanie władzy politycznej, powinno odbywać się w granicach porządku moralnego, według norm porządku prawnego”³¹. Z kolei w odniesieniu do współpracy wszystkich w życiu publicznym w punkcie 75 podkreśla się, że „potrzebny jest taki porządek prawny, który wprowadza pozytywny podział funkcji i organów władzy państwowej, który skutecznie dba o zachowanie praw bez czyjejkolwiek szkody”³².

Tak sformułowane stanowisko Kościoła katolickiego wobec wspólnoty politycznej z całą pewnością uprawnia do wniosku płynącego z nauczania Soboru Watykańskiego II, że Kościół ma prawo i obowiązek etycznej i moralnej oceny kryteriów rządzenia i kierowania sprawami państwa oraz uprawiania polityki, w tym oceny postaw i zachowań rządzących. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w podobnym tonie wypowiada się Kongregacja Nauki Wiary w *Nocie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowaniu katolików w życiu politycznym*. W dokumencie tym można m.in. przeczytać, że Kościół ma prawo do refleksji w sprawach politycznych, przy czym do jego zadań nie należy wskazywanie konkretnych rozwiązań politycznych³³.

²⁸ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (ogłoszona przez papieża Pawła VI), 7 XII 1965, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf> [dostęp: 8 VIII 2017].

²⁹ Tamże, s. 604–605.

³⁰ Tamże, s. 600–601.

³¹ Tamże, s. 601–602.

³² Tamże, s. 602–604.

³³ *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (opublikowana w 2002 r.), Kongregacji Nauki Wiary, <http://www.opoka.org.pl/>

Należy zatem przypuszczać, że podstawowym zadaniem Kościoła katolickiego jest budowanie pokoju i zgody w społeczeństwie, zwłaszcza w sytuacji narastającego lęku i niepokoju społecznego oraz potężnych napięć społecznych, których wyrazem są masowe protesty oraz pogłębiający się podział społeczny. Opis ten można odnieść do ostatnich wydarzeń w Polsce będących reakcją na proponowane zmiany ustrojowe władzy sądowniczej. Co istotne, w ocenie tego typu sytuacji, gdy proponowane zmiany zmierzają do zwiększenia wpływu władzy politycznej oraz mogą, prawdopodobnie, godzić w podstawowe prawa i wolności obywatelskie, w nauczaniu Kościoła katolickiego można się powołać na autorytet Jana Pawła II i przywołać jego stanowisko dotyczące relacji władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, zaprezentowane podczas XXV Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Sędziów, który odbył się w 2000 roku. W swoim przemówieniu papież wskazał, iż istotne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania demokracji ma autonomiczny i niezależny trójpodział władzy, który chroniony jest przez konstytucję. Ustawa zasadnicza zapewnia każdemu rodzajowi władzy samodzielność i równowagę oraz określa kompetencje i zakres ich odpowiedzialności. Papież przypomniał również, że w historii były „próby podejmowania przez jednostki i zorganizowane ugrupowania działań, które łamią prawo i zmierzają do zmiany obowiązującego prawodawstwa, tak aby odpowiadało ono ich interesom, lekceważąc zasady etyczne i nie troszcząc się o dobro wspólne”³⁴.

W świetle dotychczasowych rozważań należy więc sądzić, że Kościół katolicki w Polsce miał nie tyle prawo, ile wręcz szczególnie obowiązek odnieść się do ostatnich wydarzeń związanych z proponowanymi rozwiązaniami ustrojowymi wymiaru sprawiedliwości. Rozwiązań, które według znacznej części opinii publicznej, w tym opozycji politycznej, naruszają określony w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* trójpodział władzy. Głównym jednak powodem, dla którego hierarchowie polskiego Kościoła powinni zająć jasne stanowisko w tej sprawie, były działania polityczne władzy zmierzające do zmiany

biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota_polityka_24112002.html [dostęp: 23 VIII 2017].

³⁴ Jan Paweł II, *Zadania sądownictwa dzisiaj*, 31 III 2000, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/stow_sedziow_31032000.html [dostęp: 23 VIII 2017].

obowiązującego prawodawstwa poprzez próby wprowadzenia ustaw ograniczających niezależność władzy sądowniczej. Na dokonanie tego rodzaju zmian nie ma wyraźnej zgody w społeczeństwie. Co więcej, procesowi temu towarzyszy atmosfera wielkiego konfliktu i braku porozumienia w narodzie. Kościół katolicki w Polsce – pozostając w zgodzie zarówno ze swoją tradycją, jak i historią – ma obowiązek wskazywać, piętnować i walczyć z tego rodzaju przypadkami. W tym miejscu nasuwa się więc pytanie: dlaczego Episkopat Polski nie zabrał głosu i nie zajął żadnego stanowiska wobec wspomnianych wydarzeń pomimo masowych protestów i apeli społecznych w całym kraju?

Należy zaznaczyć, że do zajęcia zdecydowanego stanowiska w tej sprawie wzywali hierarchów Kościoła katolickiego m.in. polscy katolicy i ateści, zwolennicy i przeciwnicy zmian, zwolennicy i przeciwnicy weta oraz zwolennicy i przeciwnicy partii rządzącej³⁵. Ponadto należy zauważyć, iż finalnie prezydent zdecydował się zawetować dwie ustawy: o Sądzie Najwyższym i Krajowej Radzie Sądownictwa, natomiast podpisał ustawę o zmianie ustroju sądów powszechnych. Decyzja prezydenta o zawetowaniu dwóch ustaw wynikała – jak stwierdził – z niepokoju społeczeństwa polskiego wyrażonego podczas demonstracji oraz z obaw przed pogłębiającym się podziałem społecznym. Uzasadniając swoją decyzję, prezydent podkreślił, że „w polskiej tradycji konstytucyjnej prokurator generalny nigdy nie miał nadzoru nad Sądem Najwyższym i nigdy nie decydował o tym, kto może być sędzią Sądu Najwyższego, oraz nigdy nie decydował o sposobie, regułach pracy i funkcjonowaniu Sądu poprzez ustalanie regulaminu”³⁶.

Wracając jeszcze do kwestii braku reakcji biskupów polskich na ostatnie wydarzenia, należy jednak zauważyć, że po wetach prezydenckich przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski arcybiskup Stanisław Gądecki opublikował list, w którym pochwalił decyzję

³⁵ Na przykład apel Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie do biskupów polskich o pilne zajęcie zdecydowanego stanowiska w sprawie prób zmian ustrojowych (list opublikowany 21 VII 2017) – <http://www.kik.waw.pl/aktualnosci-kik/apel-kik-do-konferencji-episkopatu-polski>, [dostęp: 23 VIII 2017].

³⁶ Prezydent Andrzej Duda: Zdecydowałem o zawetowaniu ustawy o Sądzie Najwyższym i KRS, *dziennik.pl*, 24 VII 2017 roku, <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/554731,andrzej-duda-sad-najwyzszy-ustawa-weto-krs-pis-opozycja.html> [dostęp: 23 VIII 2017].

prezydenta i podziękował mu za postawę zajętą wobec ustaw o Sądzie Najwyższym i Krajowej Radzie Sądownictwa³⁷. Prawdopodobnie w ocenie władz kościelnych reakcją na wydarzenia był apel rzecznika Episkopatu Polski księdza Pawła Rytela-Andrianika, w którym odniósł się on do debaty na temat reformy sądownictwa. Rzecznik Episkopatu zwrócił się do wszystkich ugrupowań politycznych o dążenie do porozumienia dla dobra wspólnego Polski i jej obywateli. Jego zdaniem „sprawy dotyczące zmiany systemu sądownictwa nie leżą w kompetencjach Kościoła, jednak Kościół nie może nie zauważyć, iż debata publiczna w tej kwestii coraz częściej idzie w kierunku konfrontacji i konfliktu”³⁸.

W powyższych rozważaniach ukazano, że władza polityczna, określając kierunek zmian społecznych, czyli swoją wizję porządku społeczno-politycznego, nie zawsze ma na względzie dobro wspólne narodu i państwa, lecz dobro partykularne swojego ugrupowania politycznego, nawet za cenę niepokoju społecznego i pogłębiającego się podziału w społeczeństwie. Dlatego szczególnie istotną rolę w budowaniu wspólnoty oraz zgody w narodzie przypisuje się religii. W Polsce obowiązek ten spoczywa na Kościele katolickim, który w historii niejednokrotnie pokazał, że potrafi łagodzić lęki i niepokoje społeczne oraz wpływać na postawy rządzących. Twierdzenie zatem, że w sytuacji potężnych napięć społecznych Kościół katolicki nie może uchylać się od obowiązku zabrania głosu w obronie porządku społecznego oraz ładu prawnego i konstytucyjnego państwa, wydaje się słuszne i konieczne. Niemniej w ogólnej refleksji nad tą sytuacją z całą pewnością nie ma jednej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie sformułowane wcześniej: dlaczego Episkopat Polski nie zajął zdecydowanego stanowiska wobec wspomnianych wydarzeń?

³⁷ *Przewodniczący Episkopatu dziękuje Prezydentowi RP*, Konferencja Episkopatu Polski, 24 VII 2017, <http://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-dziekuje-prezydentowi-rp-2> [dostęp: 23 VIII 2017].

³⁸ *Rzecznik KEP o aktualnej sytuacji politycznej*, deon.pl, 19 VII 2017, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,31003,rzecznik-kep-o-aktualnej-sytuacji-politycznej.html> [dostęp: 23 VIII 2017].

Dokonując oceny postawy Kościoła katolickiego wobec wydarzeń ostatnich miesięcy, można zaryzykować kilka możliwych interpretacji: (1) postawa wyczekująca – Kościół czekał, by poprzeć silniejszą stronę sporu; (2) postawa wygrana – Kościół czekał, by poprzeć wygraną stronę sporu; (3) postawa nieuczestnicząca – Kościół czekał, ponieważ nie chciał stanąć po żadnej ze stron sporu, by żadnej się nie narazić; (4) postawa milczenia – Kościół milczał, gdyż nie chciał poprzeć rządzących w sytuacji łamania Konstytucji i zasad państwa prawa; (5) postawa bierna – Kościół milczał, bo nie chciał zająć stanowiska przeciwko rządzącym, skoro większość proponowanych przez nich projektów zmian społecznych jest zgodna z nauczaniem Kościoła; (6) postawa przyzwolenia – Kościół milczał, bo nie chciał narazić się rządzącym, by nie utracić korzyści finansowych; (7) postawa wygodna – Kościół zabrał głos po wetach prezydenta, chwając jego postawę, dlatego, że wywodzi się on z obozu partii rządzącej.

Rozważania nad przedstawionymi przypuszczeniami nasuwają jeszcze jedną, bardziej ryzykowną, interpretację, którą można wyrazić słowami „czyja władza, tego religia”. Władza bowiem może zachęcić drugą stronę do określonego postępowania, jednocześnie je kontrolując za pomocą środków w postaci wsparcia finansowego, dotacji i bonusów. Jeśli tak jest, to dla rządzących religia w państwie może być środkiem sprawowania władzy i narzędziem uprawiania polityki, zwłaszcza gdy religia wpisuje się w ideologię rządzących i gdy przedstawiciele Kościoła, a więc duchowni, tak bezkrytycznie popierają rządzących.

GRACJANA DUTKIEWICZ

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: g.dutkiewicz@amw.gdynia.pl

Political power and religion

In modern Poland we observe the relationships of religion, political power and the ruling elite. This correlation is most often visible in the form of mutual relations and participation of the Catholic Church in the political life of the country. In this context, Polish society has been divided into two

groups: supporters and opponents of the Catholic Church's participation in politics. In light of the above, the author refers to the issue of Catholic Church participation in the politics.

Keywords: religion, power, policy

ANDRZEJ DRZEWIECKI

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych
e-mail: a.drzewiecki@amw.gdynia.pl

Jak cię widzą, tak cię piszą. O tolerancji w „kraju nad Wisłą” z pespektywy 2017 roku

Należę do pokolenia, które zna Polskę różnych odcieni i przebarwień – od peerelowskiej po eksperymentalną IV RP – i zastanawiam się, jaka ona jest dziś i dokąd zmierza, a wraz z nią my wszyscy. *Qou vadis, Polsko?* Nie zamierzam wygłaszać kolejnego wykładu akademickiego o tolerancji – chcę się do niej odnieść z poziomu przeciętnego człowieka, który wie, że otwartość, asertywność, empatia, umiejętność słuchania innych i szacunek dla myślących inaczej mieszczą się w standardach dobrego wychowania, a przyjęcie przez nas takiej postawy nie oznacza, że pozbywamy się choćby najmniejszej części własnej osobowości¹. Kościół w swoim nauczaniu podkreśla, że „człowiek tolerancyjny uznaje prawa drugiego człowieka do inności, do samodzielnego poszukiwania prawdy. (...) Tolerancja wiąże się z wysiłkiem rozumienia otaczającego świata, z odpowiedzią na pytania, jakie każdemu z nas zadaje realna rzeczywistość”².

To, że tolerancja jest trudna, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i międzynarodowym, jest oczywiste dla każdego z nas, dlatego rosną wyzwania, przed którymi stajemy każdego dnia. Jacy jesteśmy? Kim naprawdę jest współczesny Polak? „Oczywiście, gdyby był żywym ideałem, postanowiłby zostać ofiarny jak Judym, wydajny jak Ford, trzeźwy jak francuski burżuj, płomienny jak rosyjski rewolucjonista i pełen

¹ Szerzej na ten temat zob. K. Glombik, *Tolerancja jako postawa moralna*, „Studia Oecumenica” 2013, T. 13, s. 113–126.

² *Tolerancja* (hasło), www.centrumjp2.pl/wikipjp2/index.php?title=Tolerancja [dostęp: 20 VIII 2017].

fantazji jak Zagłoba. Jednak od tej samej krowy nie można żądać i mleka, i mięsa. Dlatego między społecznym postępowaniem a społeczną świadomością powstało pęknięcie: ta ostatnia jest zbiorowiskiem różnych wzorców osobowych, które dostarczają alibi codziennemu postępowaniu”³.

W świetle powyższego kultura dialogu, wzajemnego bycia ze sobą, poszanowania odmienności i różnic, wrażliwość na potrzeby innych określają – tak to rozumiem – poziom naszego człowieczeństwa w rzeczywistości, w której, niestety, łatwiej przychodzi nam budować mury aniżeli mosty⁴. „Historia uczy, że społeczeństwa otwarte stały się bogate, nawet jeśli były skąpo obdarzone bogactwami naturalnymi. Historia też uczy, że mury obronne na dłuższą metę nikogo nie obroniły, a niewidzialne mury wewnętrzne zawsze dawały negatywne rezultaty. Zatem boję się murów obronnych, zarówno zewnętrznych, jak i niewidzialnych, których skutkami są paranoja, wzrost przesądów narodowych, rasowych i religijnych. Nie jestem optymistą – przyznaje Konrad W. Studnicki-Gizbert – ale żywię nieśmiałą nadzieję, że oblędu budowania murów da się uniknąć”⁵. Niestety, autor cytowanych tu słów ma rację, co jeszcze bardziej wskazuje na potrzebę nie tyle mówienia o tolerancji, ile eliminowania w sobie wszelkich barier ją ograniczających, bo tego wymagają czas i warunki, w których żyjemy. Przez pamięć i szacunek dla barda wolności i solidarności Jacka Kaczmarskiego zrobmy wszystko, by jednak „mury runęły”. W przeciwnym razie przyznamy rację Tomaszowi Lipińskiemu, który w moim przekonaniu słusznie zauważył, że „mamy dziś w środku kraju wyrąbany rów, a po obu jego stronach stoją ludzie i pluja na siebie, mając poczucie jedynej słuszności. Kraj podzielony, przepojony wzajemną wrogością dwóch wykluczających się sił, nigdy nie będzie silny. »My albo oni« to droga donikąd, bo »oni« nie znikną. Mamy więc przed sobą dwie drogi. Albo się pozabijają – ku czemu to wszystko dzisiaj dąży, albo uznać, że jednak jesteśmy wspólnotą i wbrew duchowi czasu spróbować coś od nowa zbudować”⁶.

³ R. Kalukin, *Premier szyta na miarę*, „Polityka” 2017, nr 37, s. 15.

⁴ Por. J. Rawik, *Rosną mury*, „Dziś” 2006, nr 4, s. 88–93.

⁵ K. W. Studnicki-Gizbert, *Współczesne mury warowne*, „Dziś” 2004, nr 11, s. 64.

⁶ *Czas się bać*, wywiad P. Krzywickiego z T. Lipińskim (muzykiem i liderem zespołu Brygada Kryzys), „Newsweek Polska” 2017, nr 36, s. 15.

Problem, któremu poświęcam tych kilka refleksji, uprasza się o przypomnienie refrenu piosenki Grzegorza Tomczaka z początków lat osiemdziesiątych zatytułowanej *Ja to mam szczęście*. Formę niemal hymnu wolności nadała jej Maryla Rodowicz, i to do tego stopnia, że śpiewano ją w każdym zakątku i przy każdej okazji, od Bałtyku po gór szczyty. Był to ten szczególny moment, w którym Polacy upomnieli się o swoją wolność i podmiotowość, z nadzieją zwracali się ku przyszłości, która w tamtym czasie znaczone była wieloma niewiadomymi. Trzeba było – jak podkreślał papież Jan Paweł II w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny – „wzajemnego zrozumienia, pojednania i pokoju w świecie współczesnym” oraz „jedności wewnętrznej mych Rodaków”⁷. Kilka lat później z gdyńskiego skweru Kościuszki papież pytał: „Czy przyszłość, lepsza przyszłość, może wyrosnąć z narastania różnic i przeciwieństw na drodze wzajemnej walki? Walki systemu przeciw systemowi, narodu przeciw narodowi – wreszcie: człowieka przeciw człowiekowi! W imię przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć to słowo »solidarność«. Dziś płynie ono szeroką falą poprzez świat, który rozumie, że nie możemy żyć wedle zasady »wszyscy przeciw wszystkim«, ale tylko wedle zasady »wszyscy ze wszystkimi«, »wszyscy dla wszystkich« (...)”⁸.

Myślę, a nawet jestem o tym przekonany, że takie pragnienie wyraził w refrenie wspomnianej piosenki jej autor. Oto one:

Ty to masz szczęście
Że w tym momencie
Żyć ci przyszło
W kraju nad Wisłą
Ty to masz szczęście
Twój kraj szczęśliwy
Piękny prawdziwy
Ludzie uczynni
W sercach niewinni
Twój kraj szczęśliwy⁹.

⁷ Cyt. za: *Ojciec święty Jan Paweł II w swojej Ojczyźnie*, ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy (red.), Roma 1988, b.p.

⁸ Tamże.

⁹ *Tango na głos, orkiestrę i jeszcze jeden głos* [*Ja to mam szczęście*], www.tekstowo.pl/piosenka,maryla_rodowicz,tango_na_glos_orkiestre_i_jeszcze_jeden_glos.html [dostęp: 8 IX 2016].

Czy dziś, z perspektywy 2017 roku, możemy powiedzieć, że żyjemy w kraju naszych marzeń, we wspólnocie, która, dlatego że nią jesteśmy, jest naszą siłą i tarczą zarazem? „Dwadzieścia pięć lat temu zaświeciło w moim kraju słońce” – napisał Adam Michnik i z całą pewnością nie jest odosobniony w przekonaniu, że „długo czekaliśmy na dni sierpniowe 1980 r. Przez dziesięciolecia przemoc nas poniżała, zakłamana edukacja ogłupiała, strach upokarzał, bezsilny bunt frustrował. Okrucieństwa lat stalinowskich zniewoliły nasze zmysły i umysły, zmuszały nas do ciągłej ostrożności i nieufności, sprawiły, że staliśmy się pokorni i posłuszni. Byliśmy ludźmi w maskach, ludźmi z kryjówek. Żyliśmy zasmuceni brzydotą moralną codzienności, osaczeni beznadziejnością, osamotnieni wśród tłumnych wrzaskliwych pochodów. (...) W sierpniu '80 – roku po pierwszej wizycie Jana Pawła II – zrzuciliśmy maski, wyszliśmy z kryjówek, wypowiedzieliśmy dobitnie swoje »Nie!« – i okazało się, że nasz głos jest głosem Polski wolnej i suwerennej. (...) A dziś pytamy: co się z nami stało? Cemu zamieniliśmy kartę praw człowieka na kartę kredytową, czemu mniej chętnie sięgamy po »Lorda Jima« Josepha Conrada czy »Dżumę« Alberta Camusa – książki naszych marzeń, dziś przemieniane w marzenie o książeczce czekowej? Cemu ewangeliczne i papieskie wezwanie: »Zło dobrem zwyciężaj!« nie przeobraziło nienawistnych organizatorów kolejnych nagonek i czcicieli prawd z ubeckich archiwów? Nie lubimy dziś naszego świata. Źle się czujemy w naszym świecie. Dlaczego? Czy kiedyś, gdy skandowaliśmy: »Nie ma wolności bez Solidarności!«, ten świat był wspaniały, a potem spodłał? Czy może, jak pisał Adam Zagajewski, »świat jest podwójny, podzielony. Zarazem wspaniały i trywialny, ciężki i lotny, bohaterski i tchórzliwy«?”¹⁰.

Norman Davies sugeruje, że „Polska wpadła w ręce zadziornych, zaczepnych ludzi, którzy uważają, że mają absolutną rację. Jedyną słuszną i niepodlegającą żadnej dyskusji, a przede wszystkim nieliczącą się ze zdaniem innych”¹¹.

„Dziwny jest ten świat” – mówił Waldemar Milewicz, ale wydaje się, że świat ten jest również poważnie okaleczony! Wspomniany

¹⁰ A. Michnik, *Czy będziesz dostatecznym łajdakiem?*, „Gazeta Wyborcza”, 30 IV 2005, <http://wyborcza.pl/1,93057,2683365.html> [dostęp: 9 IX 2017].

¹¹ *Zadziory, czyli siła mistyfikacji*, rozmowa A. Pawlickiej z prof. N. Daviesem, „Newsweek Polska” 2017, nr 4, s. 15.

Adam Zagajewski zachęca, byśmy spróbowali opisać ten świat, a następnie zrozumieli, skąd to okaleczenie, po to, aby tego stanu nie pogłębiać i wyjść z zakłętego kręgu niemocy. Niech fragment jego wiersza *Spróbuj opiewać okaleczony świat* przemówi do naszej wyobraźni:

Spróbuj opiewać okaleczony świat.
Pamiętaj o długich dniach czerwca
i poziomkach, kroplach wina rosé.
O pokrzywach, które metodycznie zarastały
opuszczone domostwa wygnanych.
Musisz opiewać okaleczony świat.
Patrzyłeś na eleganckie jachty i okręty;
jeden z nich miał przed sobą długą podróż,
na innych czekała tylko słona nicość.
Widziałeś uchodźców, którzy szli donikąd,
słyszałeś oprawców, którzy radośnie śpiewali.
Powinieneś opiewać okaleczony świat (...) ¹².

Opisanie drogi, którą przeszliśmy, jest zadaniem szerokiego kręgu osób i profesji, podobnie jak diagnoza stanu obecnego, w którym kluczowe pytanie brzmi „dlaczego?”. Usłyszałem piękne zdanie, że „poezja jest skroploną rzeczywistością”. A jeśli tak, to sięgam po Juliusza Słowackiego, który wieki temu pisał:

Szli krzycząc „Polska! Polska!” – wtem jednego razu
Chcąc krzyczeć zapomnieli na ustach wyrazu;
Pewni jednak, że Pan Bóg do synów się przyzna,
Szli dalej krzycząc: „Boże! ojczyzna! ojczyzna!”
Wtem Bóg z Mojżeszowego wychylił się krzaka,
Spojrzał na te krzyczące i zapytał: „Jaka!” ¹³.

Pytanie „Jaka Polska?” jest wciąż aktualne, ale odpowiedź na nie komplikuje inne pytanie: „Czyja ta Polska?”. To, że z taką łatwością i premedytacją wyzbywamy się jej ciągłości dowodzi, iż mamy poważny problem z akceptowaniem samych siebie. Państwo przecież nie jest abstrakcją – jest wspólnotą, z którą się utożsamiamy bądź też nie.

¹² A. Zagajewski, *** (*Spróbuj opiewać okaleczony świat*), [http://poezja.org/wz/Zagajewski_Adam/6823/***_\(Spr%C3%B3buj_opiewa%C4%87_okaleczony_%C5%9Bwiat\)](http://poezja.org/wz/Zagajewski_Adam/6823/***_(Spr%C3%B3buj_opiewa%C4%87_okaleczony_%C5%9Bwiat)) [dostęp: 8 IX 2017].

¹³ *Poeci o ojczyźnie. Wypisy literackie*, www.ceo.org.pl/sites/default/files/KOSS/davBirnary/Materialy%20pomocnicze/poeci_o_ojczyźnie.pdf [dostęp: 5 IX 2017].

Nazbyt często w przestrzeni publicznej słyszymy wypowiedzi, z których można wnosić, że ich autorzy dystansują się wobec swojej ojczyzny. Już sam zwrot „w tym kraju” sugeruje, że niekoniecznie jest on „mój”. To kwestia tożsamości (narodowej i kulturowej), o której Zygmunt Bauman mówił, że należy ją „wytworzyć, a nie odkryć”, że powinna być ona „przedmiotem naszych wysiłków, »celem«, do którego należy dojść; jako coś, co musimy dopiero sklecić z części lub wybrać z dostępnych całości, a potem o to walczyć i chronić”¹⁴. Ale jak walczyć i chronić coś, czego się wstydzimy – najpierw PRL-u, potem III RP – bo ktoś, kto zawłaszczył Polskę i uczynił z niej sektę, osobiście rozumie wspólnotę? Ten ktoś dopuszcza istnienie wspólnoty, ale na warunkach ściśle przez siebie określonych. Bo każdy dyktator – stwierdza Tony Snyder – „swoje rządy uzasadnia koniecznością obrony przed śmiertelnym zagrożeniem”¹⁵.

„Szanujące się państwo – podkreśla Aleksander Hall – dba o ciągłość swych poczyną. PiS, sprawując władzę, demoluje dorobek poprzedników i zachowuje się tak, jakby opanował wrogie państwo. W którym wszystko trzeba zmienić. Jak w soczewce widać to zjawisko w sprawie ustalania przyczyn katastrofy smoleńskiej. Rządowa komisja kierowana przez ministra Jerzego Millera, składająca się z fachowców wysokiej klasy, ustaliła jej przyczyny. A dobiegające końca śledztwo Prokuratury Wojskowej przynosiło konkluzje zgodne z ustaleniami tejże komisji. Cały ten dorobek został jednak unieważniony przez nową władzę. Prokuratorów wojskowych zastąpili nowi prokuratorzy, całkowicie uzależnieni od prokuratora generalnego, którego polityczny los jest z kolei uzależniony od Jarosława Kaczyńskiego. (...) Ponowne badanie przyczyn katastrofy smoleńskiej stwarza dobrą okazję do obserwowania, jak zachowują się politycy partii rządzącej, a także ludzie funkcjonujący w strukturach rządowych w państwie znajdującym się na drodze do autorytaryzmu. (...) Gdy patrzę na cyniczny uśmieszek Ryszarda Czarneckiego wypowiadającego się na temat Smoleńska, ani przez chwilę nie mam wątpliwości, że nie wierzy w zbrodnię. Co sprawia, że ludzie mówią rzeczy, w które

¹⁴ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, J. Łaszcz (tłum.), Gdańsk 2007, s. 18.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. S. Sierakowski, *Nie ma wolności bez praworządności*, „Polityka” 2017, nr 37, s. 24–25.

nie wierzą, albo starannie dobierają słowa, aby nie można zarzucić im, że wykluczają absurdalną tezę? Starsi z nas doskonale pamiętają te mechanizmy, gdyż funkcjonowały one w życiu publicznym w PRL, w szczególności w PZPR. Gdy pragnie się robić karierę i awansować, nie można kwestionować linii partii. Ten model powrócił nie tylko w rządzącym ugrupowaniu, ale także w strukturach państwowych, gdyż nasze państwo stało się łupem partyjnym”¹⁶.

Siłą społeczeństw, które powstały w wyniku umowy społecznej – uważa z kolei Zbigniew Mikołajko – jest ciągłość wspólnoty. „W Polsce państwo jest mitem, wspólnota – odświętnością. Zawiazuje się od okazji do okazji. Od powstania do powstania. Od żałoby do żałoby. Tymczasem, na co dzień każdy żyje wyłącznie swoim osobnym życiem, dlatego w Polsce poziom kapitału społecznego jest wyjątkowo niski”¹⁷.

W świetle powyższych uwag należałoby się zgodzić z opinią byłego aparaczyka Józefa Tejchmy, że „proces kretynienia (...) postępował u każdego, kto przebywał w gmachu KC dłużej niż 6–8 lat”¹⁸. Ten gmach służy dziś innym celom. Ale polskie życie polityczne nie pozostawia złudzeń, że „partyjne zakony” ochoczo czerpią z doświadczeń minionej epoki, pomimo że w trybie urzędowym chciały ją wymazać z pokoleniowej pamięci.

Jacek Kaczmarski, bard Solidarności, pisał:

Piękno jest na to, żeby zachwycalo.
Nie znam piękniejszej nad piękno Ojczyzny,
w której minąwszy przeznaczeń mielizny
warto zanurzyć obolałe ciało.
Pychy się wyzbyć (...)”¹⁹.

No właśnie, wyzbyć się pychy! To dotyczy każdego z nas, a zwłaszcza osób, które wywierają silny wpływ na kształt naszego życia społecznego. Partie, które są jego elementem, nie mogą być twierdzami,

¹⁶ A. Hall, *Poniżone państwo*, „Polityka” 2017, nr 16, s. 9.

¹⁷ *We władzy klonów*, rozmowa A. Pawlickiej z prof. Z. Mikołajko, „Newsweek Polska” 2017, nr 23, s. 38.

¹⁸ J. Tejchma, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek. Notatki z lat 1971–1973*, Toruń 2006, s. 109.

¹⁹ *Poeci o ojczyźnie. Wypisy literackie*, www.ceo.org.pl/sites/default/files/KOSS/davBirnary/Materialy%20pomocnicze/poeci_o_ojczyźnie.pdf [dostęp: 5 IX 2017].

w których wykuwa się „szczęście narodu” wbrew jego woli i z pominięciem, a nawet lekceważeniem jego podmiotowości. Oto na naszych oczach spór przestaje dotyczyć tylko kwestii zasad, ale rozlewa się na wszystkie bez mała dziedziny życia. A może – na co zwróciła uwagę Irena Pańków – „tak po Mickiewiczowsku, w głębi nas jest niewolnik, ktoś niepewny siebie, niepełny. Niedokończony obywatel. I tego odkrycia się boimy. To głęboki strach, ale jest i płytszy – że fale demokracji przyplływają i odpływają. (...) To pokazuje, że się jeszcze tworzymy; to są wciąż trwające bolesne procesy. I tak do końca jeszcze nie wiadomo, jaki jest i będzie ten lud – suweren”²⁰

Jeśli diagnoza I. Pańków jest prawdziwa, to tym bardziej należy unikać skalpela i nie rozwiązywać za jego pomocą nabrzmiałych kwestii społecznych. Potrzebny jest mądry dialog, który z kolei domaga się wrażliwego i rozsądnego przywództwa osób wolnych od nienawiści i pogardy, niepozbawionych refleksji, że sami również mogą błędzić. Brak tych cech lub niedostatek powoduje, że sprawujący władzę tracą zdolność do zawierania kompromisów i rozpoczynają niekończącą się wojnę z prawdziwymi i wyimaginowanymi przeciwnikami. Scena polityczna, nawet tandetna, zostaje wówczas trwale podzielona na „swoich” i „obcych”.

Francuski filozof i znawca retoryki Olivier Reboul pisał przed laty, że „słowo jest w walce politycznej niezwykle skuteczną i całkowicie odrębną od faktów bronią. (...) Finezyjna propaganda może tak samo wspierać liberalną demokrację, jak i ponurą satrapię. PiS, mimo że przez lata uchodził za ugrupowanie zgrzebne i anachroniczne, a jego lider za człowieka niedzisiejszego, ma na polu agit-mowy prawdziwe osiągnięcia, bo właściwie rozpoznał odbiorców i dostosował do nich swoje przesłania. Reszta musi teraz nadrabiać komunikacyjne zapóźnienia”²¹. W podobnym tonie formułuje swoje uwagi psycholog społeczny Michał Bilewicz, który uważa, że „granice naszej rzeczywistości wyznaczają granice naszego języka (...). Tym bardziej dotyczy to współczesnej polityki. Sam fakt istnienia pewnych pojęć i braku innych wpływa na to, jak widzimy świat. Natrętne używanie takich pojęć radykalizuje też przeciwników politycznych. Prowadzi do tego,

²⁰ *Przyszłość czas odwetu*, romowa P. Najsztuba z prof. I. Pańków, „Newsweek Polska” 2017, nr 15, s. 33.

²¹ M. Janicki, W. Władysław, *Nowy słownik agit-mowy*, „Polityka” 2017, nr 17/18, s. 18–20.

że np. wśród demonstrujących pod Pałacem Prezydenckim pojawiają się gniew i pogarda – efekt tego, że obraża się ich w mediach publicznych”²².

Wśród badaczy społecznych dość mocno rozpowszechniony jest pogląd, że to nasze „migotliwe społeczeństwo nie odnajduje się w tradycyjnych podziałach na lewicę, prawicę i centrum. Ideowość, wierność poglądom, konsekwencja, lojalność wobec własnego środowiska politycznego przestały być istotnymi wartościami w dobie pragmatyzmu i skuteczności. (...) Dla ogromnej liczby ludzi życie jako wieczne wyzwanie, jako obowiązek konstruowania się w pojedynkę, samodzielnego opowiadania się w każdej sprawie – od wyboru płatków śniadaniowych po kwestię przerywania ciąży – po prostu może okazać się za trudne. To, co dla jednych jest wolnością wyboru, dla innych – chaosem przyprawiającym o cierpienie. Na ten stan emocji społecznych zawsze czyhają uzdrowiciele i szarlatani polityczni, oferując komplet prostych, czarno-białych poglądów, podział na naszych i wrogów, silne objęcia wodza. Taką terapię, taki »detoks« zaoferowało Polsce PiS”²³. Może jednak nie mylił się eseista Andrzej Kijowski, gdy przed laty pisał: „Naród to tylko władzy cień. Może być wielki, ba! Ogromny, jak bywa z cieniem, gdy kaganek u stóp ustawisz i światła jego wejdiesz w drogę. Dziecko nawet, kiedy się z cieniem utożsamia, rośnie w olbrzymia i samo siebie straszyć może tym swoim drugim ja na ścianie. Lecz nawet dziecko w końcu pojmie, że cień tak tylko się porusza, jak zechce ten, kto go sam stwarza i ożywia... Tak i z narodem. On jest wielki – wielki bardzo lub bardzo mały albo przestaje istnieć wcale; jest taki, jakim mieć go zechce król jego czy też wódz”²⁴.

Trafne w tym względzie uwagi sformułował Siegfried Lenz, pisząc: „(...) Kto sądzi, że działa na rzecz nowych czasów, ten nie może pozostać przy starych nazwach – musi przemianowywać, zmieniać tablice, zawieszać nowe flagi, więcej jeszcze: kto rości sobie pretensje do przeszłości, tak jak czynili to jeźdźcy Wschodu, ten musi pilnować, by wszystkie świadectwa przemawiały na jego korzyść, i dlatego

²² Lekcja pogardy, rozmowa M. Żyły z psychologiem społecznym prof. M. Bilewiczem, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 38, s. 14.

²³ E. Wilk, *Rozwibrowani*, „Polityka” 2016, nr 42, s. 35.

²⁴ A. Kijowski, *Grenadier – król*, Warszawa 1972, s. 37.

nie może uniknąć sortowania świadków i świadectw, tak, musi oddzielać, trzebić, czyścić, jego jedyne chyba zadanie to oddzielenie ziarna od plew wśród dowodów historii”²⁵. W opinii cytowanego wcześniej A. Kijowskiego „bohater jest kreacją społeczną, a tworzy go chwila powszechnego odczucia historii; jest to chwila, od której zależy przyszłość narodu, a która ze względu na swą treść i nastrój kojarzy się łatwo z przeszłością, czyli aktualizuje historię. Zdarzenia i postacie wśród nich działające wydają się znane; wszyscy, którzy im asystują, zdają się być przeniesieni w inny wymiar, przebrani w kostiumy, i nawet słowem i gestem, i zachowaniem naśladować wyuczone z historii modele”²⁶. Nie mamy wątpliwości, że historia jest tu traktowana instrumentalnie.

Jeden z publicystów zawarł podobny dylemat w pytaniu „Jaka przeszłość nas czeka?”²⁷. To pytanie nie jest pozbawione racji, jeśli towarzyszy nam troska wyrażona przez filozofa kultury Andrzeja Ledera. Zwrócił on uwagę na potrzebę opowiedzenia na nowo historii społecznej Polaków, czyli naszej historii emancypacyjnej od stanu poddaństwa, niewolnictwa do nowoczesnego społeczeństwa mieszczańskiego. „Myślę, że polskie społeczeństwo dopiero dzisiaj dojrzewa stopniowo do funkcjonowania w demokracji. Demokracja nie jest idyllą, przyjemnym dialogiem dobrze wychowanego towarzystwa. Nowoczesna demokracja w Europie zrodziła się z krwawych wojen i zastąpiła je zimnym pokojem. Przede wszystkim więc wymaga zaakceptowania konfliktów i umiejętności funkcjonowania politycznego bez ich lukrowania. Uznanie, że ktoś różni się ode mnie bardzo głęboko, że swoje interesy postrzega jako antagonistyczne wobec moich, że wręcz czujemy do siebie głęboką niechęć, i połączenie tego ze zgodą na wspólne istnienie w ramach instytucji politycznych, stanowi moim zdaniem, istotę praktyki demokratycznej. Problem zaczyna się wówczas, gdy duże odłamy społeczeństwa zaczynają uważać, że wrogów należy wsadzać do więzień, odebrać im prawo głosu, leczyc psychiatrycznie. Gdy politycy konflikt definiują, jako absolutną wrogość i uważają za pretekst do odebrania swoim przeciwnikom praw

²⁵ S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, E. Borg, M. Przybyłowska (tłum.), Warszawa 1991, s. 347.

²⁶ A. Kijowski, *O dobrym Naczelniku i niezłomnym Rycerzu*, Kraków 1984, s. 14.

²⁷ Z. Pietrasik, *Jaka przeszłość nas czeka?*, „Polityka” 2005, nr 33, s. 26–28.

i wolności. To jest taki moment, kiedy społeczeństwo ewidentnie nie radzi sobie z konfliktem. Pokazuje, że nie jest dojrzałe do politycznej nowoczesności. (...) My właśnie jesteśmy w takim momencie”²⁸.

Współbrzmia z tą wypowiedzią uwagi sformułowane przez psychologa i psychoterapeutę Wojciecha Eichelbergera, którego zdaniem „od paru lat jesteśmy w takim momencie historycznym, w którym to, co przez ostatnie sto lat trwało uśpione i ukryte w naszej narodowej podświadomości, wybiło na światło dzienne. A matka Historia – albo bliżej matka Europa – była dla swojej córki Polski matką trudną i nieobliczalną. Polska była zdradzana, porzucana, ulegała traumatycznej przemocy, gwałtom, napaściom i spiskom, a jej odruchy buntu były bezwzględnie pacyfikowane. Jej pozbawiony drzwi dom był często pełen nieproszonych gości. Dziś Polska nie wierzy nikomu, nie wierzy ani w uczciwość, ani w lojalność innych, więc sama zwalnia się z obowiązku zachowywania się w sposób uczciwy i lojalny. Jeśli dzieje się coś złego, to nie potrafi wziąć odpowiedzialności na siebie, winni są inni: szatani, szkodnicy i spiskowcy. Jeśli dzieje się coś dobrego, gdy dostaje prezent od losu i historii, to nie potrafi go przejąć ani docenić i w końcu go popsuje. We wszystkich zdarzeniach szuka drugiego dna, złych intencji, manipulacji. Choć bardzo pragnie dobra, to jednak nie potrafi utrzymać go w rękach, musi je popsuć, bo jej zdaniem nie mieści się ono w scenariuszu jej losów. Jeśli ktoś traktuje ją z szacunkiem, poważnie i nie daj Boże z sympatią, to nieuchronnie zostanie zdewaluowany, bo Polska nie potrafi w to wierzyć. Ma kompleks obcego, przemocowego najeźdźcy. Bezpieczeństwa szuka w izolacji”²⁹.

Wydawać by się mogło, że najgorsze mamy za sobą, że koszmar niepewności już nie powróci. A jednak powrócił za sprawą grupy ludzi, i to niekoniecznie spod znaku PiS, którzy odkryli w sobie przemożną chęć zmieniania wszystkiego i za wszelką cenę. Prezes Związku Tatarów RP Selim Chazbijewicz popełnił *Ode dla Jarosława Kaczyńskiego – przywódcy narodu, zwycięzcy w wyborach*, w której zawarł te oto słowa: „Niby zwycięski Chrobry wzmacniasz państwo nasze/

²⁸ *Inna duma*, rozmowa E. Wilk z filozofem kultury prof. A. Lederem, „Polityka” 2017, nr 15, s. 28.

²⁹ *Polska nie wierzy w miłość*, rozmowa D. Karpiuka z W. Eichelbergerem, „Newsweek Polska” 2017, nr 36, s. 34.

jak orzeł ponad skałą wzlatujesz i zawsze/ To Ty masz rację”³⁰. Gdy połączymy ten zachwyt z okrzykami „Jarosław, Polskę zbaw”, to nasuwa się taka oto konstatacja, że nie potrafimy się uwolnić od stanu niewolnictwa, przynajmniej intelektualnego.

Nieśmiertelny Jacek Kaczmarski, już przez nas cytowany, zasługuje na to, by po raz kolejny przywołać jego słowa – tym razem pieśń *Ośły i ludzie*. Strofy te dedykuję „dobrej zmianie”, niezależnie, z którego źródła bierze ona swój początek. Bo przecież po 1989 roku każda kolejna koalicja rządząca miała receptę na sukces, bardziej swój aniżeli społeczny. Niepokojące, a jednocześnie pouczające jest to, że tym razem w roli „jeźdźca wolności” Kaczmarski obsadził ośła, o czym poniżej:

Dosiadł mnie osioł okrakiem
I rykiem obwieścił donośnym
Że na wierzchowcu takim
Będzie jeźdźcem wolności
Wbił mi w żebra ostrogi
Wepchnął do ust kostkę cukru
Chwostem tnąc w poprzek nogi
Zmusił bez trudu do truchtu
Zaduch ośli mnie dusi
Jestem kloaką jeźdźcą
Bo co spod ogona wypuści
Na moich gromadzi się plecach
Małpy śpiewają mu pieśni
I łaską zwą co jest musem
On ryczy nad uchem – Nie śpij!
I już nie truchtem już klusem³¹.

Nie poprawiają samopoczucia opinie, że „w Polsce jesteśmy w stanie permanentnej wojny, ludziom puściły hamulce moralne, cywilizacyjne. Ten kraj jest podzielony, są newralgiczne miejsca wypełnione trotylem i napalmem, gdzie toczy się ideologiczna walka. Wystarczy iskra, by to wszystko wybuchło. Mam niestety poczucie, że w Polsce rozmowa się już dawno skończyła. I że albo jesteś z nami, albo na stos”³².

³⁰ E. Gietka, *Dla J.*, „Polityka” 2016, nr 43, s. 28–31.

³¹ J. Żakowski, *Ruina w budowie, czyli osioł w siodle i małpa w klatce*, „Polityka” 2016, nr 43, s. 13.

³² *Dr Misio nie chce zmądrzeć*, rozmowa R. Kim z A. Jakubikiem (aktorem i wokalistą zespołu Dr Misio), „Newsweek Polska” 2017, nr 24, s. 27.

Znany publicysta Tomasz Lis poszedł jeszcze dalej i wskazał na zjawisko „moralnego nihilizmu”, którego celem jest tworzenie „nowego człowieka”, co z kolei wymaga „dehumanizowania grup i ludzi”. Stąd w jego ocenie „(...) zapotrzebowanie na epitety. One pomagają nihilistycznej władzy odwołać się do najbardziej wulgarnych klisz i najniższych instynktów. Szczególną rolę pełni tu szeroko propagowana islamofobia. Nienawiść do »ciapatych« staje się cnotą, ot, po prostu odmiana patriotyzmu, może nadgorliwego, ale jednak. Praktyczne promowanie islamofobii pozwala eliminować kolejny porządek wartości – przyzwoitość, szacunek dla praw człowieka, tolerancję. Terrorystyczny zamach jest szansą dokonania zamachu na humanizm”³³.

Wielu ludzi oburza to, że „władza rozwała (...) kraj, a partia zawłaszcza państwo”. Jak wyznaje znana piosenkarka, „to niszczenie mojego szczęścia na finiszu życia. Tego wszystkiego, w co wierzyłam i na co pracowałam. Byłam tak nieprawdopodobnie szczęśliwa, gdy upadła komuna, a potem, gdy weszliśmy do NATO i Unii Europejskiej. Odzyskaliśmy wreszcie godność, jako Polacy. Po 1989 r. zaczęłam zarabiać tyle, na ile wycenili mnie rynek i fani, a nie według stawki w PRL-owskim ministerstwie. Uwierzyłam, że mogę żyć tak, jak chcę w moim własnym kraju”³⁴.

Czyż nie ma racji A. Leder, postulując rzeczową debatę o naszej historii społecznej? Uważa on, że „z jej nowego przemyślenia może się wyłonić wizja przyszłości – wreszcie nie na bazie poczucia klęski, krzywdy, martyrologii, lecz na bazie odpowiedzialności, również za innych. Dumi, że taką odpowiedzialność potrafimy na siebie brać. Dumi z tego, że potrafimy brać także odpowiedzialność za swoje winy. A przede wszystkim dumi z wielkiej drogi, jaką w ciągu kilku pokoleń pokonała większość polskiego społeczeństwa”³⁵. Oby się tak stało. Wiemy jednak, że historia to niebezpieczne „tworzywo” i w ostatnich latach, zamiast być „nauczycielką życia”, jest traktowana jak „handlarka, u której można zamówić dowolny towar”³⁶. A chciałoby się, aby było tak

³³ T. Lis, *Nihilisci*, „Newsweek Polska” 2017, nr 24, s. 3.

³⁴ *PiS rozwała nam kraj*, rozmowa A. Pawlickiej z Korą, „Newsweek Polska” 2017, nr 7, s. 10.

³⁵ *Inna дума*, cyt. wyd., s. 28.

³⁶ *Kompleks Polski*, rozmowa M. Nowickiego z prof. B. Łagowskim, „Newsweek Polska” 2010, nr 6, s. 34.

zwyczajnie, po ludzku, przecież „patriotyzmu nie trzeba demonstrować rano i wieczorem”³⁷.

„Historia – jak pisał Jan Józef Szczepański – jest niezamarzającą rzeką. W jej łożysku tkwią kruszejące powoli skamieliny: świątynie, warownie, groby. Jej nurt niesie odwieczne świadectwa – formy i brzmienie języka, obyczaje, wierzenia. Ale sens historycznego działania się nie krzepnie, podatny na wciąż nowe interpretacje, dający wciąż nowe odpowiedzi na pytania nigdy niewyjaśnione do końca. (...) Wszystko zależy od poglądów wyznawanych przez ludzi, parających się spisywaniem i komentowaniem dziejów. Także od potrzeb czasu, w którym ludzie ci wykonują swoje rzemiosło. Tak więc przeszłość żyje i podlega nieustanym przemianom”³⁸. Problem badań historycznych zaczyna się wówczas, gdy próbujemy pozbyć się nadinterpretacji minionych epok metodą tworzenia nowej mitologii³⁹. Pamiętajmy o tym, że „ludzi nie wiąże z mitem relacja prawdy, ale relacja użyteczności: dokonują odpolitycznienia w zależności od potrzeb; istnieją przedmioty mityczne na jakiś czas uśpione; pozostają mglistymi schematami mitycznymi, których ładunek polityczny wydaje się niemal obojętny”⁴⁰. W ocenie B. Łagowskiego w Polsce istnieje wyjątkowa podatność na mitologię, co ma swoje negatywne konsekwencje, gdyż zapatrzeni w zmitologizowaną przeszłość „tracimy zdolność do uprawiania polityki w warunkach pokoju, gdy brakuje wroga”⁴¹. Jednym z takich mitów była Polska w roli przedmurza i oblężonej twierdzy.

Ta przeszłość powraca w nowym entourage’u, a wobec tego doświadczenie i logika polityczna podpowiadają, że „wrogów należy cenić i pieczołowicie o nich dbać, gdyż ich utrata zagraża naszej [rządzących] tożsamości”⁴². Podważa sens polityki uprawianej przez obóz rządzący. Co niektórzy idą jeszcze dalej i podpowiadają, że skoro

³⁷ Żyliśmy historią, rozmowa A. Fąfary z B. Tomaszewskim, „Polska Zbrojna” 2014, nr 9, s. 119.

³⁸ Więcej na ten temat zob. J. J. Szczepański, *Mała encyklopedia totalizmu*, Kraków 1990.

³⁹ J. Szacki, *Dyskusja o Polsce, Polakach i polskości*, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 48, s. 16.

⁴⁰ R. Barthes, *Mitologie*, A. Dziadek (tłum.), Warszawa 2008, s. 279.

⁴¹ B. Łagowski, *Pochwała politycznej bierności*, Wrocław 2008, s. 40.

⁴² R. S. Robins, J. M. Post, *Paranoja polityczna. Psychologia nienawiści*, H. Jankowska (tłum.), Warszawa 2007, s. 120–121.

nie ma wroga, to należy go „wyhodować”. Jak wyjaśnia W. Eichelberger, „nacjonalizm, rasizm, antysemityzm, ksenofobia to ideologie bardzo atrakcyjne dla ludzi z obronną strategią borderline, szczególnie gdy łączy się ona ze strategią narcystyczną. Dla tak doświadczonych ludzi pogarda i nienawiść to tylko terapia objawowa, mająca ich uleczyć z głębokiego kompleksu niższości i winy oraz bólu bycia niekochanym i niedocenionym. (...) Im bardziej będzie nam doskwierać nasza poraniona narodowa dusza, z tym większym straceńczym zapalem będziemy tworzyć i uatrakcyjnić naszą fikcyjną, heroiczną, wielkościową fasadę. A jest ona wyjątkowo niebezpieczna, bo w ramach zwiększania dawki wymusza coraz bardziej radykalne postawy dewaluujące i represjonujące urojonych wrogów. Z czasem można ich zacząć usuwać z życia publicznego, a w wypadku psychozy wojennej – wręcz likwidować”⁴³.

W ocenie Andrzeja Zolla „każdy rodzaj tyranii może być (...) »tradycją«. Jeśli nie mamy granic dla władzy wykonawczej i ustawodawczej, to ktoś, kto jest w danym momencie silny, może pozbawić wskazane przez siebie jednostki czy grupy społeczne wszelkich praw, łącznie z prawem nietykalności fizycznej. Tak się dzieje wszędzie, gdzie niezawisłość sędziów i sądów zostaje zniszczona – w imię ideologii, dominacji jednej partii, walki z »imposybilizmem«. (...) Ogromnym grzechem dzisiejszej władzy jest też niszczenie resztek kultury prawnej polskiego społeczeństwa. Mówię »resztek«, bo myśmy nigdy nie byli tu mocni. Ale przez ostatnie 25 lat próbowaliśmy kulturę prawną w Polsce odbudować”⁴⁴.

Tak, w naszym kraju ten proces trwa. „Codziennie o 19.30 blisko dwa miliony Polaków oglądają raport z oblężonej twierdzy. Twierdzy broni silny rząd, dbający o dobrobyt i bezpieczeństwo mieszkańców. Rząd ma zawsze rację i odnosi same sukcesy, dlatego właśnie nieustannie atakują go wrogie siły: ze wschodu Rosja, z zachodu Niemcy (znacznie gorsi), a zza oceanu miliarder George Soros. Regularne ataki przypuszcza też Unia Europejska, zachęcana przez wrogów wewnętrznych: »totalną« opozycję, postkomunistów i organizacje pozarządowe. Oblężenie trwa już prawie dwa lata, ale twierdza się nie poddaje.

⁴³ *Polska nie wierzy...*, cyt. wyd., s. 36.

⁴⁴ *Władza bezprawia*, rozmowa C. Michalskiego z prof. A. Zollem, „Newsweek Polska” 2017, nr 7, s. 20.

Rządzący i rządzeni są niezłomni jak czczeni przez nich bohaterowie, a siły do walki dodaje im gorliwie praktykowana wiara”⁴⁵. W narodowej telewizji – uważa Jarosław Kurski – „antyniemiecka histeria jak za Władysława Gomułki. Tylko brak Adenauera w krzyżackim płaszczu, »rewanżystów i rewizjonistów«, ziomkostw Hubki i Czai. Oenrowskie »karne kadry ducha czynu« skandowały 1 sierpnia w Warszawie: »Jedna kula, jeden Niemiec!«. Rząd PiS wyzywa Niemców od »dzieci i wnuków zwyrodnialców« i domaga się sutych reparacji wojennych. (...) Obrażając i upokarzając Niemców, zrywamy ostatnią przyjazną nić łączącą nas z Europą. (...) Nie ma bezpiecznej Polski – konkluduje J. Kurski – bez przyjaznych stosunków z Niemcami”⁴⁶.

„Wydaje mi się – pisał Tadeusz Katelbach – że nie ma narodów z przyrodzenia indywidualistów, ani narodów warcholów. Każda większa lub mniejsza zbiorowość ludzka, związana ze sobą językiem, kulturą, ziemią, religią, tradycją, słowem każdy naród ma wspólne i jemu tylko właściwe, odrębne cechy. Rzeźbi je w narodzie historia. Stają się z czasem cechami jakby przyrodzonymi, których, gdy są złe, nie jest w stanie wyzbyć się z dnia na dzień”⁴⁷. Wychodząc od tej refleksji, zapytajmy: „Estne historia magistra vitae?”. Nie tylko Rzymianie, ale i potomni chcieli głęboko wierzyć, że tak jest. W sytuacji jednak, gdy imperatyw uczuciowy dominuje nad racjonalnością, to oczekiwanie stało się nieracjonalne. Wiele świadczy o tym – przekonuje Jan Widacki – że historia niczego nas nie nauczyła. Od lat powtarzamy te same błędy, a polityka historyczna nauczyła nas je racjonalizować, a nawet więcej – ich powtarzalność uzasadniać przywiązaniem do tradycji⁴⁸. Historia utraciła w ten sposób swoją „cnotę” i stała się „arsenałem broni politycznej”, z którego skrzętnie korzysta coraz liczniejszy zastęp „policjantów pamięci”, którym się wydaje, że przeszłość można odkreślić „grubą kreską”. Poprzez mity i rytuały – uważa

⁴⁵ K. Błazejowska, *Jak hartuje się elektorat*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 38, s. 10.

⁴⁶ J. Kurski, *Na antyniemieckim paroksyzmie straci Polska. Zyska putinowska Rosja*, „Gazeta Wyborcza” 2017, nr 181, s. 2.

⁴⁷ T. Katelbach, *Spowiedź pokolenia*, S. Cenckiewicz (przejrzał, poprawił i posłowiem opatrzył), Gdańsk 2001, s. 293.

⁴⁸ J. Widacki, *Historia w służbie polityki*, „Przegląd”, 10 VIII 2008, s. 11.

Jacques Le Goff – „myśl nieoswojona ustala szczególną relację między przeszłością a teraźniejszością”⁴⁹.

Czy jest na to antidotum? Tak, a pisał o nim wybitny historyk Józef Szujski: „(...) Oświaty! Oświaty prawdziwej! Całego morza światła i wiedzy! Pracy nad oświatą we wszystkich warstwach społeczeństwa, pracy namiętnej jak chęć ratunku, powszechnej jak powszechne wydobywanie się z potoku, gorączkowej prawie, jak gorączkowa jest potrzeba! Oświaty, bo zginiemy! Na wszystkie nasze obłądy i słabości, na wszystkie swary i zatargi, na wszystkie fiaska polityczne i społeczne, na wszystek upadek materialny i moralny, na wszystkie rządy koterii, usiłowania wartogłówów, eksperymenty ambitników, bałamuctwa opinii, ospalstwo mas, obojętność i bezwładność narodowego ośrodka – jedno tylko: oświata narodowa, to jest: poznanie rzeczywistości bez utraty świętego klejnotu tradycji – to jest energia i skuteczność pracy z wiedzy środków pracy pochodząca – to jest nazwanie rzeczy po imieniu, w całym świecie znanych i nazywanych, z którymi się uporać nie możemy, to jest obmyślenie czynu i wykonanie czynu, to jest nałożenie indywiduom żelaznego hamulca zbiorowego rozumu, zbiorowej mądrości (...), to jest rozbrat z zarozumiałą młodością a starością o bezsilnych mięśniach, a wejście w wiek męskiej rozważy i powagi!”⁵⁰.

Temu, jakże ważnemu, postulatowi wychodzi naprzeciw wielkocna homilia prymasa Wojciecha Polaka, w której mogliśmy usłyszeć, że „konieczna jest zgoda i porozumienie. Konieczny jest wzajemny szacunek i współdziałanie”. Prymas podkreślił, że niezbędne jest to, co „pozwala budować na trwałych fundamentach wspólnego dobra, praworządności, troski o potrzebujących pomocy i wsparcia, o biednych i uchodźców”⁵¹. Dotknął niezwykle ważnych kwestii: zamachy terrorystyczne, napływ uchodźców, groźba nowej wojny oraz zubożenie na starość otwierają listę obaw Polaków w 2017 roku⁵². W ostatnich miesiącach najgłośniejszy mówi się o uchodźcach, a warto

⁴⁹ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, A. Gronowska, J. Stryczyk (tłum.), Warszawa 2007, s. 48.

⁵⁰ J. Szujski, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki. Rozprawy i artykuły*, H. Michalak (wyb. i oprac.), Warszawa 1991, s. 275–276.

⁵¹ R. Thun, *Przesłanie Machiavellego*, „Polityka” 2017, nr 17/18, s. 11.

⁵² J. Cieśla, *Suma polskich lęków*, „Polityka” 2017, nr 17/18, s. 15.

w tym miejscu przypomnieć, że miarą naszej tolerancji jest m.in. stosunek do „obcych”. Wojciech Sadurski uważa, że „PiS wyczuło koniunkturę społeczną, ten egoizm oraz strach Polaków wynikający chyba z niepewności naszej tożsamości, dla której zagrożeniem ma być niewielka liczba imigrantów z innego kręgu religijno-kulturowego. Prawda tymczasem jest zupełnie inna – bez najmniejszego uszczerbku dla naszej tożsamości i bezpieczeństwa moglibyśmy przyjąć kilka tysięcy uchodźców. Rząd woli jednak uczynić ze sprzeciwu wobec uchodźców swoiste wyznanie wiary prawdziwego Polaka. Takie słowa jak w Auschwitz jeszcze parę lat temu byłyby w Polsce nie do wyobrażenia”⁵³.

„Jest mi wstyd – mówi Dionisios Sturis, potomek greckich uchodźców – że dzisiejsza Polska traktuje uchodźców z taką obojętnością i pogardą. W czym Syryjczycy, Irakijczycy czy Afgańczycy są gorsi od Greków, którym kiedyś pomogliśmy? Albo od nas, Polaków, którym kiedyś pomogły inne kraje? Chciałbym, żeby moja książka była głosem w dyskusji, ale nie łudzę się, że przyczyni się do zmiany sytuacji. Musiałaby ją przeczytać pani premier i minister Błaszczak, a szanse są na to niewielkie. Dla nich wiedza zawarta w mojej książce byłaby niewygodna – dowodzi bowiem, że potępiani w czambuł komuniści mieli w tym konkretnym przypadku więcej przyzwoitości, więcej empatii, że wykazali się większym człowieczeństwem, że lepiej rozumieli, na czym polega realna solidarność”⁵⁴. To nie grecki dziennikarz powinien się wstydzić, tylko my, Polacy, że ulegliśmy mowie nienawiści i zamknęliśmy drzwi przed uchodźcami. Wiem, że uogólnienia są tu nie na miejscu, ale wiem również, że świat patrzy na nas nie indywidualnie, lecz wystawia ocenę całej zbiorowości.

„Uchodźca czy emigrant – uważa Z. Mikołejko – stał się jak gdyby nowym Żydem, nowym innowiercą, który przyjdzie po nasze dobra i nasze kobiety, po nasze samochodziki i towary z dyskontów. Te lęki wynikają z braku dojrzałości społecznej. Chętnie zachłysłaliśmy się dobrobytem zachodniego świata, zapominając, że wziął się on nie tylko z wyzysku kolonialnego, ale przede wszystkim z większego

⁵³ *Dyktatura ignorancji*, rozmowa A. Pawlickiej z prof. W. Sadurskim, „Newsweek Polska” 2017, nr 27, s. 22.

⁵⁴ *Gdy Polacy byli gościnni*, rozmowa A. Domosławskiego z D. Sturistem (dziennikarzem, potomkiem greckich uchodźców), „Polityka” 2017, nr 16, s. 30–31.

otwarcia na świat i długiej, wspólnej pracy społeczeństw mieszczańskich, w tym pracy intelektualnej. Polska nie wydała żadnych wybitnych myślicieli w skali świata. Teologów również – dopiero po tysiącu lat chrześcijaństwa trafił się Jan Paweł II. Czy to coś oznacza? Tak. Nasza wizja świata jest bardzo wąska i ograniczona. Wciąż jesteśmy prowincjonalni, wsobni, powierzchowni. (...) Oszalała nienawiść, która doprowadziła w II RP do zamachu na prezydenta, w III RP rozpołowiła w pewnym sensie społeczeństwo na dwa plemiona. Po wiekach tępienia multi-kulti mamy oto jednolite etnicznie społeczeństwo, więc musieliśmy znaleźć sobie wewnętrzznego wroga. Podzieleni i patrzący na siebie spode łba nie mamy szansy być narodem zbytnio szczęśliwym”⁵⁵.

Syryjczyk Bassam Aouil, który w 1994 roku przybył do Polski, pamięta, że „wtedy ludzie byli bardzo ciekawi kogoś, kto mówi inaczej niż oni, inaczej wygląda. Może wyczuwało się czasami lekki dystans, ale nigdy wrogość. Dostałem stanowisko profesora, to też zapewne jakoś określiło mój status. Ten kraj zmienił się w oczach. Był taki klimat: otwórzmy się na świat, rozwijajmy się. Wtedy dużo pracowałem naukowo, byłem często zapraszany przez inne uczelnie. Poza tym otworzyłem swój gabinet. Zacząłem się specjalizować w trudnych klinicznych przypadkach, miałem wielu pacjentów. Teraz w gabinecie... sama pani widzi, tłumów nie ma”⁵⁶. W jego ocenie „poziom empatii, takiej prostej, ludzkiej solidarności, jest żałośnie niski. A za to niebezpiecznie wysoki poziom wrogości. To wisi w powietrzu. Czujesz, że ktoś ci coś zrobi, tylko nie wiesz, kto i kiedy. (...) Od dwóch lat eskalacja. Zaostrza się język w polityce, mediach. Publiczna telewizja pokazuje uchodźców tak: groźni, agresywni, dzicy, ciągną do Europy całymi hordami. I oczywiście dodaje się, że nie są tacy, jak my tutaj. (...) To bardzo ciężki czas dla Polski. Niedługo przecież ta wrogość z ulic przeniesie się do urzędów, szkół. I już nie będzie chodzić o to, że ktoś ma inny kolor skóry. Wystarczy, że komuś nie spodoba się jego poglądy. (...) Myślę, że politycy, którzy to rozpętali, zdają sobie sprawę z błędu. Tyle tylko, że nie chcą się do tego przyznać. Dla nich to były tylko hasła, które miały ich wynieść do władzy. A ludzie, którzy

⁵⁵ *We władzy klonów*, cyt. wyd., s. 38–39.

⁵⁶ *Ta wrogość wisi w powietrzu*, rozmowa M. Święchowicz z prof. B. Aouilem, „Newsweek Polska” 2017, nr 26, s. 28.

za tymi hasłami poszli, zmienili swoją postawę, może nawet swoje życie, bo podziały zaszły tak daleko, że ktoś zerwał ze swoją dziewczyną, która myśli inaczej, ktoś przestał się odzywać do rodziców. Inny pokłócił się z bratem, przyjaciółmi. I teraz co politycy mają im powiedzieć?”⁵⁷.

Ano właśnie, co mają powiedzieć i uchodźcom, i swoim rodakom? „Mamy pełne moralne prawo powiedzieć »nie«” – tak Jarosław Kaczyński uzasadniał na kongresie programowym PiS odmowę przyjęcia przez Polskę uchodźców. „Bo przecież – dodawał – nie ma powodu, żebyśmy radykalnie obniżyli standard naszego życia”. I jeszcze stwierdził, że to byłaby „katastrofa społeczna”, bo – po pierwsze – ucierpiałoby „takie zwykłe, codzienne bezpieczeństwo”; a po drugie – wraz z uchodźcami pojawiłyby się problemy ekonomiczne. A poza tym – zapewniał – Polska uchodźcom już pomaga i jest gotowa pomagać więcej, byle nie u siebie, a na miejscu⁵⁸. Na spotkaniu wyborczym w Makowie Mazowieckim prezes PiS kolejny raz odniósł się do tematu uchodźców, którzy nieustannie napływają do Europy. Tym razem zwrócił uwagę na zagrożenia zdrowotne wiążące się z pojawieniem imigrantów. Bez krzty zażenowania obwieścił, że „są już przecież objawy pojawienia się chorób bardzo niebezpiecznych i dawno niewidzianych w Europie. Cholera na wyspach greckich, dezynteria w Wiedniu. Różnego rodzaju pasożyty, pierwotniaki, które nie są groźne w organizmach tych ludzi, a mogą tutaj być groźne. To nie oznacza, żeby kogoś dyskryminować, ale sprawdzić trzeba”⁵⁹. Uspokajając partyjny elektorat, powiedział: „Nikt nie narzuci nam z tego powodu, że bierzemy środki z Unii Europejskiej, takiej sytuacji, która doprowadzi do katastrofy społecznej. Chodzi mi o imigrantów, którzy zalewają Europę. Nie ma żadnego powodu, żebyśmy radykalnie obniżyli standard jakości życia Polaków. My nie wzywaliśmy ich do Europy. Mamy pełne moralne prawo powiedzieć »nie«”. Dodał też,

⁵⁷ Tamże, s. 29.

⁵⁸ R. Kim, *Niemoralne słowa Kaczyńskiego o uchodźcach*, „Newsweek Polska”, 2 VII 2017, <http://www.newsweek.pl/opinie/jaroslaw-kaczynski-niemoralne-slowa-o-uchodzcach,artykuly,412647,1.html> [dostęp: 30 VIII 2017].

⁵⁹ *Kaczyński o uchodźcach: cholera, dezynteria, pasożyty!*, se.pl, 14 X 2015, http://www.se.pl/wiadomosci/polityka/kaczynski-o-uchodzcach-cholera-dezynteria-pasozyty_703198.html [dostęp: 1 IX 2017].

że Polska jest gotowa partycypować w unijnym programie pomocy uchodźcom na miejscu⁶⁰.

Zdaniem N. Daviesa „Polska przez ostatnie ćwierć wieku przeszła od kondycji Ukrainy do kondycji średniego państwa europejskiego. Obecnie rządzący w ogóle tego postępu nie dostrzegają. Głoszą regres i regres serwują w swoich działaniach. Prezydent i premier to kukielki. Sejm jest instytucją fasadową, w której tyrania większości tłumi jakąkolwiek dyskusję. Trybunał Konstytucyjny został ostatecznie partyjnie ubezwłasnowolniony. Sędziów nazywa się kolesiami przy kawie. Prawo jest naginane do potrzeb partii rządzącej, która chce odgrywać przewodnią rolę narodu. To powrót do PRL”⁶¹. To mało budująca konstatacja, zwłaszcza gdy odwołamy się do pamięci pokolenia, które doświadczenie PRL-u ma wpisane w swoje biografie. A może rację ma Jacek Santorski, który uważa, że „żyjemy w świecie, w którym prawda walnęła nas w pysk. Jeżeli byliśmy zaczarowani, to teraz trzeba przeżyć rozczarowanie. I powiedzieć sobie: »To, co przeżywam, jest właściwe«”⁶².

Rekapitułując dotychczasowe rozważania, zadaję sobie pytanie o to, jak się odnaleźć w tej wielkiej kakofonii postaw, zachowań, poglądów i języka. Pytałem o tolerancję i skłaniam się ku pogładowi, że zapętleni w politykę wiele utraciliśmy z naszej wrażliwości i że ten proces niestety postępuje. Niech dla nas wszystkich ostrzeżeniem będą słowa Jakuba Wygnańskiego, który powiedział: „Ja nie mam kłopotu ze słowami narodowy, patriotyczny. Te wartości dla mnie są święte. Ale nagle ktoś zaczyna używać przymiotnika »narodowy« po to, żeby innemu coś zabrać, żeby go tym uderzyć. (...) A co do wolności, to warto przywołać fragment wykładu z 1940 r. Tomasza Manna, jak już był w Stanach, jak już mu spalili książki w Rzeszy: »Jeśli kiedykolwiek do Ameryki dotrze faszyzm, to z całą pewnością zrobi to pod flagą wolności«”⁶³.

⁶⁰ Mocne przemówienie prezesa PiS. »W sprawie uchodźców mamy prawo powiedzieć nie«, DoRzeczy.pl, 1 VII 2017, <https://dorzeczy.pl/kraj/34093/Mocne-przemowienie-prezesa-PiS-W-sprawie-uchodzcow-mamy-prawo-powiedziec-nie.html> [dostęp: 2 IX 2017].

⁶¹ *Zadziory...*, cyt. wyd., s. 17.

⁶² *Każdy z nas jest opozycją*, rozmowa P. Najsztuba z J. Santorskim (psychologiem i psychoterapeutą), „Newsweek Polska” 2017, nr 6, s. 29.

⁶³ *Drapieżniki przy wodopoju*, rozmowa M. Papużińskiej z J. Wygnańskim, „Wprost” 2017, nr 30, s. 46.

Nie pamiętam nazwisk, ale doskonale przypominam sobie pytanie, które zostało skierowane do jednego z luminarzy nauki, a dotyczyło ono naszej zwykłej codzienności. Po głębokim namyśle ów pytany powiedział, że Pan Bóg dokonał dzieła genialnego, stwarzając człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Ale popełnił również poważny błąd, obdarzając tego człowieka wolną i nieprzymuszoną wolą. I jak się okazuje, to Boże stworzenie ma z tym największy problem!

ANDRZEJ DRZEWIECKI

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: a.drzewiecki@amw.gdynia.pl

**Fine feathers make fine birds. On tolerance in „the country on the Vistula”
from the perspective of the year 2017**

Poles much too often hear that they live in an open, tolerant, democratic country governed by the rule of law, with a „chance” of becoming an „island of freedom” in increasingly more corrupt Europe. Those clear-cut recommendations make adequate encouragement to consider thoroughly the issue communicated in the title of this paper. We have included tolerance, along with a number of significant words as „honour and Fatherland” in the canon of values that apparently constitute our positive characteristic features.

The phenomena recently observed in a public space, as well as in our common everyday life raise the question of whether we overuse the word „tolerance”, and whether this concept now carries the same value that we know from the past. The word „apparently” has not occurred by chance, and it suggests that the author shares serious doubts about the condition of tolerance in Poland and searches for the reasons for this status quo.

Keywords: Poland, tolerance, public space

ROBERT CZYŻYKOWSKI

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Religioznawstwa

e-mail: r.czyzykowski@uj.edu.pl

Fritsa Staala badania nad rytuałem, mantrą i religią

W 2017 roku obchodziliśmy piątą rocznicę śmierci Fritsa Staala, wybitnego uczonego, którego zainteresowania badawcze obejmowały tak rozległe obszary, jak studia nad rytuałem i mistyką, logika, historia i filozofia nauki, lingwistyka, przede wszystkim zaś religie azjatyckie, ze szczególnym uwzględnieniem religii wedyjskiej. Jego wkład w badania religioznawcze jest niezaprzeczalny i warty wyeksponowania, zwłaszcza że, jak dotąd, żadna z jego publikacji nie ukazała się w języku polskim. Najważniejszy wkład Staala do światowej nauki stanowią badania nad rytuałem wedyjskim: zarówno ogromny materiał z badań terenowych, jak i teorie dotyczące rytuału wedyjskiego (teoria rytuału), w dalszej mierze oryginalne opracowania problematyki mistycyzmu, logiki indyjskiej oraz innych religii azjatyckich (Jawa, Japonia). Nie wszystkie teorie i propozycje badawcze Staala spotkały się z przychylną recepcją; część – z uwagi na kontrowersyjny charakter – wzbudziła żywe dyskusje (zwłaszcza teoria o bezznaczeniowości rytuału i mantry). Można też dodać, że recepcja prac Staala dokonała się bardziej na polu indologii i antropologii kulturowej niż religioznawstwa. Niemniej jednak ich mocne oparcie w empirii i ich wyrafinowana strona teoretyczna sprawiają, że trudno przejść obok nich obojętnie. Można dziś śmiało stwierdzić, że badania i teorie Staala stały się częścią światowego dorobku nauki. Frits Staal był uczonym intrygującym, a czasem wręcz prowokującym i atakującym zastałe, sztywne nauki humanistyczne, które jego zdaniem brnęły w ślepą uliczkę.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przypomnienie dokonań i wkładu naukowego tej ważnej dla współczesnej nauki i – jak się wydaje – nie w pełni docenianej postaci. Jako że istotna część pracy badawczej

Staal może być określana jako religioznawcza, w artykule przedstawione zostaną główne obszary i osiągnięcia badawcze w tymże właśnie zakresie. Dokonania naukowe Staal, które mogą zainteresować religioznawców, zaznaczyły się szczególnie w dwóch obszarach: badaniach nad rytuałem oraz studiach nad fenomenem mistycyzmu. Interesująco brzmią również jego ogólne wnioski dotyczące formy i przyszłości badań humanistycznych, zwłaszcza w kluczowych z punktu widzenia niniejszego artykułu studiach religioznawczych. Frits Staal swoje tezy formułował przede wszystkim na podstawie głębokiej znajomości religii azjatyckich, zarówno starożytnych, jak i współczesnych. Włączał do swoich rozważań również osiągnięcia lingwistyki, etologii i innych nauk. Artykuł ten w przeglądowny oraz, siłą rzeczy, ograniczony i uproszczony sposób prezentuje główne kierunki badawcze w pracy naukowej Staal.

Johan Frederik (Frits) Staal urodził się 3 listopada 1930 roku w Amsterdamie jako syn architekta Jana Frederika Staal¹. Wykształcenie zdobył na uniwersytetach w Amsterdamie i Lejdzie, gdzie przedmiotem jego studiów były filozofia, matematyka, logika oraz wiele języków europejskich, klasycznych i orientalnych. Naukę i studia doktorskie kontynuował w Indiach, w czołowych ośrodkach indyjskiej edukacji łączących tradycję ze współczesnością – na uniwersytetach w Madrasie (obecnie Sennaj) oraz w Benares (obecnie Waranasi), gdzie studiował sanskryt, filozofię i „nową” logikę indyjską (*navya-nyāya*). Stopień doktorski uzyskał na uniwersytecie madraskim na podstawie dysertacji *Advaita and Neoplatonism: A Critical Study in Comparative Philosophy*. Jego szczególnym obiektem zainteresowania stały się jednak lingwistyka indyjska (m.in. gramatyka Paniniego) oraz rytuał wedyjski. Wykształcenie w dziedzinie nauk ścisłych oraz przygotowanie lingwistyczne zaważyły na jego profilu badawczym i stały się substratem, na którym wyrosły oryginalne teorie analizujące przede wszystkim rytuał wedyjski. Jak wspominał sam Staal, oprócz doświadczeń indyjskich, głównymi postaciami, które stanowiły jego młodzieńczą inspirację, byli: matematycy Luitzen E. J. Brouwer i Christian Huygens, logik

¹ Opieram się przede wszystkim na osobistych wspomnieniach Fritsa Staal opublikowanych w jego książce: *Discovering the Vedas. Origins, Mantras, Rituals, Insights*, New Delhi 2008.

ojciec Józef Maria Bocheński oraz indyjscy specjaliści Tellyavaram M. P. Mahadevan i Tirupattur R. V. Murti². Przełomowe znaczenie miało także spotkanie w 1962 roku z guru lingwistyki amerykańskiej Noamem Chomskim i zaskakujące odkrycie, że tezy gramatyki generatywnej Chomsky'ego (i w ogóle nowoczesna lingwistyka zachodnia), gramatyka Paniniego³ oraz logika mogą stanowić owocną fuzję. Po paru latach pracy dydaktycznej w Wielkiej Brytanii (w prestiżowej School of Oriental and African Studies przy Uniwersytecie Londyńskim), Pensylwanii i rodzimej Holandii ostatecznie związał się z Uniwersytetem Kalifornijskim w Berkeley (University of California, Los Angeles – UCLA). Kontynuował jednak badania i pracę dydaktyczną w wielu innych znaczących placówkach naukowych, m.in. w Massachusetts Institute of Technology.

W latach pięćdziesiątych–siedemdziesiątych Staal skupił się na pionierskich badaniach terenowych w południowych Indiach (Kerala), gdzie rejestrował wedyjskie rytuały i inkantacje wedyjskie. Jak się okazało, rodziny bramińskie z klanu Nambudiri w Kerali były wiernymi depozytariuszami *Wed*, kontynuując w ten sposób starożytną tradycję rytuałów śrauta. Tradycja wedyjska, już od czasów przedbuddyjskich, stopniowo traciła na znaczeniu pod wpływem wyłaniających się, ewoluujących tradycji bramińskich (później hinduistycznych) oraz zupełnie nowych religii na subkontynencie – buddyzmu i dżinizmu. Jak jednak stwierdził Staal, w Kerali, daleko na południe od pierwotnego centrum kultury ludów indoaryjskich w północno-zachodnich Indiach, mamy do czynienia z zachowaną archaiczną tradycją bramińską śrauta (rytuały typu śrauta – tzw. solemne, publiczne), oryginalną w zestawieniu z resztą Indii, kontynuującą przekaz trzech sanhit (*Wed*), tj. *Ryg*, *Sama* (bardzo rzadkiej) i *Jadźur*. Frits Staal podkreślał, że dzięki rygorystycznemu przestrzeganiu rytualnych przepisów (w tym tych, które

² Warto tu przypomnieć, że tradycyjna lingwistyka indyjska (Paniniego) stała się inspiracją dla zachodniej lingwistyki, a czołowe postaci językoznawstwa strukturalnego, m.in. Ferdinand de Saussure czy Roman Jakobson, studiowały sanskryt oraz indyjskich gramatyków.

³ Sam Noam Chomsky w jednym z wykładów stwierdził, że „pierwsza gramatyka generatywna we współczesnym sensie to gramatyka Paniniego” („The first generative grammar in the modern sense was Panini's grammar”) – cyt. za: „Frontline” 2001, Vol. 18, Issue 25.

można określić jako kastowe) aż do początku XX wieku klany Nambudiri zachowały, w dużej mierze w niezmienionej postaci, starożytną tradycję wedyjską.

Ekskluzywizm południowoindyjskiej tradycji wedyjskiej i stosunkowo duża zachowawczość jej przedstawicieli (wobec kolonialnej edukacji angielskojęzycznej) spowodowały, że właśnie Nambudiri, ich recytacje i rytuały stały się przedmiotem zainteresowania Staala i innych specjalistów od religii wedyjskiej. Już od 1957 roku Staal prowadził badania terenowe w Kerali (wprowadził go w ten region jeden z kolegów ze studiów w Benares), stając się pionierem w nagrywaniu hymnów wedyjskich *sanhit*, intonowanych przez braminów Nambudiri. Jak wspominał, w owym okresie podróżował na motocyklu Royan Enfield po zapadłych wioskach Kerali i nagrywał wedyjskie inkantacje (mantry) wykonywane przez braminów, indagując ich jednocześnie o kwestie rytualne⁴. Echa przeszłości sprzed trzech tysiącleci zapisane na taśmie magnetofonowej potwierdzały tezę, że transmisja oralna treści *Wed* okazała się wierniejsza niż zapis literacki (używany dopiero od mniej więcej X wieku). Mimo że badania Staala poprzedzały już pewne prace z okresu kolonialnego, zebrany przez niego materiał stanowił dzieło wyjątkowe: były to jedyne tak obszerne dane z badań terenowych, zarejestrowane w postaci nagrań dźwiękowych. Opracowany materiał, obejmujący recytację *Rygwedy* i *Jadźurwedy* jako części ceremonii *somy* (somajadźniam), znalazł się w publikacji *Nambudiri Veda Recitation* (1961)⁵, która odbiła się szerokim echem w środowisku naukowym i zapewniła Stalowi międzynarodowe uznanie.

Kulminacją pracy badawczej Staala było jednak zorganizowanie rytuału *agnicajany* poświęconego bóstwu Agniemu (*agnicayana*, dwunastodniowy rytuał ogniowy, *śrauta*)⁶. We współpracy m.in. z fińskim

⁴ F. Staal, *Discovering the Vedas. Origins...*, cyt. wyd., s. XXIII.

⁵ Tenże, *Nambudiri Veda Recitation*, Vol. V: *Disputationes Rheno-Trajectinae*, Mouton 1963. Materiał z badań Staala posłużył też innym badaczom – zob. np. J. E. B. Gray, *An Analysis of Nambudiri Rgvedic Recitation and the Nature of the Vedic Accent*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1959, Vol. 22, Issue 3, s. 499–530.

⁶ Również *atiratra* – (odbywający się) „przez noc”. Por. rytuał pięciodniowy *agnisztoma*; obydwa rytuały, tj. *agnisztoma* i *agnicajana*, zaliczane są do ceremonii *somy* (somajadźniam).

uczonym Asko Parpolą (jedną z najbardziej znaczących postaci w dziedzinie badań nad kulturą doliny Indusu) opracował plan przeprowadzania rytuału, którego ostatnie wykonanie odbyło się w 1954 roku. Po pierwsze, odtworzenie rytuału byłoby okazją do zarejestrowania oraz opisu ogólnej struktury rytuału i szczegółów ceremonii, co do tej pory stanowiło dla nauki, posługującej się wyłącznie analizą tekstową, cel nieosiągalny. Po drugie, rytuały tego typu weszły w owym czasie w stadium zaniku na subkontynencie indyjskim. Frits Staal, który z takim planem nosił się już od 1962 roku, współpracował m.in. z wybitnym uczonym z grona braminów Nambudiri, Mammunnu Ittiravi Nambudirim, i wraz z Asko Parpolą zabiegał o środki na organizację agnićajany. Dzięki jego wysiłkom oraz współpracy z innymi uczonymi indyjskimi (Mahadewanem) i środowiskiem braminów Nambudiri w 1975 roku udało się w końcu zorganizować rytuał agnićajany⁷. Tradycyjna społeczność bramińska, której przychyłność zyskał Staal, oraz wsparcie finansowe przedsięwzięcia ze źródeł m.in. amerykańskich i japońskich pozwoliły na przeprowadzenie skomplikowanego i kosztownego rytuału po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat.

Zgodnie z tradycją rytuały były obejmowane mecenatem przez królów i arystokrację. W dobie współczesnej, w okresie kolonialnym oraz w niepodległych Indiach, nastąpił jednak stopniowy zanik tego rodzaju wsparcia. Po wielu trudnościach, zarówno organizacyjnych, jak i finansowych, udało się przeprowadzić dwunastodniowy rytuał w wiosce Pańdżał, nieopodal miasta Trissur w Kerali. Przygotowania do jądźni trwały wiele miesięcy, wymagały ogromnej dbałości o szczegóły i czystość rytualną. Odprawienie agnićajany oraz publikacje będące jej pokłosiem okazały się ogromnym sukcesem i największym dokonaniem Staal'a. Osiągnięcie to było szeroko komentowane i zapewniło Staalowi miejsce wśród czołowych badaczy orientalistyki i antropologii.

Materiał z 1975 roku ukazał się jako *Agni*⁸ – piękne, bogato ilustrowane dwutomowe dzieło; jest to lektura obowiązkowa dla indologów

⁷ M. I. Namboodiri, *Agni and Foreign Savants*, T. P. Mahadevan (tłum.), „Anaadi” 1975, dostępny na <http://www.namboothiri.com/articles/agni-foreign-savants.htm> [dostęp: 10 XI 2017].

⁸ F. Staal, C. V. Somayajipad, I. R. Nambudiri, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Vol. 1–2, Berkeley 1983.

i religioznawców oraz wszystkich zainteresowanych tym najstarszym, zarejestrowanym rytuałem ludzkości⁹. Epokowe wydarzenie zostało sfilmowane. Frits Staal razem z Robertem Gardnerem, twórcą filmów antropologicznych z Uniwersytetu Harvarda, dokonali rejestracji rytuału z 1975 roku. Powstał film *Altar of Fire*¹⁰, który stanowi suplement do publikacji Staal pod takim samym tytułem i jest klasycznym dokumentem ilustrującym wykonanie rytuału agnićajany. Wielkość dokonania Staal polegała na niespotykanym w nauce połączeniu pracy orientalisty indologa z badaniem typu antropologicznego, czego efektem był szczegółowy materiał dokumentujący długotrwały, niezwykle skomplikowany i rozbudowany rytuał. W dalszej kolejności chodziło o porównanie tekstów wedyjskich sprzed trzech tysięcy lat i współczesnego wykonania agnićajany. Dzięki temu Staal potwierdził trwałość i niezmienność treści zawartych w *Wedach* i ich rytualnej aplikacji.

Wartość tego materiału i jego analizy dla religioznawstwa jest oczywiście nie do przecenienia. Praca badawcza Staal i jego zespołu stała się w ten sposób ogniwem łączącym tradycję ze współczesnością i pozwoliła na głębsze poznanie starożytnej, a zarazem wciąż żywej tradycji wedyjskiej, zawartej w sekcji *Wed* określanej jako *Śrauta-sutra* (*Śrauta-sūtra*). Ze względu na swoje zaangażowanie w zabiegi reaktywacji rytuału agnićajany Staal cieszył się ogromnym szacunkiem wśród społeczności braminów Nambudiri z Kerali i jest tam uważany za postać, która przyczyniła się do odrodzenia tradycji rytuałów śrauta¹¹.

⁹ Rytuał agnićajany można określić jako najstarszy, największy i najbardziej rozbudowany rytuał ludzkości – zauważyli to już z końcem XIX wieku dwaj klasycy religioznawstwa i studiów nad rytuałem: Marcel Mauss i Henri Hubert. Zob. F. Staal, *Ritual and mantras: Rules without meaning*, Delhi 1996, s. 69. Zdaniem Staal jedynymi rytuałami ludzkości, równie rozbudowanymi i dobrze opisanymi, choć nie tak starożytnymi jak rytuały wedyjskie, są rytuały taoistyczne zachowane na Tajwanie i udokumentowane przez Kristophera Schiphera.

¹⁰ Obecnie dostępny w formie CD jako suplement do *Agni*.

¹¹ M. I. Namboodiri, *Agni and Foreign...*, cyt. wyd. Co zaskakujące, agnićajana z 1975 roku stała się impulsem do większego zainteresowania członków klanu Nambudiri oraz innych Keralczyków swoją tradycją i otworzyła drogę do swego rodzaju odrodzenia. Podobnie jak agniztoma z 1975 roku, stała się przełomowym wydarzeniem, jeśli chodzi o studia nad rytuałem wedyjskim – dała impuls nieco skostniałej społeczności bramińskiej z Kerali do odrodzenia własnej tradycji.

Badania nad rytuałem

Dzięki badaniom terenowym i śmiałym hipotezom Frits Staal jest dziś uważany za inicjatora nowoczesnych badań terenowych nad rytuałem wedyjskim i jedną z najważniejszych figur na polu *ritual studies*, które – co należy podkreślić – funkcjonują w dużej mierze niezależnie od religioznawstwa, sytuując się bliżej antropologii kulturowej. Najbardziej jednak zaskakujące okazały się wnioski wyciągnięte przez Staal na podstawie analizy materiału z badań nad agnićajaną zaprezentowane w *Agni*. Artykuł *The meaninglessness of ritual*, który ukazał się w 1979 roku na łamach czasopisma „Numen”¹², oraz późniejsze publikacje Staal¹³ (wszechstronna monografia *Ritual and mantras: Rules without meaning*) przedstawiają intrygującą tezę, że rytuał jest ludzką aktywnością o charakterze autotelicznym, niezależną od znaczeń religijnym (bądź innych), i że sam rytuał poprzedza rozwój zarówno języka, jak i religii jako zjawiska wielowymiarowego. Rytuał¹⁴ zostaje więc pozbawiony znaczenia: staje się strukturą, ciągiem czynności, elementów ułożonych odpowiednio względem siebie, które należy wykonać w określony sposób (reguluje to tradycja), ale nie jest inherentnie sprzężony z religijnym znaczeniem, które zwykle próbuje się mu przypisać. Rytuał oraz inkantacje, czyli mantry będące jego częścią, są – zdaniem Staal – pierwotne wobec innych elementów religii, tj. doktryny czy mitu. Jak wynika z badań etologicznych, zachowania rytualne są wspólne wielu gatunkom, nie tylko prymatów – zrytualizowane zachowania obserwujemy u ssaków, ptaków i owadów.

Frits Staal zauważył, że rytuał nie ma znaczenia jako takiego; ewentualne interpretacje lub symbolika są mu przypisywane wtórnie i wynikają ze struktury samego rytuału. Ten sam rytuał może pełnić różne funkcje, które mogą się zmieniać, szczególnie w dłuższych

¹² F. Staal, *The meaninglessness of ritual*, „Numen” 1979, Vol. 26, Fasc. 1, s. 2–22; zob. też: tenże, *The Sound of Religion*, „Numen” 1986, Vol. 33, Fasc. 1, s. 33–64.

¹³ Tenże, *The Rules without meaning: Ritual, mantras and the human sciences*, New York–Bern–Frankfurt am Main–Paris 1989 (wydanie indyjskie: *Ritual and mantras: Rules without meaning*, Delhi 1996).

¹⁴ Frits Staal wołał używać pojęcia rytuału zamiast pojęcia ofiary – nie każdy bowiem rytuał jest ofiarą (która zakłada złożenie zwierzęcia, żertwy lub jej substytutu). Rytuał ma szerszy zakres znaczeniowy, nieekwiwalentny do znaczenia ofiary; por. H. Huber, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, L. Trzcionkowski (tłum.), Kraków 2005.

interwałach czasowych. Indagowani przez Staala bramini nie potrafili jasno wskazać na konkretne znaczenie poszczególnych elementów rytuału, podkreślali jednak, że należy koniecznie skrupulatnie przeprowadzić ceremonię. Powoływali się przy tym na tradycję (parampara), przodków, rzadziej natomiast wskazywali na metafizyczne efekty odprawiania rytuałów¹⁵. Zdaniem Staala wiele faktów wspiera tezę o bezznaczeniowości rytuału: nacisk, a nawet obsesja na punkcie reguł rytuału, wyalienowanie ekspertów rytualnych na arenie rytualnej, całkowicie skupionych na szczegółach rytuału, fakt, że w rytuale wedyjskim recytacje i inkantacje są ściśle ustrukturyzowane bez względu na ich znaczenie w innym kontekście – w odniesieniu zaś do rytuału liczą się konkretne dźwięki i ich konfiguracja¹⁶. W czasie rytuału uczestnicy nie mogą komunikować się między sobą za pomocą języka. Specjaliści rytualni wyrzekają się na końcu ceremonii domniemanych efektów, owoców rytuału, mówiąc „To dla Agniego, nie dla mnie”¹⁷.

Powołując się na interpretacje w samej tradycji indyjskiej, Staal wskazywał, że według rytualisty Kautsy mantram nie można przypisać znaczenia. Zdaniem Staala owa schematyczność rytuału oraz nacisk na poprawne i precyzyjne wykonanie, a nie na znaczenie i symbolikę, dowodzą tego, że rytuał nie ma znaczenia, innymi słowy – nie odsyła do żadnych znaczeń czy symboli poza nim samym. Badacz wysunął też tezę, że rytuał, jako czynność czysto syntaktyczna, musiał poprzedzać powstanie języka i znaczeń religijnych wyrażanych w języku. Co więcej, zrytualizowana aktywność, która formalnie opisywana jest jako składnia rytualna, mogła być wręcz źródłem składni językowej. Używając językoznawczej terminologii, można stwierdzić, że tym, co jest istotne w rytuale, to jego syntaktyka (struktura), a nie sfera znaczeniowa, czyli semantyka. „W wedyjskim rytuale, podobnie jak w przypadku mantry w medytacji, funkcja języka jest fonetyczna i syntaktyczna, a nie semantyczna”¹⁸. A zatem struktura rytuału, jego składnia, poprzedzała – w sensie chronologicznym – język i mogła być fundamentem składni języka. Intrygującą częścią prezentacji Staala jest

¹⁵ F. Staal, *The Meaninglessness...*, cyt. wyd., s. 3; zob. też: tenże, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 115–116.

¹⁶ Tenże, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 112, 116.

¹⁷ Por. z koncepcją *tjaga* („wyrzeczenia się”), np. w *Bhagawadgicie*.

¹⁸ F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 113.

również porównanie rytuału do muzyki, w czym pionierem był oczywiście Claude Lévi-Strauss. Analiza holenderskiego badacza nosi jednak cechy oryginalności i opiera się na zupełnie innym materiale¹⁹.

Według Staal rytuał należy analizować od strony formalnej, tak jak inne zjawiska przyrody; nie jest on wyjątkowy tylko dlatego, że dotyczy człowieka. W ten sposób tworzy się teoria rytuału, „gramatyka rytualna”, działająca na tej samej zasadzie jak gramatyka języka: tak jak ze skończonego zbioru elementów (fonetyka i leksyka) człowiek, trzymając się ściśle określonych reguł, jest w stanie wytworzyć nieskończoną ilość zdań/formuł, tak może też, używając reguł rytualnych, stworzyć nieskończenie wiele wariacji rytualnych. Formalna analiza rytuału, którą Staal określił jako tworzenie modelu rytuału, jest w ogólnych zarysach ekwiwalentna do pojęcia *schème abstrait du sacrifice* ukutego przez Hubera i Maussa²⁰. Zdaniem Staal fakty, które obserwujemy w czasie rytuału, są reliktem przedjęzykowej fazy rozwoju naszego gatunku, w czasie której człowiek lub jego przodkowie używali dźwięków w czysto syntaktyczny, czyli rytualny, sposób. Był to złoty wiek w historii człowieka, kiedy aktywność rytualna i doświadczenie mistyczne miały charakter powszechny (co można łączyć z okresem paleolitu i zestawiać z innymi koncepcjami o mitycznym złotym wieku ludzkości). Rytuał można więc interpretować, zdaniem Staal, jako aktywność czystą, aktywność *per se*, pozbawioną celu i znaczenia (albo której znaczenie jest inherentne, nie leży poza nim samym), manifestację typu: „Patrz i słuchaj! Oto nasza aktywność”²¹. Dlatego rytuał może wyprzedzać nawet istnienie naszego gatunku – neandertalczyk prawdopodobnie znał rytuały (funeralne), ale czy też język? Co do tego nie ma pewności. Pomysł, aby cofnąć rytualizm do fazy archaicznej, nie jest nowy. Staal oparł jednak hipotezę na precyzyjnych danych, archaicznym materiale empirycznym i formalnym opracowaniu „gramatyki rytualnej”²². Wielkie rytuały ludzkości prawdopodobnie

¹⁹ Tamże, s. 165–190.

²⁰ H. Huber, M. Mauss, *Esej o naturze...*, cyt. wyd.

²¹ F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 116.

²² W polemicznym artykule Hans Penner (*Language, Ritual and Meaning*, „Numen” 1985, Vol. 32, Fasc. 1, s. 1–16) zarzucił Staalowi, że zaproponowana przez niego formalna analiza rytuału nie odnosi się do żadnego realnego rytuału. Na ten zarzut Staal odpowiedział, że chodzi o budowanie abstrakcyjnych, uniwersalnych struktur,

odnoszą się do pierwotnych wydarzeń z prahistorii, np. analizowane rytuały ogniowe mogą być rozbudowanym i utrwalonym w tradycji reliktem objęcia ochroną ognia, tego fundamentalnego odkrycia i osiągnięcia technologicznego człowieka²³.

W aktywności rytualnej Staal upatrywał też bazę wyjściową do rozwoju nauk w Indiach i innych cywilizacjach azjatyckich. Konieczność precyzyjnego określenia czasu rytuału miała być impulsem do rozwoju astronomii, która na podstawie ruchu ciał niebieskich określała czas odpowiedni dla ceremonii. Budowanie ołtarzy było skorelowane z rozwojem geometrii (śalbasutra), z kolei konieczność zapamiętywania ogromnych ilości tekstu stwarzała potrzebę wypracowania rozbudowanych narzędzi mnemotechnicznych. Najistotniejszych, najoryginalniejszych i przełomowych odkryć dokonano jednak w starożytnych Indiach właśnie w obrębie lingwistyki – bo tak śmiało można określić tę gałąź nauki pomocniczej *Wed* (wedanga), czyli gramatykę. Potraktowanie języka jako systemu i analiza fonetyczna dźwięków oznaczały przełom. Pierwotnie wszystko to oczywiście miało zapewnić poprawne intonowanie mantr wedyjskich, przyczyniło się jednak do pojmowania języka w kategoriach systemu.

Badania mantry

Niezwykłe innowacyjne i intrygujące są osiągnięcia Staala w badaniu tak powszechnego elementu religii azjatyckich, jakim jest mantra. Zdaniem Staala mantry, jako składnik rytuału, są również pozbawione znaczenia. Badacz podał wiele argumentów za tezą, że mantry zawierają język, ich budulcem jest język, ale same językiem nie są. Mantry zostały sformułowane zgodnie z zasadami języka wedyjskiego i sanskrytu. Nie ma znaczenia, czy zawierają elementy indoeuropejskie: wiele dźwięków, zwłaszcza tzw. dźwięków nasiennych (bidża, bija), to pozbawione znaczenia słowa (lub raczej sylaby), o trudnej do ustalenia

a nie o obrazowanie pojedynczych rytuałów w formie wykresów, „drzewek” itp. (F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 102).

²³ Por. W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, L. Trzcionkowski (tłum.), Kraków 2006. Z kolei rytuały związane z pokarmem mogą być echem paleolitycznej walki o przetrwanie i elementem „ofiarowania” drapieżnikom ich części po to, by bestie spacyfikować i uniknąć ataku.

genezie (rdzenie nie są pochodzenia indoeuropejskiego, np.: *om, hum, ham, yam, ram, lam, bhu, ksa* itp). Mantry nie są tłumaczone, pomimo że krążą po całej Azji, ich translacja tradycyjnie jest uważana za akt niedopuszczalny. Zresztą nie wyjaśnia ona znaczenia i funkcji mantry (mantry indyjskie w Chinach, Japonii i innych krajach Azji nie są tłumaczone, jedynie pod względem fonetycznym podlegają lokalnej transformacji).

Frits Staal zwrócił uwagę przede wszystkim na przypadki, kiedy ewidentnie budulcem mantr nie jest język, czyli na wedyjskie *stobhy* i *bidža* mantry. Mimo iż mogą one zawierać (lub też nie) sanskryckie słowa, ich struktura jest wierna regułom gramatyki sanskryckiej. Same jednak mantry, zdaniem Staal, jako komponent rytualny, podobnie jak sam rytuał, są pozbawione znaczenia jako wyodrębnione formuły (zdania) – znaczą jedynie w kontekście rytualnym, nie są więc stwierdzeniami językowymi. Część z nich wykazuje zupełny brak semantyki²⁴, część zaś to mantry skierowane do konkretnego bóstwa, zawierające sylaby *bidža*. Mantry są zatem komponentami języka, a ich geneza jest przedjęzykowa.

Zdaniem badacza mantryczne inkantacje mają wiele wspólnego ze śpiewem ptaków. Frits Staal odnosił się do konkretnych badań tego przedmiotu i wykazał, że istnieje strukturalne podobieństwo między mantrą a śpiewem ptaków różnych gatunków²⁵. Mantry, podobnie jak śpiew ptaków (Staal przytacza tu wiele badań z ornitologii i etologii oraz badań porównawczych dotyczących śpiewu ptaków i struktury muzycznej), nie muszą mieć cechy funkcjonalnej, są raczej czynnością *per se*, gratyfikującą wykonawcę. Ewolucyjna strategia adaptacyjna niekoniecznie musi być wszędzie skuteczną metodą eksplikacji. Istnieje bowiem wiele czynności zarówno w świecie zwierząt, jak i ludzi, które mają wartość autoteliczną, jak właśnie rytuał, gra, zabawa, śpiew, taniec – nie muszą one mieć wartości adaptacyjnej, pragmatycznej, nie mniej są gratyfikujące i przekazywane z pokolenia na pokolenie (czy pewien potencjał do ich wykonywania jest przekazywany genetycznie – to oddzielna kwestia).

²⁴ Przykładowa intonacja z *Samawedy*: *kā hvā hvā hvā hvā hvā hvā/ phal phal phal phal phal/ hau hau hau hau/ bham bham* (ciąg ten powtarza się osiemnaście razy); F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 139.

²⁵ Tamże, s. 279–293.

Mantra jako ekspresja dźwiękowa wyprzedzająca język (podobnie jak rytuał) może być reliktem stadium przedjęzykowego w historii człowieka. W okresie późniejszym nastąpiło rozwinięcie i włączenie do sformułowań mantrycznych pierwotnych sylab bidża typu *om* czy *hum* (np. mantry *om namo śivaya*, *om pokłony Śiwie*), a także kształtowanie ich poprzez podłączenie do określonych tradycji buddyjskich lub hinduistycznych, choć zgodnie z interpretacją Staal'a przypisywane mantrom znaczenie i ich symbolikę należy uważać za arbitralne. Podobnie jak śpiew ptaków nie jest rodzajem języka, mantry nie są formą komunikacji językowej.

Brak miejsca nie pozwala na adekwatne przedyskutowanie wszystkich niuansów owych teorii, należy jednak podkreślić, że zaproponowane przez Staal'a teorie wyjaśniające mantry mogą być z powodzeniem użyte do analizy innych, analogicznych ekspresji językowych obecnych w języku religijnym – dźwięków typu „amen”, powtarzania formuł słownych bez ich zrozumienia, okrzyków ekstatycznych itp. Według teorii formalnej byłyby one wyrazem przedjęzykowej fazy rozwoju naszego gatunku, reliktem wkomponowanym w język religijny. Wpływ na psychikę określonych dźwięków używanych w kontekście religijnym (np. wibracje w pewnych partiach ciała będące skutkiem intonowania mantr) oraz ich potencjał do zmiany normalnego stanu świadomości (w kierunku np. stanów ekstatycznych) pozostaje oddzielnym zagadnieniem, które można umieścić w sferze badań nad mistycyzmem i psychologią religii.

Religia i religioznawstwo

Problem religii przewijał się u Staal'a nieustannie – to przede wszystkim pokłosie jego wieloletnich badań nad agnicającą i pokrewnymi rytuałami azjatyckimi. Zastanawiając się nad samym pojęciem religii, Staal przyjął wstępnie klasyczną definicję religii zaproponowaną przez Émile'a Durkheima. Dość szybko jednak dokonał jej dekonstrukcji i rozszerzył ją o zjawisko mistycyzmu (jako wariant dodał też praktyki medytacyjne)²⁶. Religia jest istotnym składnikiem

²⁶ Cała dyskusja nad zagadnieniem religii w: F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 386–419.

ludzkiej kultury, co więcej – zdaniem Staala – w pewnym sensie wykracza poza nią, tj. w sensie językowych ekspresji: ma ona zdolność otwierania człowiekowi światów, które nawet język nie jest w stanie adekwatnie opisać. Tradycje religijne wyrastają z tradycji oralnych, by stopniowo ewoluować w stronę tradycji pisanych, literackich.

Przyjmując poszerzoną definicję Durkheima, Staal zakładał, że na zjawisko religii składają się dwa podstawowe elementy: wierzenia i rytuały²⁷. Zgodnie ze swoimi wnioskami ze studiów rytualnych uznał jednak, że Durkheim mylił się w kwestii zależności rytuału od doktryny religijnej. Jak zostało to ukazane, rytuał ma być według Staala aktywnością *per se*, autoteliczną i niezależną, i to raczej doktryna żywi się rytuałem, nie zaś odwrotnie. Geneza rytuału jest inna niż doktryny i jest on bardziej pierwotny niż wszelkie sformułowania doktrynalne, czy to w formie ustnej, czy pisanej. W każdym razie trzy elementy: rytuał, doświadczenie mistyczne i wierzenia są wzajemnie powiązane i można je przyporządkować odpowiednio do kategorii działania, percepcji i myślenia. Spośród nich rytuał pełni prymarną rolę, ponieważ jest niezależny i może być opisany za pomocą swych własnych terminów. Rytuał ma podstawy ewolucyjne: zarówno rytuały *homo sapiens*, jak i innych gatunków mogą być opisane przy użyciu kategorii etologicznych, tj. FAP (*fixed action pattern* – zachowania instynktowne) i MAP (*modal action pattern* – zachowania zmienne)²⁸. Rytuał nabiera religijnego charakteru w momencie religijnej interpretacji, nasiąka różnymi interpretacjami, spośród których religijne mają charakter prymarny – generalnie jest to jednak rzecz arbitralna.

Zdaniem Staala analogicznie jest z doświadczeniami mistycznymi, które mogą, ale nie muszą, mieć charakter religijny. Ponadto metody generowania takiego doświadczenia mogą być religijne, tzn. mieścić się w zakresie aktywności zgodnych z daną doktryną, kodeksem etycznym itd., jak np. ceremonie, modlitwa i kontemplacja, niektóre formy medytacji. Możemy je też określić jako metody, które nie mają charakteru religijnego, np. post, kontrola oddechu czy użycie środków psychoaktywnych. Główny błąd w interpretacji religii azjatyckich i w ogólniejszym pojmowaniu zjawiska religii badacz widział

²⁷ Tamże, s. 387.

²⁸ Frits Staal odniósł się tu m.in. do prac dwóch etologów: Williama H. Thorpe'a i George'a W. Barlowa.

w utożsamianiu religii z określoną doktryną. Zachód postrzega religię przede wszystkim jako „wiarę”, doktrynę, zbiór twierdzeń, „prawdy wiary” itp., podczas gdy taka etnocentryczna definicja, ograniczająca zjawisko religii do doktryny religijnej, jest bezużyteczna w konfrontacji z religiami azjatyckimi, w których istotniejsze jest poprawne wykonywanie rytuału, praktyk medytacyjnych i ascetycznych niż to, jak się wierzy. Badacz doszedł do konkluzji, że dominantą w religiach azjatyckich jest ortopraksja, pojęcie ortodoksji jest zaś wtórne i podatne na zmiany. Nasuwa się wiele przykładów potwierdzających tę tezę. Przez setki lat mnisi buddyjscy z różnych szkół mieszkali razem w klasztorach, istotne było przestrzeganie dyscypliny zakonnej (winaja), a nie przynależność (zresztą często słabo akcentowana) do konkretnej „szkoły”. W Azji liczą się bardziej linie guru, nauczyciele, przodkowie, świątynie niż „wielkie tradycje”, „sekty”, na podstawie których Zachód tak chętnie klasyfikuje zjawiska religijne Wschodu.

Synkretyzmy łączące różne elementy hinduizmu, buddyzmu i taoizmu są powszechne. Wiele mistycznych dyscyplin indyjskich lub chińskich używa homologicznych ze sobą metod. Doktryna nie ogranicza w żadnym razie tych technik religijnych, mistycznych do jednej, określonej wspólnoty religijnej. Wiele religii azjatyckich nie wymaga wyłącznej konwersji – w Chinach bycie jednocześnie taoistą, konfucjanistą i buddystą nie jest niczym dziwnym. Synkretyczny charakter religii jest bardziej widoczny i powszechny w religiach azjatyckich, w których np. świątynie hinduistyczno-buddyjskie nie są traktowane jako coś osobliwego. Frits Staal określił religie Azji (tj. różne formy religii indyjskich i chińskich) jako religie bez Boga lub religie wykonujące rytuały areligijne. Uwagę zwraca empiryzm wielu dyscyplin azjatyckich, np. joga lub taoizm opierają się na konkretnym doświadczeniu, nie zaś na wierze, która ma jedynie wstępny charakter. W toku dziejów aktywności rytualne i medytacyjne oraz metody generowania mistycznych stanów świadomości zostają obudowane interpretacjami i symboliką religijną.

Frits Staal podkreślał, że religia to amalgamat różnych elementów, które mogą funkcjonować samodzielnie. Choć mają odrębną genezę, w pewnym momencie historycznym zbliżyły się do siebie i zaczęły łączyć, nakładać na siebie, funkcjonując jako synkretyczne zjawisko. Jak widać, badacz nie poszedł w kierunku eksploatacji fundamentalnej kategorii religioznawczej, jaką jest sacrum, lecz, inspirowany lingwi-

styczną i czerpaną z nauk ścisłych metodologią, próbował skupiać się raczej na układzie elementów religii i odkrywać jej „znaczenie” w abstrakcyjnych strukturach, ukrytych za mnogością zjawisk tego rodzaju. Sacrum jest jedynie kategorią, która może mieć (jak można wnioskować z tekstów Staala) większe znaczenie w badaniach mistycyzmu. Analiza języka odgrywa fundamentalną rolę w procesie wyjaśniania zjawiska religii. Spośród trzech komponentów języka: fonetyki, syntaksy i semantyki Staal podkreślał oczywiście dominację części składniowej. Jak widać, krytykował stanowiska hermeneutyczne, czyli metody, za pomocą których szuka się w zjawiskach religijnych elementów symbolicznych i znaczeniowych²⁹.

Koncepcje Staala są intrygujące i pod wieloma względami wywołują sztywność, często podszyte zachodnim etnocentryzmem, spojrzenie na religię jako przede wszystkim system wierzeń. Ambicją Staala było poszukiwanie prawdziwie naukowej metodologii nauk humanistycznych. Podchodził sceptycznie do Diltheyowskiego podziału na nauki humanistyczne i przyrodnicze. Uważał, że zasada gromadzenia danych, ich opracowania i formułowania hipotez ma charakter uniwersalny i wyróżnienie człowieka jako przedmiotu badań jest sztuczne i bezowocne, co więcej – prowadzi do tworzenia „karykatury nauki”³⁰. Ostrze krytyki kierował przeciwko fenomenologii, hermeneutyce i egzystencjalizmowi, przynajmniej jako wyłącznym metodom badań nad religią. Krytykując podejście hermeneutyczne, Staal przyjął, że religia (kultura) nie jest jedynie systemem znaczeń i symboli. Podobnie jak w innych ujęciach naukowych, rzeczywistość jest ukryta za masą faktów empirycznych. Religioznawstwo powinno, zgodnie z wczesnymi postulatami Maxa Mullera, studiować religię tak, jak Ferdinand de Saussure studiował język, i odkrywać abstrakcyjne, podpowierzchniowe struktury.

Warty odnotowania jest także program badawczy mistycyzmu zaproponowany przez Staala. W książce *Exploring Mysticism* podjął próbę wstępnego nakreślenia ram badawczych tego zagadnienia³¹. Pierwszą część pracy to wieloaspektowa krytyka różnych kierunków badawczych zjawiska mistycyzmu („jak nie należy badać mistycyzmu”),

²⁹ F. Staal, *Ritual and mantras...*, cyt. wyd., s. 313–346.

³⁰ Tamże, s. 7–31.

³¹ F. Staal, *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*, Berkeley–Los Angeles 1975.

a więc stosujących metody hermeneutyczne, fenomenologiczne, filologiczne i eksperymentalne. W części drugiej Staal określił adekwatne i krytyczne podejście badawcze do tej niejasnej sfery – m.in. badania terenowe, osobisty wgląd w doświadczenia mistyczne, szukanie struktur opisujących doświadczenie mistyczne (szersze omówienie tego zagadnienia autor niniejszego artykułu planuje przedstawić w odrębnej publikacji).

Podsumowanie

Frits Staal postulował strukturalistyczne, scjentystyczne badanie religii. Uważał, że bez względu na to, czy program Lévi-Straussa i ujęcie komponentów kultury w formie binarnych opozycji są prawidłowe czy też nie, sama metoda jest właściwa – tzn. ujęcie strukturalistyczno-systemowe oraz inspiracje lingwistyką. Rytuał nie jest językiem, ale go przypomina – rządzą nim reguły niedostrzegalne na pierwszy rzut oka, wymaga zdyscyplinowanej analizy. Podobnie jak opis języka za pomocą gramatyki, stworzenie słownika nie jest adekwatnym opisem struktury języka. W studiach nad zjawiskami mistycyzmu i medytacji powinno się zastosować odrębny, wieloaspektowy program badawczy. Pomimo surowej krytyki metodologicznej i sceptycyzmu wobec rozwoju religioznawstwa program Staala jest niezwykle optymistyczny i nobilitujący dla tej dyscypliny – oto poprzez badanie religii możemy dotrzeć do najbardziej pierwotnych komponentów i podstaw naszego człowieczeństwa, ewolucyjnych struktur, obejmujących genezę języka i myślenia, które kształtowały się równolegle do religii. W religii możemy odkryć relikty ewolucji naszego gatunku.

Frits Staal, humanista w klasycznym tego słowa znaczeniu, łączący w swej pracy różnorodne dyscypliny humanistyczne z metodami nauk ścisłych, zmarł w Chiang Mai w Tajlandii 19 lutego 2012 roku. Był autorem kilkunastu książek i ponad 150 artykułów naukowych (poruszających, oprócz już wymienionych, m.in. zagadnienia historii nauk w Azji, rytuału i religii w innych kulturach azjatyckich). Nauka straciła umysł wybitny – i coraz rzadszy w dzisiejszym świecie – o szerokich, w sensie naukowym, horyzontach. Można śmiało powiedzieć, że orientalistyka i religioznawstwo bez wkładu naukowego Staala pozostałyby wyraźnie uboższe. Przyszłość pokaże, czy postulowane

przez niego formalne studia nad zachowaniem człowieka i religią zyskają większy poklask (pewne szkoły religioznawcze idą właśnie w tym kierunku). Warto jednak pamiętać o tym, aby nie popełniać błędów (jakkolwiek brzmi to trywialnie) i nie powielać konkluzji, które formułowali klasycy socjologii, psychologii, orientalistyki i religioznawstwa, a tak niestety się dzieje w przypadku niektórych przedstawicieli tzw. kognitywnych nauk o religii czy psychologicznych badań nad zjawiskami mistycyzmu lub odmiennych stanów świadomości.

ROBERT CZYŻYKOWSKI

Jagiellonian University

Institute for the Study of Religions

r.czyzykowski@uj.edu.pl

Frits Staal's research on the ritual, mantra and religion

A paper is devoted to the research of the late Frits Staal concerning the ritual and religion. Staal's scientific achievements were especially significant in Ritual Studies and the phenomena of mysticism. As indicates interest in his work he is one of the most prominent figure in Ritual Studies. Staal is also considered the initiator of the modern field research of Vedic ritual.

The paper is the attempt to review the work of Staal and present the usefulness of his thesis for Religious Studies. According to Staal the study of religion can lead us to the very primordial structures of human thinking and basics of humanity. It can throw the light on evolutionary structures which contain the genesis of language and cognitive abilities which were shaping along with the evolution of the religious phenomena.

Keywords: Frits Staal, mantra, religion

RECENZJE

Sławomir Mandes, MIEJSCE RELIGII W SPOŁECZEŃSTWIE. W POSZUKIWANIU NOWEGO PROGRAMU BADAWCZEGO SOCJOLOGII RELIGII (THE PLACE OF RELIGION IN THE SOCIETY. SEARCHING FOR A NEW RESEARCH PROGRAM FOR SOCIOLOGY OF RELIGION), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, ss. 364.

Książka Sławomira Mandesa pod tytułem *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii* powstała – jak deklaruje sam autor – przypadkiem. Stanowi ona jednak syntezę wieloletnich prac autora nad religią oraz religijnością w wymiarze teoretycznym i w odniesieniu do polskiego kontekstu. Autor szczególnie uwagę poświęca religijności w społeczeństwie, również w kontekście międzynarodowym, bada trajektorie rozwoju Kościoła katolickiego, jego miejsce w przestrzeni publicznej oraz rolę w podtrzymywaniu tożsamości narodowej, a także funkcję symboli religijnych w procesie mobilizacji społecznej. Porusza ponadto zagadnienia, które – w związku z rozwojem technologii – stają się dziś wyzwaniami dla socjologów religii, jak choćby komunikacja religijna w nowych mediach.

Książka nie dotyczy jednak specyfiki religii w społeczeństwie polskim, lecz wpisuje się w trwającą od dawien dawna dyskusję na temat ram teoretycznych religii. Sławomir Mandes stawia sobie ambitny cel: planuje – co zdradza podtytuł książki – podjęcie poszukiwań nowego programu badawczego w socjologii

religii, argumentując przy tym, że istniejące ramy teoretyczne nie sprawdzają się w pracach empirycznych. Deklaruje, że inspiracją jest dlań specyfika religijności w Polsce oraz jej wymiar instytucjonalny. Autor wyróżnia kilka inspirujących źródeł, które mają pomóc w realizacji postawionego celu.

Jednym z nich są prace polskich klasyków: Jana Stanisława Bystronia, Stefana Czarnowskiego oraz Władysława Piwowarskiego, którzy podkreślali rolę Kościoła jako czynnika warunkującego miejsce religii w społeczeństwie polskim, wymykającego się teoriom sekularyzacji, które dominują w socjologii zachodniej. Bodźców do pracy zapewniają też współcześni socjologowie religii, w tym zwłaszcza Mirosława Grabowska, Irena Borowik i Janusz Mariański, którzy odnoszą się do paradygmatu modernizacyjnego zakładającego nieuchronność sekularyzacji. Podczas gdy teorie sekularyzacji pozwalają na opis przemian dokonujących się w Europie Zachodniej, w społeczeństwie polskim zarówno wiara, jak i Kościół zachowują fundamentalne znaczenie.

Drugim źródłem inspiracji jest dla Mandesa nacjonalizm. Chodzi

mianowicie o powiązania między religią a narodem jako kategorią teoretyczną oraz związaną z nim tożsamością narodową. Odpowiedzi na pytanie o charakter tych powiązań można by się doszukiwać w rytuałach, które są immanentnym elementem życia religijnego. Jedną z konsekwencji ich praktykowania jest kształtowanie się poczucia wspólnoty, jak w przypadku bytów narodowych. Autor próbuje sformułować pytanie o przyczyny oraz konsekwencje powiązań między narodem a religią, nie zadowolając się mocą heurystyczną więziotwórczej roli rytuałów.

Źródłem inspiracji są dlań również badania nad lokalnością, które – jak sam deklaruje – pozwalają mu zmienić sposób myślenia o religii. Przyznaje, że otwierają mu oczy na to, jak znaczący wpływ ma religia oraz Kościół na życie wspólnotowe w małych miastach w Polsce. Samo zagadnienie nie jest niczym odkrywczym, jeśli weźmie się pod uwagę wysoki poziom partycypacji religijnej oraz umocowanie instytucjonalne religii rzymskokatolickiej, na co wskazuje wielu innych autorów.

Kolejną pobudkę do pracy nad książką stanowiły badania, które Sławomir Mandes podjął wraz z Marią Rogaczewską, dotyczące religijności ludzi młodych. Badania te doprowadziły do wniosku, że jednostkowa religijność jest w zasadniczej mierze warunkowana przez zmiany w technologiach komunikacji. Dotyczy to z jednej strony konstruowania indywidualnych doświadczeń religijnych poprzez dyskusje prowadzone

w Internecie, w tym przy użyciu aplikacji w telefonach komórkowych, z drugiej zaś strony – formy komunikacji instytucji Kościoła z wiernymi, które odpowiadają na potrzeby współczesnego świata i opierają się na nowoczesnej technologii.

Związki między religią a społeczeństwem oraz miejscem Kościoła w Polsce nie są dla Mandesa przyczynkiem do głębszych analiz ich uwarunkowań czy mechanizmów. Autor podejmuje próbę rewizji teorii religii na poziomie abstrakcyjnym. W tym punkcie następuje jednak zasadnicze pęknięcie między wprowadzeniem a dalszą częścią książki, widoczne coraz bardziej z każdym kolejnym rozdziałem. Choć we wprowadzeniu autor sięga do cech szczególnych polskiej religijności, ubolewając nad brakiem ram teoretycznych do ich opisu, oraz wyraża zamiar poczynienia takich ustaleń teoretycznych, które kwalifikowałyby się do diagnozy zarówno społeczeństw zachodnich, jak i kultur tradycyjnych (czy też bardziej tradycyjnych, wymykających się paradygmatowi sekularyzacji), w dalszych fragmentach książki wydaje się zapominać o swym pierwotnym celu. Poświęca się na tyle rozważaniom na temat różnych ujęć teoretycznych, że wywód zaczyna się rozwijać w odmiennym kierunku.

Książka składa się z dziewięciu rozdziałów, z czego siedem dodatkowo zostało podzielonych na podrozdziały. Pierwszy rozdział dotyczy wybranych dziewiętnastowiecznych ujęć miejsca religii w społeczeństwie, kolejne zaś: klasycznej socjologii

religii i jej dwóch wizji, religii jako uniwersalnej wartości, czyli próby wielkiej syntezy Talcotta Parsons'a, subiektywistycznych koncepcji religii, antyredukcyjnej koncepcji socjologii religii Petera L. Bergera, fenomenologicznej syntezy Thomasa Luckmanna, teorii sekularyzacji i wreszcie dwa ostatnie rozdziały poświęcone są komunikacyjnej teorii religii.

W pierwszym rozdziale autor przekłada na problematykę religii i religijności stanowisko teoretyczne Karola Marksa, którego wybrał ze względu na wpływ jego myśli na prace Maxa Webera, choć jednocześnie stwierdza, że dla Webera religia była zaledwie pobocznym obiektem zainteresowania. Przybliża również stanowisko Jamesa Frazera, ale w odniesieniu do myśli Edwarda Burnetta Tylora, a następnie przedstawia wpływ obu filozofów na refleksję filozoficzną Émile'a Durkheima. W końcu też odwołuje się do poglądów Auguste'a Comte'a. Podejmując próbę rewizji teorii Marksa, odnosi się do ewolucji jego poglądów na religię, poczynając od wczesnych inspiracji teleologiczną wizją historii proponowaną przez Georga W. F. Hegla, ale z odwróceniem tezy o ideach manifestujących się poprzez materię oraz z krytyką też Ludwiga Feuerbacha, zwłaszcza tej o transgresyjnym potencjale religii.

Trudno nie zgodzić się z autorem, że porzucenie przez Marksa młodzieńczych przekonań o znaczeniu idei w życiu społecznym na rzecz traktowania ich jako epifenomenów stosunków gospodarczych i politycznych, a zarazem przyzna-

wanie nadbudowie mocy, wykorzystywanej przez klasy wyższe do podtrzymania wzorców dominacji w społeczeństwie kapitalistycznym, ma znamiona niekonsekwencji. Sławomir Mandes prowadzi wywód dalej, posługując się analogią nadbudowy do religii. Rzecz w tym, że ta ostatnia może zostać przekształcona w ideologię i jako taka stanowi według Marksa instrument w rękach burżuazji służący do działań opresyjnych wobec klasy robotniczej.

Sławomir Mandes wykonuje następnie wolę ku antropologii kulturowej. Podejmuje bowiem dialog z Edwardem Burnettem Tylorem, autorem wiekopomnego dzieła pod tytułem *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, które ukazało się w polskim tłumaczeniu u schyłku dziewiętnastego stulecia. Wizja Tylora oparta jest na uznaniu religii jako pewnego sposobu poznawania świata, wypracowywanego stopniowo i przekazywanego kolejnym pokoleniom. Niezależnie od tego, czy chodzi o społeczeństwa europejskie czy ludy pierwotne, dokonuje się abstrakcyjny proces myślowy wynikający z uniwersalnej potrzeby odkrycia sensu tego, co otacza człowieka i dzieje się w jego otoczeniu. Proces ten ma – według Tylora – nie tylko charakter kognitywny, ale i racjonalny (także w przypadku ludów pierwotnych), a jego rezultatem jest właśnie powstanie religii. Na dalszym etapie rozwoju cywilizacji religia jest jednak wypierana przez naukę, która dysponuje doskonalszymi narzędziami intelektualnymi, a zarazem

stanowi niepominięciem bardziej efektywny sposób poznawania rzeczywistości.

Konsekwencją rozważań autora na temat perspektywy proponowanej przez Tyłora jest przejście do poglądów Frazera, autora wielotomowego dzieła *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (również należącego do kanonu dyscypliny z końca dziewiętnastego wieku), rozbudowywanego przezeń wraz z kolejnymi edycjami. Przyjmując definicję Tyłora, że religia to „wiera w duchy” – jak literalnie przywołuje ją Mandes – Frazer wprowadza dodatkowe niuansowanie w celu odróżnienia religii od magii. Podczas gdy magia wiąże się ze stosowaniem czarów, a zatem próbami, które podejmuje człowiek w celu bezpośredniego wpływu na bieg zdarzeń, religia podparta jest modlitwami oraz ofiarami, dzięki którym stara się on przebłagać transcendentne byty. Według Frazera zarzucenie praktyk magicznych na rzecz religijnych stanowi oznakę postępu poznawczego, co więcej – niesie za sobą zmiany społeczne, w tym zastąpienie tzw. króla-maga przez postać króla-kapłana, który legitymizuje swą władzę nad wspólnotą, wykazując się rzekomą umiejętnością komunikowania się z bogami. James Frazer nie traktuje jednak magii i religii rozłącznie. W praktyce społecznej religia obejmuje elementy magiczne, a proces ewolucji, który opiera się na tym podziale, dotyczy jedynie zmiany wiodącego wzorca poznania i rozumienia świata.

W dalszej kolejności Mandes przechodzi do wizji religii w pracach Comte’a, który faktycznie znany jest raczej z ukucia terminu „socjologia” dla nazwania kiełkującej wówczas dyscypliny oraz pozytywistycznego programu opartego na trójstopniowej teorii ewolucji niż z tego, że u schyłku życia założył własny Kościół. Ów radykalny zwrot w biografii musiał znaleźć przełożenie na sposób postrzegania przez niego religii. Pierwotnie znany jako nieugięty orędownik pozytywizmu (stanowiącego zresztą kardynalny rys jego epoki w myśli Zachodu), Comte argumentował wyższość tego kierunku podążającego za wskazaniem „szkiełka i oka”. Francuski filozof twierdził, że pozytywizm jest bardziej zaawansowany niż metafizyka i teologia, które odnoszą się do niepoznawalnej tajemnicy, a zatem pociągają za sobą jałowe spekulacje. Z czasem, o dziwo, sam wykorzystał instrumentarium teologiczne, aby rozwijać projekt „religii pozytywnej”, która głosiła kult Wielkiej Istoty, czy też Ludzkości.

Pod koniec rozdziału pierwszego Mandes podejmuje próbę krótkiej rewizji poglądów powyższych klasyków na proces sekularyzacji. Stwierdza, że żaden z nich nie proponował niczego nowatorskiego, nawet względem starożytnej refleksji nad religią. Ta ostatnia kwestia stanowi w książce tylko wzmiankę, tym bardziej że autor za cezurę początkową swoich rozważań przyjął XIX wiek.

Rozdział drugi poświęcony jest dwóm klasycznym teoriom religii

– Durkheimowskiej i Weberowskiej. Autor odnosi się do każdej z nich, wysuwając na plan pierwszy tezę, która w literaturze przedmiotu uznawana jest za flagową dla danego filozofa. Tezy owe dotyczą funkcji religii, a więc – odpowiednio – funkcji integracyjnej oraz prowadzącej do zmiany społecznej. Jednocześnie podaje on w wątpliwość jednoznaczność tych tez. Integracyjna funkcja religii zaproponowana przez Durkheima odnosi się przede wszystkim do społeczeństw pierwotnych. Sławomir Mandes przyznaje, że uwagi o miejscu religii w społeczeństwach współczesnych są u francuskiego filozofa rozproszone i niejednoznaczne. Dopuszcza on jednak możliwość pełnienia przez religię tejże funkcji, ponieważ stanowi ona siłę zdolną do regulowania sposobów myślenia oraz działania przez przymus bezpośredni lub uzewnętrznione poczucie obowiązku. Émile Durkheim upatruje w realizacji tejże funkcji środek kompensujący dezintegrację nowoczesnego społeczeństwa i narzędzie ochrony jednostki przed anomią.

W przypadku Webera sprawa wygląda zgoła inaczej, więcej nawet – brakuje tu płaszczyzny do porównań łączącej ją z propozycją Durkheima. Prowadzone przez Webera historyczne analizy dotyczą religii widzianej przez pryzmat aksjologiczny i jako takiej motywującej ludzi do działania mającego konsekwencje ekonomiczne, w tym sztandarowej tezy o kluczowej roli religii protestanckiej w kształtowaniu się kapitalizmu. Autor książki podejmuje

dialog z Weberem. Ukazuje relacje między religią a charyzmą oraz rolę religii zbawienia w fundamentalnych w teorii niemieckiego filozofa procesach racjonalizacji, ponadto proponuje ciekawą interpretację tychże procesów oraz sekularyzacji.

Wraz z rozdziałem drugim Mandes zamyka epokę klasyczną i przechodzi aż do lat sześćdziesiątych XX wieku. Nie jest to jednak w żadnym razie zaniedbanie ze strony autora. Zabieg ten wynika z faktu, że religia długo nie należała do tematów o znaczącej randze. Otwierający czasy nowoczesne rozdział trzeci poświęcony jest rekonstrukcji miejsca religii w pracach Talcotta Parsonsa.

Amerykański socjolog, operując na poziomie abstrakcyjnym, tworzy wielowymiarowy model opierający się na hierarchicznych relacjach między wyodrębnionymi przezeń systemami: organizmem, osobowością, społeczeństwem i kulturą, z nadrzędną rolą tej ostatniej. Proponuje tzw. teorię cybernetyczną, która opiera się na założeniu, że systemy o wyższym miejscu w hierarchii kontrolują operacje dotyczące tych o niższej pozycji. Nie jest łatwym zadaniem odpowiedź na sformułowane przez Mandesa pytania o to, gdzie w tym modelu i w jakiej formie lokuje się religia. Trudno nawet ustalić, czym jest ona w obrębie tejże ramy teoretycznej, choć w książce *System społeczny* Parsons podaje definicję wierzeń religijnych, jako przekonań dotyczących moralnych problemów działania człowieka, a także cech sytuacji oraz miejsca jego i społeczeństwa w kosmosie, które mają podstawowe znaczenie dla

jego postaw moralnych oraz wzorów orientacji wartościujących¹. Sama zaś religia w teorii Parsonsa stanowi element kultury. Jak słusznie zauważa Mandes, w społeczeństwach pierwotnych kultura sprowadza się do sacrum, a w nowoczesnych – maleje znaczenie religijnych odniesień i ich wpływ.

Rozdział czwarty stanowi rewizję – całkiem odmiennych od propozycji Parsonsa – subiektywistycznych koncepcji religii. Pojęcie to ma charakter zbiorczy i odnosi się do perspektyw, w których pierwszoplanowe role odgrywają jednostkowe przeżycia oraz doświadczenia, w tym ujęcia fenomenologiczne.

Szczególne miejsce zajmuje tu dorobek Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, ale autor książki postanowił skoncentrować się na innych teoretykach. Chodzi zwłaszcza o Williama Jamesa, znanego m.in. dzięki publikacji dwóch książek: *Prawa do wiary*² i *Odmiany doświadczenia religijnego*³, ale także o Gerarda van der Leeuwa, Joachima Wacha oraz Mirceę Eliadego. Zważywszy na pierwotne plany autora książki, które obejmowały wypracowanie dzięki literaturze przedmiotu nowych ram teoretycznych dla badań empirycznych, a także jego skargi na to, że istniejące teorie „nie pracują w badaniu”⁴, należy stwierdzić, że rozdział czwarty z pewnością nie przybliży go do tego celu. Autor jest tego świadom, pisze bowiem *expressis verbis*, że „dystansowanie się od nauk empirycznych naraża każde badanie fenomenologiczne na pogrążanie się w jałowej spekulacji”⁵.

Rozdział piąty Mandes postanowił poświęcić Peterowi L. Bergerowi i jego antyredukcyjnej koncepcji socjologii religii, a szósty – Thomasowi Luckmannowi i fenomenologicznej syntezie. Obie postaci pojawiały się incydentalnie w rozdziale czwartym, co jest zrozumiałe ze względu na ich wkład w tradycję fenomenologiczną oraz znaczenie ich wspólnej pracy *Społeczne znaczenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*⁶. Pierwszego z nich Mandes uznaje nie tylko za badacza kluczowego dla fenomenologii, ale też za prawdopodobnie najważniejszego socjologa religii okresu powojennego. W książce brakuje wyodrębnienia refleksji każdego z nich, co można ewentualnie złożyć na karb sporej zbieżności poglądów i wzajemnego przenikania się myśli obu teoretyków wskutek pracy nad wspólnym dziełem. Nie sposób jednak całkowicie usprawiedliwiać autora, zwłaszcza wobec jego dalekosiężnych ambicji wypracowania nowego programu badawczego w socjologii religii, o co trudno bez solidnego uporządkowania istniejących ram teoretycznych.

Siódmy rozdział poświęcony jest teoriom sekularyzacji, o których Mandes wspominał już wcześniej w swoim tekście. Autor wyodrębnia trzy wiodące wątki, które mają się przekładać na tematykę poszczególnych podrozdziałów, a są to: socjologiczne teorie sekularyzacji, krytyka tezy o sekularyzacji oraz izolacja teorii sekularyzacji. Ten ostatni problem autor potraktował jednak marginalnie, a sam podrozdział, w najlepszym razie, pełni rolę swobodnych uwag końcowych.

W pierwszym podrozdziale mamy do czynienia z przeglądem teorii sekularyzacji w socjologii, począwszy od Richarda Fenna – dla którego przedmiotem inspiracji, a następnie systematycznej krytyki jest teoria Talcotta Parsonsa – a skończywszy na myśli Bryana Wilsona i Steve’a Bruce’a.

W drugim podrozdziale autor odnosi się do krytyki tezy o sekularyzacji w istniejącej literaturze oraz proponowanych w socjologii religii prób jej przeformułowania. Chodzi m.in. o *believing without belonging*, czyli „wiarę bez przynależności”, które to określenie wprowadziła Grace Davie⁷ w tytule artykułu opublikowanego w czasopiśmie „Social Compass” jako narzędzie opisu religijności w społeczeństwie brytyjskim, ale także o jeszcze jeden ukuty przez nią termin – *vicarious religiosity*⁸. Choć Mandes tłumaczy ten ostatni termin jako „religijność zastępczą”, Davie chodzi, w rzeczy samej, o „religijność z drugiej ręki” lub (i ten przekład należy traktować jako równorzędny) „religijność zapożyczoną”. Konsekwentnie w swoich pracach posługuje się ona bowiem tym terminem w odniesieniu do sytuacji, gdy w społeczeństwie istnieje mniejszość, która jest religijna **w imieniu** milczącej większości – ta zaś docenia tenże wysiłek, pozostaje jednak niemal neutralna, jeśli chodzi o prawdziwe wyznawanie wiary, czy też wykazuje znikome zaangażowanie. Grace Davie stosuje to pojęcie w odniesieniu do tejże większości, która **zapożycza** wiarę, czerpie

z wiary i praktyk mniejszości. Dlatego zdaniem badaczki jest to raczej **doświadczenie zapożyczone** niż bezpośredni kontakt z pewną formą transcendencji czy głęboka wiara w jej istnienie. W żadnym natomiast razie ani sensie nie mówi ona o religijności zastępczej.

Samo odwołanie się Mandesa do prac Davie, choć obarczone sporym defektem, ma pewien walor popularyzatorski. Jej teoria trafiła bowiem na podatny grunt w opisie współczesnych społeczeństw i pozostaje godna uwagi na użytek diagnozy polskiego społeczeństwa, zwłaszcza w dyskusji na temat zasadności tez o sekularyzacji. Należałoby dodatkowo w jakiś sposób odnieść się w książce do krytyki propozycji teoretycznej Grace Davie, którą podejmują Steve Bruce i David Voas⁹.

Ostatnie dwa rozdziały książki autor poświęcił komunikacyjnej teorii religii. Pewne zamieszanie pojawia się na poziomie ich tytułów. Są one bowiem podobnie zatytułowane – *Nowe otwarcie: w stronę komunikacyjnej teorii religii*, z tą tylko różnicą, że w rozdziale dziewiątym pominięto początkową frazę.

Rozdział ósmy dotyczy *de facto* teorii Niklasa Luhmanna – co warto by było – w ślad za konwencją przyjętą wcześniej przez autora – zaznaczyć w jego tytule. Podzielono go na podrozdziały, w których autor kolejno zajmuje się takimi tematami, jak: elementy teorii systemów, trudności ze zdefiniowaniem religii, ewolucja religii w społeczeństwach zorganizowanych segmentarycznie i stratyfikacyjnie oraz

w społeczeństwach funkcjonalnie zróżnicowanych. Jak ma się do tego teoria komunikacyjna oraz sama religia? W teorii Luhmanna społeczeństwo jest systemem sprowadzającym się do międzyludzkich układów komunikacyjnych. Ich immanentną właściwością jest *autopoiesis*, czyli ciągła reprodukcja własnej struktury, elementów i granic poprzez proces komunikacji¹⁰. W ramach tego systemu można wyodrębnić inne systemy, czy też podsystemy, operujące według takiego samego wzorca – do nich właśnie należy religia¹¹. Religia bowiem pozwala poprzez nadawanie sensu radzić sobie z określeniem tego, co nieokreślone, oraz wyodrębnieniem tego, co uznane za transcendentne i wiekuiste.

Rozdział dziewiąty poświęcony jest również komunikacyjnej teorii religii. Tym, co go odróżnia od poprzedniego rozdziału, jest raczej refleksja nad teorią Luhmanna w kontekście religii niż jej przedstawienie. Dopiero tutaj Mandes wspomina – w ślad za Tedem Bentonem i Ianem Craibem¹² – że mieści się ona w szerokim nurcie teoretycznym, określanym niekiedy jako „komunikacyjny”, innym zaś razem jako „językowy”¹³. W tymże rozdziale umieszcza on perspektywę proponowaną przez

Luhmanna w szerszym kontekście, odwołując się zarówno do innych przedstawicieli teorii komunikacyjnej w obrębie socjologii oraz pokrewnych dyscyplin, w tym religioznawstwa, jak i do klasyków: Webera i Durkheima. Trudno nie odnieść wrażenia błędnego koła i nie przychylić się do opinii socjologów religii czy wręcz dzielić ich frustrację z powodu zasadniczych sporów definicyjnych, na co słusznie zwraca uwagę cytowana w książce Irena Borowik¹⁴.

Teoria Luhmanna ma wiele zalet, do których Mandes zalicza to, że pozwala ona uniknąć hipostazy, czy to wymiarów religii, czy skonstruowanych w badaniu form religii. Na poziomie badań empirycznych, w którym to celu Mandes podjął próbę stworzenia nowego programu badawczego, zabiegi takie mogą się okazać, przynajmniej w niektórych przypadkach, nieodzowne. Praca kończy się konstatacją, że Luhmann nie wierzył w możliwości zaprojektowania teorii, która kwalifikowałaby się do weryfikacji w badaniach – był raczej zorientowany na otwarcie nowych horyzontów badawczych. Błędne koło poszukiwań jednej uniwersalnej teorii religii, która zapewniałaby ramy do zastosowań empirycznych, nadal się więc kręci.

MAJA BIERNACKA

Uniwersytet w Białymstoku – *University of Białystok*
Wydział Historyczno-Socjologiczny – *Faculty of History and Sociology*
Instytut Socjologii i Kognitywistyki – *Institute of Sociology and Cognitive Science*
e-mail: mmbiernacka@tlen.pl

Przypisy:

- ¹ T. Parsons, *System społeczny*, M. Kaczmarczyk (tłum.), Kraków 2009, s. 275.
- ² W. James, *Prawo do wiary*, A. Grobler (tłum.), Kraków 1996.
- ³ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2011.
- ⁴ S. Mandes, *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Warszawa 2016, s. 16.
- ⁵ Tamże, s. 145.
- ⁶ T. Luckmann, P. L. Berger, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, J. Niżnik (tłum.), Warszawa 2010.
- ⁷ G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, „Social Compass” 1990, Vol. 37, No. 4, s. 455–469.
- ⁸ G. Davie, *From Believing without Belonging to Vicarious Religion: Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe*, w: D. Pollack, D. V. A. Olson (red.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2011, s. 165–176.
- ⁹ Zob. S. Bruce, D. Voas, *Vicarious Religion: An Examination and Critique*, „Journal of Contemporary Religion” 2010, Vol. 25, No. 2, s. 243–259.
- ¹⁰ N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, M. Kaczmarczyk (tłum.), Kraków 2012. Por. też: tenże, *Pojęcie społeczeństwa*, w: A. Jasińska-Kania, L. M. Nijkowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (wyb. i oprac.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Warszawa 2006, s. 414–424; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 935–942.
- ¹¹ N. Luhmann, *Funkcje religii*, D. Motak (tłum.), Kraków 1996.
- ¹² T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych: od pozytywizmu do postmodernizmu*, L. Rasiński (tłum.), Wrocław 2003.
- ¹³ S. Mandes, *Miejsce religii...*, cyt. wyd., s. 316.
- ¹⁴ I. Borowik, *The changing meanings of religion. Sociological theories of religion in the perspective of the last 100 years*, „International Review of Sociology” 2011, Vol. 21, No. 1, s. 175–189.

Spis treści

<i>Jerzy Kojkoł</i> – Pozytywistyczne inspiracje w myśleniu o religii. Filozoficzno-społeczne spory przełomu XIX i XX wieku – rozważania wstępne	3
<i>Jarosław Macała</i> – Religia w polskich kodach geopolitycznych w latach 1990–2017 na przykładzie informacji ministrów spraw zagranicznych o polityce zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej	23
<i>Paweł Kowal</i> – Papież jako polityk. Jan Paweł II i Stolica Apostolska wobec Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich i bloku wschodniego w latach 1945–1989	45
<i>Bogusław Gogol</i> – Cenzura wobec „odcinka katolickiego” w PRL w latach 1945–1966 na przykładach ingerencji, zapisów i zaleceń Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie	79
<i>Solange Ramos de Andrade, Renata Siuda-Ambroziak</i> – Narodziny ludowego świętego – historia kultu Chłopczyka z Kołyski w Brazylii	109
<i>Grzegorz Polak</i> – Samoumartwianie czy zaawansowana praktyka medytacyjna? Krytyczna analiza opisu wysiłków (<i>padhāna</i>) bodhisatty zawartego w <i>Suttapitace</i>	133
<i>Stanisław Musiał</i> – Laicka Francja – aspekty historyczne i współczesne	153
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – Władza polityczna a religia	175
<i>Andrzej Drzewiecki</i> – Jak cię widzą, tak cię piszą. O tolerancji w „kraju nad Wisłą” z perspektywy 2017 roku	189
<i>Robert Czyżykowski</i> – Fritsa Staala badania nad rytuałem, mantrą i religią	211

RECENZJE

<i>Sławomir Mandes</i> – Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii (<i>Maja Biernacka</i>)	229
---	-----

Contents

<i>Jerzy Kojkoł</i> – Positivism’s inspirations in thinking about religion. The philosophical and social disputes of the turn of the 19th and 20th centuries – preliminary considerations	3
<i>Jarosław Macała</i> – Religion in Polish geopolitical codes in the years 1990–2017 on the example of the information of the Ministers of Foreign Affairs on the goals of Polish foreign policy	23
<i>Paweł Kowal</i> – The Pope as a politician. John Paul II’s and the Holy See USSR and Eastern Bloc policy in 1985–1989	45
<i>Bogusław Gogol</i> – Censorship of the „Catholic section” in the People’s Republic of Poland 1945–1966. Examples of interventions, records and recommendations of the Central Office for Control of the Press, Publications and Spectacles in Warsaw	79
<i>Solange Ramos de Andrade, Renata Siuda-Ambroziak</i> – The birth of a popular saint – a history of the Boy from the Cradle cult in Brazil	109
<i>Grzegorz Polak</i> – Self-mortification or an advanced meditative technique? A critical analysis of the account of the bodhisatta’s strivings (<i>padhāna</i>) contained in the <i>Suttapiṭaka</i>	133
<i>Stanisław Musiał</i> – France as a secular state – historical and contemporary view	153
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – Political power and religion	175
<i>Andrzej Drzewiecki</i> – Fine feathers make fine birds. On tolerance in „the country on the Vistula” from the perspective of the year 2017	189
<i>Robert Czyżykowski</i> – Frits Staal’s research on the ritual, mantra and religion	211

BOOK REVIEWS

<i>Sławomir Mandes</i> – The place of religion in the society. Searching for a new research program for sociology of religion (<i>Maja Biernacka</i>)	229
---	-----

Zasady przygotowania artykułów do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”

Celem ujednolicenia nadsyłanych do „Przeglądu Religioznawczego” materiałów Redakcja prosi Autorów o uwzględnienie poniższych warunków.

1. Tekst powinien być napisany czcionką 12-punktową (Times New Roman), 20–24 wierszy na stronie z marginesem 3 cm z obu stron.

2. Dla alfabetów wschodnich, greckiego i cyrylicy obowiązuje odpowiednia transkrypcja.

3. Nie należy stosować żadnych podkreśleń, wyróżnień graficznych itp. Oznaczenie spacji, kursywy, tłustego druku itp. należy do zadań adiustacji redakcyjnej. Cudzysłówy, poza cytatami, stosować należy jedynie przy tytułach czasopism (nie stosować cudzysłówów przy tytułach książek i artykułów).

4. Przypisy (notki) numerować należy kolejno jednym ciągiem i umieścić je u dołu każdej strony, stosując te same zasady (odstęp, marginesy itp.) jak do części zasadniczej artykułu. Po liczbach nie umieszczać kropki ani nawiasu.

5. Nowe myśli zaczynać od akapitu.

6. Tytuły dzieł obcych i miejsc ich wydania należy podać w wersji oryginalnej.

7. Cytowane tytuły dzieł należy podawać w notkach w pełnym zapisie bibliograficznym: pierwsza litera imienia autora, nazwisko, przecinek, całkowity tytuł dzieła (bez skrótów, chyba że tytuł jest bardzo długi), przecinek, oryginalna nazwa miejsca wydania i rok wydania, przecinek, sumaryczna liczba stron dzieła lub numery stron, do których się odsyła. Kolejne wydania dzieł można oznaczać skrótem: wyd. 4 – wydanie 4, przed miejscem wydania.

8. Należy stosować powszechnie przyjęte w języku polskim skróty: dz. cyt. – dzieło cytowane, cyt. wyd. – cytowane wydanie, tamże itp. Nie stosować skrótów łacińskich.

9. W recenzji nie należy stosować przypisów (notek). Referencje bibliograficzne (w nawiasie) oraz krótkie, najbardziej istotne, cytaty należy zamieszczać w tekście recenzji. Recenzja powinna zawierać dokładny zapis bibliograficzny pracy.

10. Przed wysłaniem tekstu do redakcji należy szczególnie zwrócić uwagę na znaki diakrytyczne w tekstach obcojęzycznych.

11. Artykuły nie mogą przekraczać 40 tys. znaków (ze spacjami), a recenzje – 15 tys. znaków. Do artykułów należy dołączyć 1/3 strony streszczenia w języku polskim i angielskim.

12. Teksty, które nie będą odpowiadały wymienionym warunkom, nie będą drukowane.

13. Autor jest zobowiązany do odnotowania w przypisach osób lub instytucji, które przyczyniły się do powstania publikacji pod względem merytorycznym, rzeczowym, finansowym itp. Naruszenie tej zasady etycznej przez Autora zostanie przez Redakcję upublicznione.