

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/248
2013

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-cy Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitety Redakcyjne

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Korekta – *Janina Dubiel*

Tłumaczenia j. angielski – *Jarema Drozdowicz*

Skład – *Lukasz Kleska*

Redakcja techniczna – *Ewa Stachowska*

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

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

Druk

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

SŁAWOMIR JĘDRASZEK
Uniwersytet Gdański
Instytut Archeologii

Religijne znaczenie sztuki koroplastów na przykładzie zabytków pochodzących z Egiptu okresu grecko-rzymskiego

Sztuka koroplastów stanowi niezwykle interesujący i bogaty pod względem ikonograficznym zbiór zabytków¹, występujących często w charakterze daru wotywnego, w szeroko rozumianym kontekście religijnym, cywilizacji świata starożytnego². Terakotowy zespół zabytków, z racji bogactwa poruszanych treści i cechującej się różnorodną estetyką

¹ Terakotowe przedstawienia figuralne, w ujęciu badaczy często analizowane są w kontekście ikonografii jak i techniki ich produkowania. Badania te mogą stanowić istotny punkt odniesienia służący szczegółowemu datowaniu poszczególnych grup ikonograficznych, jak i pojedynczych egzemplarzy przedstawień statuarycznych. Przydatną techniką pomocną w określaniu chronologii zabytków terakotowych są techniki fizykochemiczne – między innymi metoda termoluminescencyjna, czy datowanie metodą archeomagnetyczną. Należy nadmienić, iż sztuka koroplastów nie ogranicza się tylko i wyłącznie do prezentowanego w tym tekście przedziału chronologicznego. Figuralne statuaryczne zabytki jak i plakietki produkowane z gliny czy też mułu są bardzo rozpowszechnione w wielu kulturach świata starożytnego. Zobacz między innymi wyobrażenia Asztarte z obszarów Syrii, (P. M. Akkermans, G. M. Schwartz, *Archaeology of Syria, from Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies* (ca. 16,000–300 BC), Cambridge 2006, s. 396–397, fot. 11.25; R. A. Higgins, *Greek Terracottas*, London 1967; T. B. L. Webster, *Greek Terracottas*, London 1950; J. H. Young, S. H. Young, *Terracotta Figurines from Kurion in Cyprus*, Philadelphia 1955; P. R. S. Moorey, *Idols of the People: Miniature Images of Clay in the Ancient Near East*, Oxford 2003).

² Zespoły zabytków koroplastycznych stanowią współcześnie kolekcję wielu ośrodków muzealnych. Zob.: E. Breccia, *Terracotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* II 1, Bergamo 1930; tenże, *Terracotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* II 2, Bergamo 1934; H. Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, *Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin 1972; L. Burn, R. Higgins, *Catalogue Greek Terracottas in The British Museum*, vol. III, London 2001; J. Chesterman, *Collecting Classical Terracottas*, *Minerva* 1, 9, 1990, s. 34–36; F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris 1990; M. Fjeldhagen, *Catalogue of Graeco-Roman terracottas from Egypt*; Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen 1995; E. P. Mellado, *Terracottas egipcias de época greco-romana del Museo del Oriente Bíblico del Monasterio de Montserrat*, Barcelona 1995; L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Roma 1995; H. Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* (*Monographies Reine Elisabeth* 12), Turnhout 2005; D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, vol. VI: *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, London 2008.

formuły plastycznej, stanowi zajmujące źródło o ogromnym potencjale badawczym, odwołującym się również do kwestii związanych z szeroko rozumianą religijnością. Studiując rozmaite statuaryczne wyobrażenia terakotowe, możliwe staje się nie tylko definiowanie preferencji religijnych ówczesnych społeczności, ale również określanie rozmaitych wpływów i wzajemnych korelacji, zachodzących w formułowaniu plastycznym obrazów poszczególnych bóstw czy bogiń.

Interesujące nas tutaj zabytki terakotowe pochodzące z Egiptu okresów hellenistycznego i rzymskiego stanowią istotny materiał źródłowy³, pozwalający szeroko i wielopłaszczyznowo analizować różnorodne kwestie, odnoszące się do szeregu zagadnień kulturowych, społecznych, religijnych czy politycznych⁴. Fakt występowania koroplastycznych przedstawień figuralnych w różnorodnym, często odmiennym kontekście archeologicznym, tj. w obrębie prywatnych grobów, świątyń czy sanktuariów⁵, każe sądzić, że materiał ten spełniał istotne funkcje w aspekcie szeroko rozumianej religijności, zarówno o charakterze oficjalnym, jak i prywatnym.

Występowanie koroplastycznych przedstawień figuralnych nie jest oczywiście poświadczane tylko w kontekście przestrzeni sakralnej czy związanej wyłącznie ze sferą *sacrum*. Znane są bowiem również przykłady występowania terakotowych statuetek czy plaketek w przestrzeni publicznej, tj. m.in. w budynkach interpretowanych jako założenia teatralne, co integralnie odwołuje się do treści wystawianych ówczesnie sztuk⁶. Występowanie materiału koroplastycznego poświadczane zostało również dla prywatnych domostw, stanowiąc niekiedy element ich wystroju. Co zrozumiałe, terakotowe przedstawienia figuralne o ikonograficznych cechach wiązanych z religią, a które odnalezione zostały w trakcie prowadzonych badań archeologicznych, między innymi w kontekście prywatnych domowych sanktuariów, należy jednoznacznie wiązać z indywidualnym kultem i religijnością. Fakt ten wynika nie tylko z nagromadzenia i obecności samego materiału koroplastycznego, ale również z tematyki wyobrażeń statuarycznych, która często odwołuje się do ówczesnego życia religijnego⁷, odwzorowując zarówno rytuały czy czynności kultowe, jak też osoby związane z czynnościami sakralnymi.

W aspekcie religijnym materiał koroplastyczny, często w różnorodnej formule artystycznej, odwzorowuje nie tylko popularną czy też ludową religijność, ale również współczesną jej religię o charakterze oficjalnym czy państwowym, praktykowaną w wieloetnicz-

³ Istotnym zagadnieniem odnoszącym się do terakotowych przedstawień figuralnych jest chronologia poszczególnych egzemplarzy, która często ustalana jest na szeroki zakres czasoprzestrzenny. Stąd też w katalogach muzealnych często możemy odnaleźć następujące odniesienia chronologiczne: okres wczesnohellenistyczny, okres hellenistyczny, rzymski czy grecko-rzymski.

⁴ Należy zaznaczyć, iż terakotowy egipski materiał pochodzący z okresy hellenistycznego i rzymskiego często prezentuje ikonograficzne odwołania militarne czy obrazuje ówczesną elitę.

⁵ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 1.

⁶ Charakter tych przedstawień oraz treści ikonograficzne mogą stanowić symboliczną opiekę tej kategorii sztuki. S. Sandri, *Terracottas*, w: *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Ch. Riggs (red.), Oxford 2012, s. 641.

⁷ W podobnym kontekście rozpatrywać należy również inny materiał niezwykle popularny z racji funkcji, tj. lampki oliwne.

nym Egipcie okresu hellenistycznego i rzymskiego. Fakt ten jednoznacznie wnosi o istocie i wadze tego materiału w kontekście studiów nad starożytnym systemem wierzeniowym. Należy bowiem sądzić, iż to religia oficjalna inspirowała rzemieślników wykonujących statuaryczne przedstawienia, choć oczywiście nie jest to jedyny kierunek czy źródło, z którego czerpano inspiracje przy wykonywaniu form do produkcji terakotowych statuetek.

Już pierwsi badacze odwołujący się do tych materiałów i ich specyfiki w swoich studiach podkreślali istotną rolę tego materiału, szczególnie w kontekście poznania systemu religijnego, rytuału i kultu. Francuski badacz F. Dunand sformułował pogląd, iż terakoty egipskie, pochodzące z okresu hellenistycznego, jak również i rzymskiego, w większości spełniały funkcje religijne, co łączy je bezpośrednio z *sacrum*, kultem i rytuałem⁸. Należy także podkreślić, iż współwystępowanie zabytków terakotowych o ikonografii religijnej w szerszych zespołach czy też wspólnie z innymi kategoriami źródeł o treści i naturze religijnej znamionować mogą również o formach ówczesnego kultu, w którym koroplastyczne wyobrażenia statuaryczne mogły stanowić jeden z integralnych elementów. Niestety, współcześnie nie jesteśmy w stanie ocenić, jak ściśle były korelacje i jak statuaryczne przedstawienia oddziaływały na sprawowany w danej przestrzeni religijnej kult. Obraz czy też przedstawienie ikonograficzne stanowi cenną informację o afiliacji danego bóstwa z miejscem i człowiekiem czy też szerzej: bóstw/bogów ze społecznością, w kontekście przestrzeni, gdzie statuetka/statuetki zostały odnalezione. Sam kontekst archeologiczny, stanowiący jedną z istotniejszych wykładni interpretacyjnych, jest dla nas bardzo istotny. Niemniej jednak, kontekst ów współcześnie w większości przykładów terakotowych przedstawień statuarycznych jest nieznany czy też trudny do zweryfikowania⁹.

Jak wskazuje Donald M. Bailey, większość terakotowych przedstawień figuralnych ikonograficznie wiązanych z religią dedykowanych zostało świątyniom. Jednakże współcześnie możemy tylko spekulować na temat sposobu, w jaki statuetki te były używane przez mieszkańców ówczesnego Egiptu, zarówno tych żyjących w miastach, jak i mieszkających na terenach rolniczych, *chōra*¹⁰. Jak słusznie wskazuje badacz, nie ulega dziś wątpliwości, że terakoty nabywane były zarazem przez greckich, jak i egipskich członków społeczeństwa¹¹, co wnioskować możemy m.in. na podstawie samej ikonografii, odwołującej się zarówno do miejscowej, tj. egipskiej tradycji religijnej, jak też do greckich zwycza-

⁸ Bogate formy ikonograficzne, związane z ówczesnym systemem religijnym, odwzorowują szeroko różnorodne płaszczyzny religijne, odnosząc się zarówno do aspektów kultowych, jak i liturgicznych. Szeroko problem ten przedstawia w monografii Françoise Dunand. Zob. F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine: Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden 1979.

⁹ Należy nadmienić, iż często poszczególne egzemplarze terakotowych przedstawień figuralnych o interesującej nas tutaj ikonografii pochodziły i pochodzą nadal z rynku antykwarycznego. Niekiedy stanowiły też część większej prywatnej kolekcji.

¹⁰ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 1. Należy również zaznaczyć, że część terakotowych figurek stanowić mogła ozdobę domu, będąc dość taną alternatywą dużych posągów, wykonanych z droższych materiałów, tak jak ich odpowiedniki w świecie greckim (L. Burn, R. Higgins, *Catalogue Greek Terracottas in The British Museum III*, London 2001, s. 21).

¹¹ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 1.

jów religijnych. Liczne wyobrażenia Ateny¹², Afrodyty¹³ (w tym również i Erosa, często zespolonego z boginią¹⁴), Artemidy¹⁵, Aresa¹⁶, Demeter¹⁷, czy Dionizosa (jak też bóstw z jego kręgu)¹⁸, jak również i Zeusa¹⁹ czy Hermesa²⁰. Były zapewne wykorzystywane w przeważającej mierze przez greckich kolonistów i osadników czy też ludność związaną z grecką tradycją religijną. Niemniej niektóre z nich, czego współcześnie nie możemy jednoznacznie wykluczyć, mogły posiadać szersze symboliczne znaczenia, odwołując się do aspektów związanych z propagandą. W przypadku koroplastyki egipskiej okresu Ptolemeusza implikacje takie mogły posiadać statuaryczne wyobrażenia Zeusa, Apollona czy Dionizosa, to jest bóstw mających silny związek z ideologią Lagidów²¹.

Niektóre z przedstawień odwoływać mogą się zarówno do uroczystości²² o charakterze sakralnym, jak też ilustrować różnorodne kultury, często o wielowątkowej treści. Obrazy te mogły zostać powiązane z terakotowymi wyobrażeniami różnych bogiń czy bóstw. I tak na przykład: Atena i Demeter, często wyobrażane zostały z atrybutem w kształcie pochodni²³, co mogło odwoływać się do konkretnych świąt i uroczystości, związanych

¹² Tamże, s. 98, nr: 3332_{GR}; 3333_{GR}, pl. 59.

¹³ Tamże, s. 100-102, nr: 3347_{EG}; 3348_{GR}-3359_{GR}, pl. 62-64.

¹⁴ S. Sandri, *Terracottas*, cyt. wyd., s. 635; Eros mógł być utożsamiany przez grecką ludność w Egipcie jako Harpokrates syn Izdydy. Na temat znaczenia figurek terakotowych ukazujących Izydę-Afrodytę zob.: H. Szamańska-Wasylewska, *Terakotowe figurki Izdydy – Afrodyty z Egiptu w zbiorach Muzeum Archeologicznego w Krakowie*, „Studia i Materiały Archeologiczne”, 1985, nr 4, s. 272-274; zob. również: Z. Kiss, *Eros et Psyché? Un Groupe Érotique Hellénistique*, *Archeologia* XLV, 1994, s. 5-10. Na temat Izdydy-Afrodyty zob. również: F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine: Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, cyt. wyd., s. 67-70. Z aleksandryjskich nekropoli znany liczne terakotowe lampy oliwne, których ikonograficzne motywy często przywołują greckie mity odnoszące się do Afrodyty i jej syna Erosa, za: J.-Y. Empereur, *Alexandria rising*, w: *Alexandria, third century BC. The knowledge of the world in a single city*, Chr. Jacob, F. de Polignac (red.), Alexandria 2000, s. 197.

¹⁵ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, vol. VI: *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, London 2008, s. 97, nr. 3327_{GR}, pl. 59.

¹⁶ Tamże, s. 103, nr: 3372_{GR}, pl. 66.

¹⁷ Tamże, s. 97-98, nr 3328_{GR}-3330_{GR}, pl. 58, 144.

¹⁸ Tamże, s. 99-100, nr: 3337_{GR}; 3338_{GR}; 3341_{GR}-3345_{GR}; 3339_{EG}; 3346_{EG}, pl. 60-62.

¹⁹ Tamże, s. 97, nr: 3324_{EA}, 3325_{GR}; pl. 58; Jak wskazuje F. Dunand, kult Zeusa w Aleksandrii jest dobrze poświadczony od czasów panowania Ptolemeusza III. Zob. F. Dunand, *The Religious System at Alexandria*, w: *A Companion to Greek Religion*, D. Ogden (red.), Oxford 2007, s. 255.

²⁰ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 98-99, nr: 3334_{GR}; 3335_{EA}; 3336_{EA}, pl. 60.

²¹ S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios II und Arsinoe II. Beiträge zur Altertumskunde Bd. 263*, Berlin – New York 2009, s. 181. Zob. również: A. B. Lloyd, *The Ptolemaic Period (332-30 BC)*, w: *The Oxford History of Ancient Egypt*, I. Shaw (red.), Oxford 2003, s. 401.

²² Zobacz także interesujące przedstawienia wojowników nubijskich wyobrażonych w strojach ceremonialnych z charakterystyczną bronią, w kształcie topora o podwójnym ostrzu (P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, Nancy – Paris – Strasbourg 1921, tabl. CI; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II Oxford 1953, s. 900, tabl. CI 2; P. Ghalioungui, G. Wagner, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine de la collection P. Ghalioungui*, MDAIK, 30, 1974, s. 193, il. 62c). Być może wojownicy biorą udział w uroczystościach o charakterze religijnym lub też w paradzie wojskowej, co wzajemnie mogło się implikować.

²³ Zobacz zabytek koroplastyczny, pochodzący z okresu rzymskiego, wyobrażający Atenę, znajdujący się obecnie w kolekcji British Museum, D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 98,

z nocą poprzedzającą wschód Syriusza. Uroczystości stanowiących początek roku i oczekiwanego z nim wylewu Nilu²⁴.

Niemniej jednak różnorodność oraz bogactwo atrybucji poszczególnych koroplastycznych przedstawień daje zdecydowanie szersze możliwości interpretacyjne. I tak wyobrażeniom niektórych bóstw towarzyszyły również różnego typu hełmy²⁵. Fakt taki odnotowano między innymi dla terakot przedstawiających boginię Atenę, której towarzyszą hełmy typu korynckiego bądź beockiego lub attyckiego²⁶, czy nawet frygijskiego²⁷. Bogini tej w obrazie ikonograficznym, oprócz wspomnianej wyżej pochodni, towarzyszą niekiedy również i inne elementy ikonograficzne, jak np. tarcze²⁸. W miejscu tym należy podkreślić, iż niektóre elementy oraz same atrybuty obecne w statuarycznych przedstawieniach, szczególnie o charakterze militarnym²⁹, posiadają różnorodną proveniencję, jak np. grecką czy celtycką. Inne natomiast, odwołujące się do świata mitu i tradycji religijnych, także wykazują często obce kulturze egipskiej inspiracje, płynące między innymi z tradycji greckiej czy macedońskiej.

* * *

Fakt odnalezienia podczas prowadzonych badań archeologicznych terakotowych przestawień statuarycznych, w kontekstach sakralnych zespołów architektonicznych bez

nr 3333_{GR} pl. 59. Czy inne figuralne przedstawienie Demeter, datowane podobnie na okres rzymskim, które także znajduje się w tej samej kolekcji, tamże, s. 97-98, nr 3328_{GR} pl. 58,144; zob. również: J. Rostropowicz, *Dionizos, bóg wszystkich Greków*, w: *Dionizos i Dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, T. Drewniak, A. Dittmann (red.), Nysa – Görlitz 2009, s. 221 i n. Zobacz także interesujący zabytek koroplastyczny pochodzący z Fajum, który podobnie jak wzmiankowane wyżej znajduje się w kolekcji Muzeum Brytyjskiego. Terakotowa statuetka, datowana na II-I wiek przed Chr., przedstawia młodzieńca wraz z pochodnią. Figurka, o której mowa, wyobraża zapewne postać biorącą udział w religijnej uroczystości (D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., nr 3174_{GR}).

²⁴ S. Sandri, *Terracottas*, s. 636; Plutarch w traktacie o Izydzie i Ozyrysie (*De Iside et Osiride*), wzmiankuje: „Z pośród gwiazd Syriusza zaliczają Egipcjanie do gwiazdozbioru Izidy, gdyż sprowadza on na ziemię deszczową wilgoć” (Plut., *De Is. Et Os.*, 38a), przekład A. Pawlaczyk.

²⁵ Zobacz między innymi wyobrażenie Erosa w hełmie typu frygijskiego wraz z okrągłą peltą, zob.: E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Bergamo 1914, s. 271-272, il. 136.

²⁶ Zobacz uchwyt lampki oliwnej wyobrażający boginię Atenę w hełmie attyckiego typu. H. Szymańska, *Egipskie figurki terakotowe z okresu ptolemejskiego i cesarstwa rzymskiego w zbiorach Muzeum w Krakowie*, Materiały Archeologiczne 21, 1981, s. 160; K. Babraj, H. Szymańska, *Bogowie starożytnego Egiptu*, Kraków 2000, s. 151, nr 87.

²⁷ A. Erlich, *Terracotta Figurines of Hellenistic Maresha: Between Art and Craft*, Assaph 7, 2002, s. 1-16, il. 9.

²⁸ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 98, nr 3332_{GR} pl. 59; A. Erlich, *Terracotta Figurines of Hellenistic Maresha: Between Art and Craft*, cyt. wyd., s. 1-16, il. 9. Zobacz również interesujące wyobrażenie figurki, modelowanej na kształt butelki, wyobrażającej Amazonkę, z typową w formie tarczą, tj. peltą o podwójnej półkolistej górnej krawędzi, zob.: P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, cyt. wyd., s. 106, nr 280, tabl. LXXIV. Na temat proveniencji tarczy zob. S. Jędraszek, *The Origins of the Amazon Shield*, w: *Hellenistic Warfare 1*, Instituto Valenciano De Estudios Clasicos Y Orientales Numero 2, N. V. Sekunda, A. N. Borel (red.), Valencia 2011, s. 21-25.

²⁹ Ikonograficzne elementy uzbrojenia obecne w terakotowych przedstawieniach stanowią interesującą kategorię źródeł. Atrybuty te stanowią bowiem często odwzorowanie broni czy uzbrojenia ochronnego użytkowanego powszechnie w ówczesnych strukturach militarnych.

wątpienia łączyć należy z religijnością³⁰. Religijnością odnoszącą się zarówno do populacji o niższym, jak i wyższym statusie ekonomicznym. Statuaryczne wyobrażenia obecne w kontekście świątyń czy sanktuariów stanowić mogły vota dla czczonych tam bóstw. Wydaje się słuszne łączyć określony typ ikonograficzny z niektórymi świątyniami, dla których figurki te mogły zostać specjalnie dedykowane. I tak, między innymi figuralne wyobrażenia Harpokratesa³¹, należącego do jednych z bardziej popularnych bóstw w okresie hellenistycznym i rzymskim³², wiązać należy zarówno z religią oficjalną, jak też i pry-

³⁰ Podczas prowadzonych prac archeologicznych w Aleksandrii na miejscu Serapeum, nieopodal temenosu odkryto figurkę identyfikowaną przez badaczy jako Harpokratesa. Zabytek datowany został na wczesny okres ptolemejski. Zob. A. J. B. Wace, *Recent Ptolemaic Finds in Egypt*, JHS 65, 1945, s. 106-107; B. Tkaczow, *Topography of Ancient Alexandria (An Archeological Map)*, Warszawa 1993, s. 68-70. Depozyt terakotowych figurek odkryto również w temenosie Apolla w Naukratis, zob. W. M. Flinders Petrie, *Naukratis*, Part I, 1884-5, London 1886, s. 14, 36. Z Naukratis posiadamy niezwykle interesujące znalezisko, tj. fragment terakotowego modelu celtyckiej tarczy, datowany na III albo II w. przed Chr. (D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 89, nr 3300_{GR}, tabl. 51). Zabytek ten jest zbliżony swoim wyglądem do tarczy występujących jako atrybut w niektórych figuracjach egipskiego bóstwa Bes. Co należy także podkreślić, tarcze celtyckiego typu towarzyszą również i innym bóstwom wyobrażonym w terakocie m.in. Aresowi (tamże, s. 103, nr 3372_{GR}, tabl. 66) czy Harpokratesowi. Oręż ten stosunkowo powszechnie występuje także jako jeden z atrybutów Erosa (J. Fischer, *Griechisch – römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber Dresden*, Leipzig – Stuttgart – Tübingen 1994, nr 670; zob. H. P. Laubscher, *Ein ptolemäisches Gallierdenkmal*, AntK 30, 1987, s. 152, 154, tabl. 21,7; S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terres cuites grecs, étrusques et romains IV- II, Époque hellénistique et romaine. Cyrenaïque, Égypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche Orient*, Musée du Louvre, Paris 1992, s. 104, tabl. 64a; N. Sekunda, A. McBride, *Seleucid and Ptolemaic Reformed Armies 168-145 BC*, vol. 2: *The Ptolemaic Army*, Stockport 1995, s. 76, fig. 116; L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, 1995, s. 45. D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 89, nr 3301_{GR}, tabl. 51). Zobacz również inne dekorowane tarcze, towarzyszące bóstwom (tamże, s. 83). Z tego samego stanowiska, tj. z Naukratis znany jest także inny egzemplarz celtyckiej terakotowej tarczy, datowanej na III lub II wiek przed Chr., na której powierzchni, w reliefie wyobrażono scenę (młodzieńca biorącego udział w procesji?) współcześnie trudną do identyfikacji (tamże, s. 87-88, 3288_{GR}-3298_{GR}, tabl. 50-51).

³¹ Grecka forma, egipskiego imienia Heru-pa-khered, oznaczająca „Horus dziecko”. Zob. m.in.: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, D. B. Redford (red.), vol. 2, Oxford 2001, s. 119-122; F. Daumas, *La Civilisation de L'Égypte Pharaonique*, Paris 1987, s. 489.

³² Z Mendes pochodzi interesujący relief ukazujący Ptolemeusza II, Arsinoe II oraz Harpokratesa, (szerzej S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios II und Arsinoe II*, cyt. wyd., s. 335). Z Aleksandrii znane są pozostałości małej świątyni Harpokratesa, ufundowanej przez Ptolemeusza IV Filopatora (zob. J. S. McKenzie, S. Gibson, A. T. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, JRS, 94, 2004, s. 84). W okresie rzymskim w Aleksandrii kult Izidy jak i między innymi Harpokratesa poświadczony został dla małej świątyni w Ras al-Soda, gdzie odnaleziono depozyt zabytków terakotowych datowanych na lata przypadające na około I w. (R. A. Higgins, *Greek Terracottas*, London 1967, s. 130); P. Perdrizet wysunął hipotezę zakładającą, że wyobrażenia Harpokratesa konno, pojawiają się w wieku I. Badacz ten wiązał przedstawienia Harpokratesa w konwencji jeźdźca z obecnością Traków w Egipcie i ich identyfikacją Horusa z Heronem, za: S. Iles Johnston, *Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvations in the Second Century A.D.*, CP 87, 4, 1992, s. 308; zob. również: P. Perdrizet, *Negotium Perambulans in Tenebris, Études De Démonologie Gréco-Orientale*, Faculté des Lettres, Paris 1922, s. 10. W III w. przed Chr., najprawdopodobniej na obszarze Fajum, w Północnym Egipcie pojawił się kult Herona, zwanego potocznie Jeźdźcem Trackim. Imię Heron występuje na stelach wotywnych na terenie Północnej Grecji oraz w Tracji. Zob.: Z. Kiss, *Eros et Psyché?*, cyt. wyd., s. 216; M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, t. I, II Paris, 1949-1950, s. 971-973, 959, 961, 966. Bóstwo to zostało zaadoptowane przez Traków, służących w oddziałach najemnych, w armii Lagidów. Jego ikonografia zostaje przejęta częściowo od Harpokrates. Liczne znaleziska terakot ukazujących jeźdźca trackiego pochodzą z obszarów Tebtunis, a także i innych miejsco-

watną pobożnością³³. Jego koroplastyczne wyobrażenia, które dla Greków wiązane były ze sferą solarną³⁴, stanowiły symbol odradzania się natury we wszystkich jej przejawach³⁵, co było istotnym elementem ich religijności. Jak już zaznaczono, Harpokrates w okresie grecko-rzymskim łączony był z kultem domowym, prywatnym. Niemniej jednak ilustracje statuaryczne Harpokratesa odnalezione zostały w większych założeniach sakralnych o zdecydowanie szerszym kulcie. I tak, figurki bóstwa odnaleziono w świątyniach, gdzie zapewne spełniały funkcję dziękczynnego wota. Jednak większość statuetek Harpokratesa odnaleziona została w przestrzeni prywatnej, to jest w domowych sanktuariach, oraz w przestrzeni grobowej, na obszarze nekropoli³⁶. Sam Harpokrates dla grecko-macedońskiej populacji mógł być utożsamiany z Apollonem, co również świadczy o jego popularności. Natomiast inne, równie popularne, w interesującym nas tutaj przedziale chronologicznym, bóstwo Bes, które w okresie hellenistycznym cechuje się niezwykle bogatą ikonografią, wiązane być mogło z Heraklesem³⁷, jak również identyfikowane mogło zostać również z Dionizosem³⁸. Występowanie bóstwa jest, podobnie jak dla Harpokratesa, zarówno poświadczone dla przestrzeni oficjalnej, jak i prywatnej.

wości Fajum. Przez badaczy często utożsamiany jest z Atonem. Zob.: Z. Kiss, *Eros et Psyché?*, cyt. wyd., s. 218. Kult jeźdźca trackiego spotykamy oprócz Egiptu i Traji również i na innych obszarach świata antycznego. Zob. S. Iles Johnston, *Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvations in the Second Century A.D.*, cyt. wyd., s. 307. Wielokrotnie jego wyobrażenia w koroplastyce stanowią stylistyczne naśladownictwo np. saickich posążków brązowych, w których bóstwo to jest często wyobrażane (J. Śliwa, *Egipskie figurki brązowe w Muzeum Narodowym w Krakowie, Rozprawy i Sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie* 10, 1970, s. 21-37, il. 13-46; tenże, *Egipskie figurki brązowe w Muzeum Narodowym w Krakowie*, cz. II, *StArch.* 3, 1982, s. 177-197). Zobacz zabytek datowany na II w. po Chr., wyobrażający Harpokratesa lub Herona, (D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 164-165, pl. 115-116, 3639^{EA}).

³³ Zobacz między innymi: F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine: Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden 1979; tenże, *Religion Populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine*, w: H. G. Kippenberg in., *Visible Religion, Annual for Religious Iconography, Poular Religion*, vol. III, Leiden 1984, s. 18-42.

³⁴ Z Sakkary posiadamy fragment całunu – datowany na II w. n.e., wyobrażający Harpokratesa siedzącego na kwiecie lotosu, któremu towarzyszy symbol solarny. A. Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1995, s. 46 nn. Związek Harpokratesa z kwiatem lotosu wiązać należy z przekonaniem Egipcjan o tym, że Słońce rodzi się w kwiecie lotosu. Zob. K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, Warszawa 1998, s. 270; zob. również: F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, 1990, s. 211.

³⁵ K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, cyt. wyd., s. 270.

³⁶ E. Bayer-Niemeyer, *Griechisch-Römische Terrakotten, Liebighaus-Museum alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, Band I, Melsungen 1988, s. 19. Wiele koroplastycznych przedstawień odnaleziono właśnie w kontekście grobowym. Wystarczy tylko wymienić najważniejsze nekropole w Aleksandrii, jak Hadra czy Szatbi. Należy również nadmienić, iż odnalezione tam terakotowe przedstawienia figuralne nie zawsze nawiązywały swoją ikonografią do tematyki religijnej. Jedną z klasycznych grup koroplastycznych zabytków odnalezionych w kontekście grobowym są egipskie wersje tzw. tanagryjek.

³⁷ D. G. Lucas, *Bes y Heracles: estudio de una relación, El mundo púnico: religión, antropología y cultura material: actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico*, Cartagena, 6-9 de abril de 2000, 2001-2002, s. 91-106.

³⁸ Bes często obecny jest w kręgu dionizyjskim. Niekiedy bóstwo to współwystępuje w ikonografii z Dionizosem; zob. również V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 2000, s. 246-247. Należy również podkreślić, iż w okresie wczesnorzymskim pojawia się duża liczba brązowych lub terakotowych przedstawień figuralnych wyobrażających ekstazy tancie, które sugerują związki z bóstwami płodności, również i z Besem, Ozyrysem i Dionizosem. P. G. P. Meyboom, M. J. Versluis, *The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes*, w: *Nile into Tiber*,

Jest oczywiste, że zdecydowana większość terakotowych przedstawień figuralnych pochodzących z Egiptu grecko-rzymskiego została wykonana przez rzemieślników z myślą o przeznaczeniu religijnym, magicznym. Figurki te miały chronić ówczesnych mieszkańców wsi i miast przed niebezpieczeństwami płynącymi ze świata nadprzyrodzonego, jak też wytwarzane były w celu udzielania duchowej czy magicznej pomocy w aspekcie zapewnienia żywności pól uprawnych, zwierząt, jak i samych ludzi. Ich funkcjonowanie w świecie śródziemnomorskim, odwoływało się szeroko do zaspokajania potrzeb życia duchowego³⁹. Jednakże zabytki te zaspokajały także utylitarne, estetyczne potrzeby, stanowiąc stosunkowo powszechną i tanią alternatywę wystroju i przystrojenia pomieszczeń w ówczesnych domostwach. Statuetki bowiem często imitowały osiągnięcia artystyczne zaistniałe w rzeźbie okresu klasycznego czy hellenistycznego⁴⁰.

Ważną i interesującą kwestią odnoszącą się do znaczenia i funkcji terakot są zagadnienia związane z oddziaływaniem czy wpływem samych przedstawień poruszających tematykę religijną na zróżnicowaną i niejednorodną pod względem etnicznym ludność Egiptu okresu grecko-rzymskiego. Współcześnie możemy tylko zastanawiać się, jak niejednolite kulturowo społeczeństwo odbierało odmienne formuły religijne i ikonograficzne egipskich bóstw wyobrażonych w terakocie? Czy za wszelką cenę ówczesne społeczeństwo szukało zbieżnych aspektów, czyniąc synkretyzm pomiędzy bóstwami o greckim i egipskim rodowodzie? Czy za każdym razem, na przykład Egipcjanie próbowali identyfikować Amona z Zeusem, Hathor z Afrodytą⁴¹, czy też uosabiali Ozyrysa z Dionizosem, Ptaħa z Hefajstosem? Wydaje się, iż w tej kwestii jesteśmy współcześnie zdani jedynie na domysły. Trudno również posądzać wszystkich o wiedzę teologiczną. Niemniej D. M. Bailey słusznie wskazuje, że na poziomie intelektualnym zabiegi synkretyczne miały miejsce⁴². Należy jednak podkreślić, iż sam proces synkretyzmu tak często występujący w literaturze przedmiotu niekoniecznie musiał być zjawiskiem powszechnym, szczególnie w niższych warstwach ówczesnego społeczeństwa. Ponadto, inaczej zapewne proces ten przebiegał w stołecznej Aleksandrii⁴³, cechującej się dużym zróżnicowaniem etnicznym, a inaczej w mniejszych ośrodkach, oddalonych od ptolemejskiej stolicy. Słusznie bowiem wska-

Egypt in the Roman World: Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, L. Briault, M. J. Versluys, P. G. P. Meyboom (red.), Leiden University, May 11-14 2005, Leiden, Boston 2007, s. 176; zob. również: V. Tran Tam Tinh, *Bes*, (LIMC) III/1, 1986, s. 98-108.

³⁹ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 2.

⁴⁰ Pamiętać również należy o utylitarnym charakterze niektórych figurek służących np. jako zabawki – mając przy tym również i wychowawczą rolę. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, cyt. wyd., s. 810.

⁴¹ Zob. m.in.: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, s. 104.

⁴² D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 2.

⁴³ Na temat religii w Aleksandrii okresu hellenistycznego zob. między innymi F. Dunand, *The Religious System at Alexandria*, w: *A Companion to Greek Religion*, D. Ogden (red.), Oxford 2007, s. 253-263; L. Kahil, *Cults in Hellenistic Alexandria*, w: *Alexandria and Alexandrianism, Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for The History of Art and Humanities and Held at the Museum*, April 22-25, 1993, forew. J. Walsh, T. F. Reese, Malibu 1998, s. 75-84; W Aleksandrii, jak słusznie wskazuje F. Dunand, trzy bóstwa miały szczególnie uprzywilejowaną pozycję, tj. Demeter, Dionizos, Sarapis. Zob. F. Dunand, *The Religious System at Alexandria*, 2007, s. 255 i n.

zuje A. Łukaszewicz, iż „Egipt ptolemejski był przede wszystkim państwem Greków i Macedończyków. Okresowo jednak wpływy polityczne środowisk egipskich przybierały na sile. Obok dość powszechnej hellenizacji Egipcjan, mamy do czynienia z licznymi przypadkami orientalizacji Greków i nie umiemy jednoznacznie zinterpretować kierunku przemian kulturowych zachodzących w Egipcie ptolemejskim”⁴⁴.

Kwestia odnosząca się do synkretycznej religii nie jest współcześnie bynajmniej jednoznaczna. W przekonaniu A. E. Samuela, w Egipcie ptolemejskim nie było prawdziwego synkretyzmu. Badacz ten wskazuje, iż zarówno Grecy, jak i Egipcjanie, w swojej religijności pozostawali odrębni, mimo zaakceptowania przez Greków rodzimych bogów i bogiń⁴⁵. Należy bowiem sądzić, iż ludność grecka przejmowała tylko niektóre elementy egipskiej tradycji. Trzeba również zwrócić uwagę, że utożsamianie bóstw egipskich z bóstwami greckimi mogło być zabiegiem czysto formalnym i niepociągającym za sobą, jak podkreśla E. Wipszycka, zmian w wyobrażeniach i sposobie oddawania czci. Najczęściej jednak, jak podkreśla badaczka, oznaczał ów zabieg przyjmowanie elementów, wyobrażeń i obrzędów egipskich⁴⁶. Znaczący przedmiot L. Török stwierdził, że masowa produkcja klasycznych w stylu terakot, poczynając od okresu ptolemejskiego była przeznaczona dla Greków, dla których, jak podkreślił badacz, w przeciwieństwie do Egipcjan, figurki gliniane stanowiły tradycyjny przedmiot ich prywatnej religijności⁴⁷. Jednak okazjonalnie, klasyczne greckie bóstwa posiadają w swojej ikonografii atrybuty o egipskim rodowodzie. Fakt taki odnotować możemy między innymi dla statuetek wyobrażających boginię Afrodytę z koroną Hathor⁴⁸ czy Izidy⁴⁹, która w koroplastyce Egiptu grecko-rzymskiego reprezentowana jest niezwykle bogato, w wielu wariantach ikonograficznych⁵⁰. Za-

⁴⁴ Cyt. za: A. Łukaszewicz, *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006, s. 191; zob. również E. Wipszycka, *Grecki Egipt czasów hellenistycznych: imigracja czy hellenizacja*, w: *Wędrowka i etnogeneza w starożytności i w średniowieczu*, M. Salomon, J. Strzelczyk (red.), Kraków 2004, s. 75-91; w pracy A. Łukaszewicza, zobacz podrozdział pt. *Hellenizacja i orientalizacja* (A. Łukaszewicz, *Egipt Greków i Rzymian*, cyt. wyd., s. 481-482).

⁴⁵ A. E. Samuel, *The Shifting Sands of History: Interpretations of Ptolemaic Egypt*, London 1989, s. 46-47.

⁴⁶ E. Wipszycka słusznie wskazuje, iż Grecy od samego początku panowania w dolinie Nilu uczestniczyli w kultach miejscowych bez próby zbliżania ich sobie na drodze *interpretatio graeca*.

⁴⁷ L. Török, *Hellenizing Art in Ancient Nubia 300 B.C.-AD 250 and Its Egyptian Models. A Study in „Acculturation”*, Leiden 2011, s. 312.

⁴⁸ L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Roma 1995, s. 84.

⁴⁹ Tamże, s. 88; G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1993, s. 20; K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, cyt. wyd., s. 74, 77; zob. również: F. G. Naerebout, *The Temple AT Ras El-Soda. Is it an Isis Temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, Or Neither? And so what?*, w: *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World: Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, L. Bricault, M. J. Versluys, P. G. P. Meyboom (red.), Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005, Leiden, Boston 2007, s. 506-549.

⁵⁰ Izida była niezwykle popularnym typem ikonograficznym w okresie, gdy Egipt był już pod polityczną supremacją rzymską. W sztuce koroplastów tego okresu dominują różnorodne formuły ikonograficzne odwzorowujące Izydę, jak też i postacie związane z jej kultem. Zob. m.in.: S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden 1975; *Isis on the Nile, Egyptian Gods in Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies*, L. Bricault, M. J. Versluys (red.), Liège, November 27-29, 2008; Michel Malaise in honorem, Leiden, Boston 2010. Należy również podkreślić, iż ptolemejskie królowe często ukazywano w rzeźbie jako personifikacje Izidy, niekiedy z dziecięcym Horusem.

bieg taki odbywał się także w kierunku przeciwnym, to znaczy, gdy bóstwu o egipskim rodowodzie, w jego wyobrażeniu dodano między innymi atrybuty o charakterze wojskowym⁵¹, których proveniencja ikonograficzna łączona być może ze światem greckim, macedońskim czy celtyckim⁵². Co równie interesujące, formy przedstawieniowe bóstw o egipskiej proveniencji, w przeważającej mierze, są zdecydowanie bardziej podatne na greckie wpływy i tradycje artystyczne.

Rozpatrując szeroko materiał koroplastyczny, odnieść można wrażenie, że poprzez wymienne stosowanie atrybutów w ikonografii bóstw czy bogiń mamy do czynienia z pewnym wzajemnym ich uosabianiem. A z racji ilości i różnorodności samego materiału terakotowego należy sądzić, iż proces ten nie miał charakteru marginalnego. A sama terakota, jak stwierdza słusznie L. Török, miała służyć procesowi asymilacji Greków z ich nową ojczyzną i jej bogami⁵³.

* * *

W ujęciu społecznym terakotowy materiał koroplastyczny był użytkowany przez całe ówczesne społeczeństwo, niemniej jednak niektóre tematy ikonograficzne mogły zostać otoczone szczególną czcią przez pewne wąskie grono, co warunkowane być mogło zarówno odmienną tradycją kulturową czy religijną, ale i również specyfiką codziennie wykonywanych zajęć czy samą profesją. Należy również sądzić, iż różnice płci mogły także odgrywać istotną rolę, szczególnie w wyjątkowej afiliacji jakiegoś bóstwa czy bogini.

Współcześnie nie jesteśmy w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie odnoszące się do samego oddziaływania terakotowych przedstawień o tematyce religijnej na płaszczyznę ówczesnej religijności. Czy obrazy te stanowiły tylko indywidualny zapis w ikonografii wartości pozwalających identyfikować bóstwo, jak też informując o jego teologicznej formule. Czy owa formuła teologiczna była odbierana jako głęboka refleksja teologiczna odwołująca się również i do samego znaczenia statuarycznych przedstawień bóstw i bogiń? Czy być może kwestie odnoszące się do samej teologii konkretnego bóstwa stanowiły drugoplanowe znaczenie? Jak poszczególne formy ikonograficzne oddziaływały na sferę religijnych odczuć, zarówno tych o charakterze indywidualnym, jak również i zbiorowym? Powyższe pytania, to jedno z wielu, które sformułować możemy w kontekście interesującej nas tutaj grupy zabytków. Niestety, na większość nie jesteśmy w stanie udzielić szczegółowych i jednoznacznych odpowiedzi, co powoduje, iż zdani jesteśmy jedynie na spekulacje i domysły.

⁵¹ Zobacz między innymi interesujące przedstawienie reliefowe Anubisa w stroju rzymskiego legionisty, pochodzące z aleksandryjskiej nekropolii, Kom el-Szukafa. J. A. Corbelli, *The Art of Death in Graeco-Roman Egypt*, Shire 2006, s. 17-18, fot. 13b; S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, J. Aksamit (tłum.), Warszawa 2004, s. 145, fot. 79; zob. również: *Empereur*, poz. cyt., 2000, s. 194-195.

⁵² S. Jędraszek, *Wojownicze bóstwo Bes*, *Scripta Biblica Et Orientalia* 4, 2012, s. 145-177; S. Jędraszak, *Wybrane przykłady terakotowych przedstawień figuralnych o tematyce militarnej: Egipt okresu grecko-rzymskiego* (praca w druku).

⁵³ L. Török, poz. cyt., 2011, s. 313.

Współcześnie jedynie pośrednio możemy wnosić z materiału koroplastycznego, iż statuaryczne przedstawienia terakotowe wyrażały czy też odnosiły się do religii i religijności społeczeństwa zarówno o greckim, macedońskim rodowodzie, jak również i ludności rodzimej, czyli egipskiej⁵⁴. Faktem jest, iż rzeczone zabytki często występują w kontekstach sakralnych, przez co identyfikacja ich z konkretnym kultem czy świątecznym rytuałem może być jak najbardziej trafna.

Niektóre z wyobrażeń koroplastycznych najprawdopodobniej korespondują z tradycją mityczną. Być może fakt przedstawiania wspomnianego już wyżej Harpokratesa w konwencji jeźdźcy⁵⁵ może posiadać swoje odniesienie do przekazu Plutarcha, zawartego w traktacie teologicznym *O Izydzie i Ozyrysie*, ilustrującym religijne tradycje starożytnego Egiptu, ze szczególnym uwzględnieniem mitu o Izydzie i Ozyrysie. I tak, grecki autor, informuje nas, że Horus do walki z Tyfonem wybrał konia, argumentując Ozyrysovi, iż zwierzę to jest najbardziej skuteczne w walce⁵⁶.

* * *

Pewną wartością interpretacyjną pośrednio wnoszącą o funkcji oddziaływania bóstwa w sferze religijnej może być formuła plastyczna, w jakiej postać boga lub bogini została wyobrażona i wyrażona. Trudno bowiem wykluczyć fakt, iż sam modelunek, uwzględniając takie cechy jak statyka postawy czy dynamika, miałby być wartością nieujmującą głębszego sensu, czy mającą jedynie aspekt estetyczny, niewnoszący nic do religijnego

⁵⁴ Otwartym pytaniem pozostaje kwestia odnosząca się do odbierania formuł ikonografii terakotowych przedstawień o charakterze religijnym przez osiedlonych w Egipcie ptolemejskim zhellenizowanych Żydów, którzy w przeważającej części zajmowali się rzemiosłem, czy też byli rolnikami, jak również służyli w charakterze najemników w armii Lagidów (S. Jędraszek, *Armia Lagidów. Organizacja i struktura*, Zabrze 2010, s. 20 nn.). Jak słusznie wskazuje L. H. Feldman, cyt., świadectwa archeologiczne dowodzą, że przed zburzeniem świątyni w 70 r. wszyscy Żydzi powstrzymywali się od malowania czy rzeźbienia; cyt. za L. H. Feldman, *Judaizm palestyński i dysputy w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, H. Shanks (red.), W. Chrostowski (tłum.), Warszawa 2013, s. 57. Ponadto należy zauważyć, co stwierdza również Feldman, iż egipcyscy Żydzi nie byli aż tak głęboko religijni (Feldman, poz. cyt., 2013, s. 72). Pewną informacją mającą charakter pośredni może być stosunek Żydów egipskich do lansowanego szczególnie silnie przez Lagidów kultu Dionizosa. Zob. m.in., J. Méléze Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem, od Ramzesa II po Hadriana*, J. Olkiwicz (tłum.), Kraków 2000, s. 182 i n.; 3 Mch, 25 nn; zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manasses, Warszawa 2001. W Aleksandrii odnaleziono groby, w których spoczywali Żydzi. To głównie: Szatbi, El-Ibrahimiya, Hadra jak też i Mustafa Pasza. Jak wskazuje R. Hachlili, odnaleziono lampy, które dekorowane były żydowskimi symbolami. Na Szatbi również zidentyfikowano ossuaria. Zob. R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden 1998, s. 264; tenże, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden 1988.

⁵⁵ Dunand, poz. cyt., 1984, s. 27.

⁵⁶ „Potem Ozyrys powrócił z Hadesu i udał się do Horusa, by ćwiczyć i zaprawiać do walki (...). Zadał mu Ozyrys inne pytanie: jakie zwierzę uważa za najbardziej pożyteczne i mężne w walce. Gdy odrzekł mu Horus: Konia (...) Konia, zdziwił się bóg i zakłopotał, czemu Horus nie wymienił raczej lwa niż konia. Ten jednak wyjaśnił, że lew jest pożyteczny dla tego, kto potrzebuje pomocy, koń natomiast stratawał uciekających i zniszczył całkowicie siły wroga”. Przekład Plutarcha A. Pawlaczyk, (Plut., De Is. Et Os., 18b-19c).

sformułowania⁵⁷. Należy zwrócić uwagę, iż koroplastyczna wytwórczość rzemieślnicza niewątpliwie wyrażała czy też odnotowywała ówczesną wrażliwość estetyczną, niemniej jednak płaszczyzna religijna wydaje się być wartością pierwszoplanową i dominującą.

Współcześnie sugeruje się, iż wiele tematów charakterystycznych dla hellenistycznej koroplastyki mogło mieć początek w attyckich wyrobach, po części na skutek sekularyzacji tematów i podjęcia nowatorskich rozwiązań w podejściu do istniejących już form ikonograficznych⁵⁸. Różnorodność form plastycznego wyrazu, niejednorodna tematyka poruszana przez koroplastę (także w kontekście ujęcia i samych przedstawień) wpływa nie tylko ze zmian religijnych, ale również odnosi się często do zachodzących przeobrażeń o charakterze politycznym. Ekspansja kultury greckiej, idei religijnych i artystycznych, spowodowała konfrontację tych wartości z nowym i odmiennym podłożem kulturowym, często uformowanej już wielowiekową instytucjonalną tradycją, jak również strukturą religijną i odrębnymi zwyczajami wierzeniowymi. Fakt taki odnotować możemy szczególnie do Egiptu okresu hellenistycznego, choć proces ten występował już w wcześniej, to jest w Okresie Późnym.

Należy także nadmienić, iż w momencie, gdy Egipt stał się prowincją rzymską, co nastąpiło po jego aneksji dokonanej przez cesarza Oktawiana Augusta, również i rzymskie elementy związane z religią znalazły swoje odzwierciedlenie w ówczesnej sztuce koroplastów⁵⁹. Choć pewne formuły przedstawieniowe zostały uformowane na długo przed okresem hellenistycznym czy ukształtowane zostały w jego początkach, to w okresie rzymskim wzorce i formy ikonograficzne nadal były powielane i wykorzystywane, co niejednokrotnie uniemożliwia precyzyjne datowanie poszczególnych egzemplarzy, zwłaszcza gdy wykorzystane zostaną w tym celu jedynie kryteria ikonograficzne⁶⁰.

⁵⁷ Figuralne przedstawienia terakotowe stanowią bezwątpienia echa rozwiązań artystycznych, które zaobserwować można w ówczesnej sztuce. W przypadku koroplastyki egipskiej okresu hellenistycznego, stanowią inspirację rozwiązaniami spotykanymi w rzeźbie okresu archaicznego jak również i klasycznego. W miejscu tym należy podkreślić, iż także tematyka poruszana w sztuce koroplastów często wykazuje inspiracje czerpane ze sztuki rzeźbiarskiej klasycznej Grecji. Pierwsze wytwórstwo terakot na szeroką skalę w Egipcie obserwujemy już w czasach archaicznych i powiązane jest z osiedleniem się w kraju nad Nilem, Greków. Pracownie bez wątpienia znajdowały się między innymi w emporium handlowym w Naukratis (Kom Gaif), gdzie terakotowe statuetki wytwarzane były od VII w. przed Chr., oraz w wielkim obozie najemników w Memfis. Stąd posiadamy bardzo liczne przykłady figurek terakotowych ukazujących wojowników różnych narodowości, między innymi greckich czy perskich. Wyroby te charakteryzowały się dużą prostotą, schematycznością i nieco prymitywnym wykonaniem, co wyraźnie kontrastuje z figuralnymi wyrobami koroplastycznymi pochodzącymi z okresu hellenistycznego czy z rzymskiego, cechującymi się zdecydowanie większym kunsztem technologicznym i wyczuciem estetycznym.

⁵⁸ R. V. Nicholls, *The Stele-Goddess Workshop: Terracotas from Well U13:1 in the Athenian Agora*, Hesperia 64, 1995, s. 466; L. Burn, R. Higgins, *Catalogue Greek Terracottas in The British Museum*, vol. III, London 2001, 26. Jak podkreśla R.V. Nicholls, w okresie wojen perskich nastąpiło zmniejszenie liczby terakotowych statuetek ofiarowanych sanktuarium, natomiast ich liczba znacznie się powiększyła, spełniając funkcję ozdoby domu, a także stanowiąc dary grobowe. R. V. Nicholls, *The Stele-Goddess Workshop: Terracotas from Well U13:1 in the Athenian Agora*, cyt. wyd., s. 465-467.

⁵⁹ Zobacz między innymi: S. Sandri, *Terracottas*, 2012, s. 630-647; Frankfurter, poz. cyt., 1998, s. 103.

⁶⁰ Ogólnie na temat datowania terakotowych statuetek zob.: D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 3.

Jak słusznie podkreśla między innymi D. Frankfurter, rzymskie zabytki terakotowe, odnajdywane powszechnie w Egipcie, nawiązują swoim stylem⁶¹, prezentowanym ubiorem czy atrybutami do okresu hellenistycznego⁶². Możemy wręcz zasugerować, iż w okresie rzymskim w terakotowych przedstawieniach bóstw i bogiń mamy do czynienia z powielaną konceptualizacją ikonograficzną z panowania macedońskiej dynastii Lagidów.

Co również charakterystyczne, obce w stosunku do religijnych tradycji Egiptu wpływy nie zdominowały formuł i treści ikonograficznych poruszanych przez koroplastę. Tematyka statuarycznych przedstawień często pozostaje wierna pierwotnym wariantom. I tak, rzemiosło koroplastyczne okresu grecko-rzymskiego odwołuje się do tradycji i formuł ikonograficznych inspirowanych rodzimą kulturą, co odzwierciedlone zostało w licznych wyobrażeniach bóstw egipskich, takich jak m.in. Hathor, Izda, Ozyrys, Ptah, Harpokrates, Bes czy Beset⁶³. Bóstw często wyobrażanych w licznych wariantach⁶⁴. Z drugiej jednak strony, silnie rozwijająca się sztuka koroplastów w państwie Lagidów i kontynuowany jej rozwój w okresie rzymskiej supremacji implikuje także wiele tematów i form religijnych obcych egipskiej tradycji⁶⁵, wypracowując także ikonograficzne formuły łączące, to jest stanowiące syntezę zarówno wpływów miejscowych, jak i obcych kulturowo wzorców⁶⁶. Dostrzegalne jest to zarówno w poruszanej wówczas tematyce statuarycznych

⁶¹ Sama kwestia odnosząca się do stylu terakotowych przedstawień figuralnych stanowi złożone zagadnienie wiązane zarówno z płaszczyzną typologiczną, jak i ikonograficzną statuetek.

⁶² Frankfurter, poz. cyt., 1998, s.103.

⁶³ Szerzej zob.: D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, 2008, s. 7-21 i n. Zobacz również: L. Török, poz. cyt., 1995, s. 63 i n. Na temat Beset, zob. H. Altenmüller, *Beset*, LÄ I, 1975, 731, (kolumna); D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, 2008, s. 19; zob. również: B. B. Павлов, C. И. Ходжаши, *Египетская пластика малых форм*, Москва 1985, s. 86. Postać istnienia samej bogini jest niejasna, bowiem sam Bes miał wiele jej żeńskich cech.

⁶⁴ Zobacz również zestawienie tabelaryczne zamieszczone w pracy F. Dunanda, *Religion Populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine*, w: H. G. Kippenberg in, *Visible Religion, Annual for Religious Iconography, Poular Religion*, vol. III, Leiden 1984, s. 21.

⁶⁵ Bez wątpienia technologiczne rozwiązania, odnoszące się do produkowania jak też i ozdabiania statuarycznych przedstawień terakotowych należy wiązać w przeważającej mierze z greckimi wpływami.

⁶⁶ Wypracowane w okresie hellenistycznym i rzymskim motywy ikonograficzne dalej zostają wykorzystywane w okresie wczesnochrześcijańskim, zyskując wówczas nową wykładnię symbolicznego znaczenia. Wiele z wcześniej wypracowanych wzorców funkcjonuje nadal w epoce chrześcijańskiej, umiejscawiając się szczególnie w prywatnej (pogańskiej) religijności, oddalanej od oficjalnych doktryn wiązanych z nową religią. Jak wskazuje Donald M. Bailey, wśród obiektów znajdujących się w kolekcji British Museum, które rzekomo pochodzą z okresu chrześcijańskiego, kilka statuetek kobiecych oraz form interpretowanych jest jako reprezentujące święte postacie, a w jednym przypadku jako Maryję, Matkę Boga. D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 107; 114 nr 3401r, pl. 73; zob. również Łukasiewicz, poz. cyt., 2006, s. 495. Między innymi niezwykle popularne w okresie grecko-rzymskim, apotropaiczne bóstwo Bes występuje na amuletach, które to zostały odnalezione w koptyjskich grobach (L. Kákosy, *Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten*, ANRW 2, 18,5 1995, s. 2982). W terakotowych przedstawieniach pochodzących z okresu wczesnochrześcijańskiego z obszarów współczesnego Egiptu odnaleźć możemy także wyobrażenia muzyków biorących udział w religijnych ceremoniach czy charakterystyczne ampułki pielgrzymie, często z reliefowym wyobrażeniem św. Menesa, ukazanego w rzymskim stroju wojskowym. W tych niewielkich ampułkach terakotowych przechowywano wodę lub święte oleje. D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 109, 115-122, pl. 74-85; W. Anderson, *An archaeology of late antique pilgrim flasks*, Anatolian Studies 54, 2004, s. 79 i n. Na stanowisku Kom el-Dikka w Aleksandrii od-

przedstawić, jak i szczegółowo widoczne jest w atrybucji współwystępującej na omawianych zabytkach. Ta różnorodność i bogactwo formuł koroplastycznych znalazły wyraz w szerokiej akceptacji przez ówczesne społeczeństwo właśnie tej kategorii rzemieślniczej wytwórczości, która mogła zostać stosunkowo łatwo przyswojona zarówno przez miejscową ludność, jak również i społeczność o innych tradycjach religijnych. Należy zwrócić uwagę, wbrew wcześniejszym ustaleniom, że terakoty nie były tylko adresowane wyłącznie do biedniejszej populacji. Figurki te zostały także szeroko rozpowszechnione wśród zamożniejszej klasy społecznej⁶⁷.

* * *

Co zrozumiałe, w przypadku religijnego oddziaływania statuarycznych przedstawień terakotowych niebagatelną rolę odgrywa obraz czy formuła ikonograficzna, odczytywana jako zapis informacji o bóstwach i jego prerogatywach. „W ziemskim świecie – jak podkreśla E. Hornung – wiernemu pozostaje się tylko opierać na pośrednich przedstawieniach ikonograficznych”⁶⁸. To właśnie ikonografia, oprócz starożytnych przekazów literackich przywołujących kulty, rytuały czy systemy i doktryny religijne, pozostaje istotnym zasobem informacji. Nie mniej, istotnym źródłem informacji pozostaje kontekst archeologiczny, w którym to pierwotnie zabytek został odkryty. Jego znajomość umożliwia współcześnie podjęcie dyskusji, często klasyfikującej funkcjonalne znaczenie przedmiotów na płaszczyźnie odczuć i ówczesnej wrażliwości religijnej. Fakt ten odnosi się zarówno do religijności prywatnej, jak również szerzej do religii państwowej, z której w głównej mierze, jak wspominano już wyżej, czerpano wzorce ikonograficzne, inspirujące następnie rzemieślnika modelującego formę do produkowania statuarycznych przedstawień terakotowych, czy też formułującego glinianą figurkę ręcznie, bez użycia odpowiednich matryc, co charakterystyczne było dla starszej wytwórczości.

W związku z powyższym należy stwierdzić, iż oddziaływanie bóstwa i zakres jego magicznej interwencji stanowi integralną część jego obrazu, jak też i atrybucji współtowarzyszącej w jego ikonografii. Tym samym należy stwierdzić, iż cała plastyczna kompozycja była tak przygotowana, by mogła zostać jednoznacznie zidentyfikowana i rozpoznana, zaspokajając przy tym szeroko pojmowane potrzeby religijne.

naleziono oprócz terakotowych figurek również i 150 pielgrzymich ampułek lub butelek z wyobrażeniem św. Menesa, za: Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997, s. 193-194. Na temat koroplastyki w okresie wczesnochrześcijańskim zob. między innymi: D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 107-124.

⁶⁷ S. Sandri, *Terracottas*, cyt. wyd., s. 644.

⁶⁸ Cytat zaczerpnięty z pracy E. Hornunga, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, A. Niwiński (tłum.), Warszawa 1991, s. 118.

* * *

Zespół terakotowych zabytków wiązanych poprzez poruszane tematy z religią czy kultem nie ogranicza się tylko i wyłącznie do przedstawień bóstw czy bogiń. Osobną, nie mniej istotną grupę zabytków koroplastycznych stanowią figuralne ilustracje kapłanów, muzyków, świętych przedmiotów, czy też innych wyobrażeń tematycznie wiązanych z religią i kultem⁶⁹. Wspomniana kategoria zabytków terakotowych, a w szczególności wyobrażenia kapłanów noszących statuy bóstw, pozostają wyjątkowo sugestywne w kontekście podejmowanych badań nad ówczesną religią czy rytuałem. Bezsprzecznie figuralne ilustracje kapłana czy też statuetki wyobrażające ich grupę⁷⁰ niosącą posąg bóstwa czy trzymających kaplicę⁷¹, jak również obrazy kapłanów, w długiej ceremonialnej krepowanej szacie⁷² stanowią istotny materiał, ilustrujący personel ówczesnych świątyń, jak też wnoszą cenne informacje o kulcie w czasach hellenistycznego i rzymskiego Egiptu.

Jak już wspomniano, do omawianej grupy zaliczyć możemy także statuetki muzyków z tamburynem (tu również kapłanki z tym instrumentem⁷³), a niekiedy także i z harfą⁷⁴. Nie należy również pomijać celebrantów z sistrum⁷⁵, także śpiewaków, którzy w okresie ptolemejskim wchodzili również w skład personelu świątynnego. Cała gama zabytków wiązanych z wyobrażeniami ówczesnego kleru czy też przedmioty powiązane z kultem, jak wyobrażenia figuralne czcicieli Izdy⁷⁶, Demeter⁷⁷, czy postaci służących, noszą-

⁶⁹ Donald M. Bailey w katalogu terakot znajdujących się w kolekcji British Museum, zabytki wiązane ikonograficznie między innymi z tą tematyką zamieścił w rozdziale pt. *Priests and lay celebrations*, zob. D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 59-68.

⁷⁰ Na temat kapłanów i kultów w Egipcie Lagidów, zob. m.in.: Łukaszewicz, poz. cyt., 2006, s. 221-224. Należy podkreślić, że kapłani egipscy, szczególnie natomiast kapłani wielkich świątyń, stanowili silne środowisko, z którymi władcy Egiptu ptolemejskiego musieli się liczyć. W miarę słabnięcia dynastii kapłani otrzymywali liczne przywileje, za które kupowano ich poparcie czy neutralność. E. Wipszycka, poz. cyt., 1994, s. 93).

⁷¹ Zobacz statuetki wyobrażające dwóch kapłanów, noszących wyobrażenie tronu Harpokratesa (zbytek pochodzący z II-I wieku przed Chr.), czy inny wyobrażający grupę kapłanów niosących kapliczkę, być może Harpokratesa (zabytek datowany prawdopodobnie na okres ptolemejski). D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 59, nr 3150^{EA}, pl. 26 i nr 3149^{GR}, pl. 26. Zobacz również zabytek terakotowy pochodzący z badań w Naukratis (Kom Gaif), datowany na III-II wiek przed Chr., który wiązać należy z kultem czy też z rytuałem. Statuetka wyobraża kapłana w masce Besa biorącego udział w procesji. Duchowny dodatkowo niesie opartą na jego prawym ramieniu egipską statuetkę przedstawiającą bóstwo lub króla. Zob. również: S. Sandri, *Terracottas*, cyt. wyd., s. 641.

⁷² D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, 2008, s. 60, nr 3155^{GR}, pl. 27.

⁷³ F. Dunand, poz. cyt., 1979, s. 195 nn.

⁷⁴ S. Sandri, *Terracottas*, cyt. wyd., s. 641; F. Dunand, poz. cyt., 1979, s. 197-198.

⁷⁵ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 60, 3156^{GR}; pl. 27

⁷⁶ Tamże, s. 60, nr 3157^{GR}; 3158^{GR}; 3159^{EA}; 3160^{GR}; 3162^{GR}, pl. 28.

⁷⁷ Tamże, s. 60, 3169^{GR}; pl. 29. O identyfikacji Izdy z Demeter nadmieniał Herodot (Hdt. 2 59, 156); zob. również: J. G. Griffith, *The Order of Gods In Greece and Egypt*, (According to Herodotus), „Journal of Hellenic Studies”, 1955, nr 75, s. 21-23. Kult tej ostatniej poświadczony jest w Aleksandrii w połowie III w. przed Chr. Zob.: S. Skowronek, *Kult Demeter w Aleksandrii okresu cesarstwa rzymskiego w świetle źródeł numizmatycznych*, w: *Starożytna Aleksandria w badaniach polskich, Materiały Sesji Naukowej zorganizowanej przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego*, M. L. Bernhard (red.), Kraków 8-9 kwietnia 1975, Warszawa 1977, s. 189-209; W traktacie Plutarcha (*De*

cych pęki lotosu, wieńce kwiatów⁷⁸, w sposób niezwykle sugestywny odzwierciedlają świat ówczesnej doktryny religijnej, ilustrując niektóre zagadnienia odnoszące się bezpośrednio do kultów i rytuałów. Omawiane statuetki stanowią żywy i barwny świat religijności okresu grecko-rzymskiego. Ich interpretacja może być wyjątkowo różnorodna. I tak, część tych przedstawień wiązana być może z kultem, inne natomiast przedmioty, szczególnie o charakterze ofiarnym, mogły spełniać funkcję wota.

Analiza ikonograficzna omawianej grupy figuralnych przedstawień dostarcza, podobnie jak i statuaryczne ilustracje bóstw, wiele istotnych szczegółów i informacji odnoszących się zarówno do sfery wierzeniowej związanej z kultem, jak też ilustrować mogą ówczesny ceremoniał. I tak, studia ikonograficzne wnoszą cenny zasób informacji pozwalający na zrekonstruowanie szat i typów ubiorów noszonych między innymi przez personel świątynny czy kler. Omawiana kategoria zabytków stanowi także istotny dowód odwołujący się do dyskusji na temat wzajemnych korelacji tradycji związanej z religią o greckim i egipskim rodowodzie.

Inną kategorią zabytków koroplastycznych, którą z racji formy i ich funkcji odwołującej się do szeroko rozumianej religijności, są terakotowe wyobrażenia kapliczek⁷⁹ i modele miniaturowych ołtarzy⁸⁰, które używane mogły być w przydomowych sanktuariach. Zbiór ten zawiera również szereg innych przedmiotów, które z racji kształtu czy też towarzyszącej im treści ikonograficznej nawiązującej do ceremoniału, między innymi pogrzebowego⁸¹, mogły spełniać funkcję darów wotywnych.

Iside et Osiride), Izda, w opinii A. Pawlaczky, jest mniej egipska, prawdopodobnie przez jej identyfikację z Demeter, zob.: A. Pawlaczky, *Plutarch, O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003, s. 12; Y. Bonnefoy, W. Doniger, *Greek and Egyptian Mythologies*, Chicago 1992, s. 246. Natomiast w okresie Cesarstwa, kult Fortuny, symbolizującej pomyślność cesarskich rządów zespolony zostały z wizerunkami Izdydy. Zob.: K. Babraj, H. Szymańska, *Bogowie starożytnego Egiptu*, Kraków 2000, s. 160.

⁷⁸ S. Sandri, *Terracottas*, cyt. wyd., s. 641; Lotos czy pęki papirusowe czy też ozdoby kwiatowe często występują w dekoracji przybytków sakralnych. Elementy te stanowią także powszechny atrybut i motyw ikonograficzny terakotowych przedstawień figuralnych. Między innymi w rzymskim mamnisi w Dendera, Bes wyrzeźbiony na abakusach kolumn trzyma w opuszczonych i zgiętych w łokciu rękach girlandy splecione z kwiatów lotosu i papirusu, które zaczynają się u podstaw abakusa, biegnąc równolegle ku górze, dotykając z dwóch stron korony bóstwa. Zob.: K. Nitka, *Przedstawienia Besa w zbiorach Muzeum Narodowego*, „Rocznik Muzeum Archeologiczne w Warszawie”, 1970, nr 14, s. 22.

⁷⁹ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British...*, cyt. wyd., s. 84, nr 3267^{EA}, pl. 46; nr 3268^{GR}, pl. 47.

⁸⁰ Tamże, s. 84, nr: 3270^{GR}, 3271^{GR}, pl. 47. Małe ołtarze nie były tylko wykonywane z terakoty. W jednym z warsztatów rzemieślniczych starożytnego Athribis odnaleziono podczas prac archeologicznych, obok fragmentów rzeźb marmurowych przedstawiających Afrodytę, niewielki wapienny ołtarz z wyobrażeniem Besa w reliefie. Znaleźiska te wraz z innymi artefaktami, w tym również i koroplastycznymi wizerunkami bóstwa, zinterpretowane zostały przez K. Myśliwca, jako mające związek z różnymi aspektami kultu płodności. Zob.: K. Myśliwiec, *Eros nad Nilem*, cyt. wyd., s. 74-75. W klasycznym świecie ołtarze te często związane były z prywatnym, indywidualnym kultem odbywanym w domowych sanktuariach. To właśnie na nich palono kadzidła czy, jak wskazuje D. M. Bailey, wykorzystywano jako wota w świątyniach i miejscach kultu. D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 81). Zobacz również: M. Hamilton, Swindler, *A Terracotta Altar in Corinth*, „American Journal of Archaeology”, 1932, nr 36, 4, s. 512-520.

⁸¹ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 81 i n.

* * *

Ważnymi zabytkami, których analiza ikonograficzna wnieść może wiele cennych informacji związanych z interesującą nas tutaj problematyką, są terakotowe plakietki, które wyobrażają kaplice. Co warto podkreślić, rzeczony zabytki występują stosunkowo powszechnie w sztuce koroplastów, zarówno czasów hellenistycznych, jak i rzymskich. Natomiast kaplice, które wyobrażone zostały w postaci reliefu na ich powierzchniach, mogły być inspirowane prawdziwymi czy też realnymi założeniami, czego wyrazem mogą być poszczególne elementy architektoniczne, składające się na spójną strukturalną formułę. I tak, przykładowo jedna z plakietek terakotowych, znajdująca się współcześnie w kolekcji British Museum, wyobraża kaplicę o trójkątnym frontonie⁸². Zabytek datowany na Okres Późny lub na wczesny okres hellenistyczny jest bardzo interesujący, ponieważ zawiera także wyobrażenie nagiej kobiety, w peruce⁸³. Owa kobieca postać, w towarzystwie dwóch wyobrażeń Besa, których ciała stylizowane zostały częściowo na kształt kolumn, być może symbolizuje czy też wyobraża boginię⁸⁴. Wysokie korony Besa⁸⁵ (w omawianym przykładzie charakterystyczna dla ikonografii Besa korona uformowana z piór nie została potwierdzona) zostały poprowadzone w górę, wspierając architrav. Oba wyobrażenia apotropaicznego, egipskiego boga Besa, stoją na plincie, pod którym ukazane zostały lwy. Zwierzęta te swoją stylistyką nawiązują do kanonów egipskiej sztuki⁸⁶. Inny przykład terakotowej plakietki, na której powierzchnię w reliefie wyobrażona została kaplica, również zawiera dwie ilustracje nagiego Besa, podtrzymującego przy pomocy pierzastych koron (pióra dla tego egzemplarza zostały potwierdzone)⁸⁷ architrav sanktuarium. Podobnie jak w przypadku wyżej opisanego zabytku, tak również i na tym egzemplarzu w centralnej części zilustrowana została naga kobieta, którą najprawdopodobniej interpretować możemy jako boginię. Kobieca postać z rękami po bokach sięgającymi jej ud, na której głowie – analogicznie jak na poprzednim zabytku – przedstawiona została również peruka, lecz o nieco krótszej formie⁸⁸, być może, choć nie jest to do końca jasne, interpretować należałoby jako obraz Hathor. Na taką możliwość wskazuje współwystępowanie kobiecego przedstawienia z opiekuńczym Besem, z którym często Hathor współwystępuje w ikonografii, jak też do którego to kultu apotropaiczny bóg został włączony⁸⁹.

⁸² Tamże, s. 41–42, pl. 19: nr 3108_{ME}; nr 3109_{GR}; nr 3110_{ME}.

⁸³ Peruka na zabytkach (zob. tamże, s. 41, nr 3108_{ME}; nr 3109_{GR}) charakterystyczna jest dla okresu saickiego.

⁸⁴ Tamże, s. pl. 19: nr 3108_{ME}; nr 3109_{GR}; nr 3110_{ME}.

⁸⁵ Pióra tak charakterystyczne dla tego atrybutu nie zostały potwierdzone.

⁸⁶ Tamże, s. 41, nr 3108_{ME}.

⁸⁷ Tamże, s. pl. 19, nr 3110_{ME}.

⁸⁸ Tamże, s. 42, pl. 19, nr 3110_{ME}.

⁸⁹ Niezwykle interesującym przedstawieniem, poświadczającym związku Besa z Hathor, jest statua modelowana na filar, która wykonana została z czerwonego porfiru. Zabytek odnaleziony w Ostii, znajdujący się w kolekcji Torlonia Museum w Rzymie, datowany na okres panowania cesarza Hadrian, zaadaptował motyw ikonograficzny związany m.in. z uchwytem sistrum. W opinii Anne Rouillet, filar ów mógł być wykonany przez egipskich rzemieślników. Zob. A. Rouillet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome*, Leiden 1972, s. 88, il. 122.

Inną interesującą plakietką terakotową, datowaną na okres hellenistyczny, jest zabytek znajdujący się także w kolekcji British Museum, na którego powierzchni w reliefie wyobrażono między innymi dwie amfory, a także warzywa korzenne⁹⁰. Omawiana plakietka zapewne o przeznaczeniu wotywnym wiązana być może z symboliką urodzaju, na co wskazują znajdujące się tam elementy ikonograficzne, które mogłyby zostać powiązane z Dionizosem i jego otoczeniem. Niemniej jednak atrybuty te wykazywać mogą również korelację z boginią Demeter.

* * *

Podsumowując, należy stwierdzić, iż zabytki terakotowe to istotna i ważna kategoria źródeł, które możemy szeroko badać i interpretować. Omawiana grupa wytwórczości rzemieślniczej stanowi zespół wielowątkowych informacji odnoszących się zarówno do religii, kultu, jak i rytuału. Różnorodność formuł kompozycyjnych czy ujęcia tematów religijnych, jak i niezwykle bogactwo treści ikonograficznych, umożliwiają podjęcie wielowątkowej dyskusji, nawiązującej zarówno do cech formalnych, składających się na wartość artystyczną samego dzieła, ale również i treści korespondujących z religijnym, symbolicznym znaczeniem plastycznych obrazów bóstw i bogiń. Studia nad interesującą nas tutaj kategorią zabytków umożliwiają także interpretację znacznie szerszych płaszczyzn związanych z życiem społecznym, dostarczając możliwości podjęcia badań mających związek z identyfikacją i określeniem wzajemnych inspiracji i zapożyczeń z innych kultur i tradycji, które pozwoliły często na kreację nowego wzorca ikonograficznego, co z kolei stanowiło świadomy proces asymilacji religijnej i kulturowej podjętej przez władców hellenistycznego Egiptu.

Jak już nadmieniano, omawiana kategoria zabytków nie odzwierciedla tylko i wyłącznie wierzeń identyfikowanych z warstwami niższymi, ale również wiązana być może z religijnością oficjalną czy też szerzej – państwową, a przy tym wykazuje korelację z ówczesną elitą społeczną. To ważny aspekt, wnoszący wiele istotnych informacji o ówczesnej wrażliwości religijnej, która – jak należy sądzić – miała otwarty charakter. Bóstwa bowiem o proveniencji egipskiej, dzięki zastosowaniu greckich konwencji artystycznych czy też odwołując się do greckich kanonów sztuki, mogły zostać zaakceptowane przez szersze grono ludzi, przez co następowała daleko większa integracja społeczeństwa w ramach różnorodnego i złożonego świata wierzeń Egiptu okresu hellenistycznego czy rzymskiego. Należy stwierdzić, iż sztuka koroplastów tego okresu, ze szczególnym uwzględnieniem ikonografii religijnej, stanowi zindywidualizowany wyraz ówczesnej religijności.

Istotną kwestią, niemniej jednak wyjątkowo trudną do jednoznacznego określenia, jest sprecyzowanie przedziału chronologicznego czy wyznaczenie ścisłej daty, odnoszącej się zarówno do poszczególnych egzemplarzy terakotowych przedstawień statuarycznych, jak też i całych grup ikonograficznych. Trudnością jest także jednoznaczne zdefinio-

⁹⁰ D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*, cyt. wyd., s. 87, pl. 50, nr 3284_{GR}.

wanie przybliżonej daty powstania poszczególnych wzorców ikonograficznych, które w dalszej perspektywie zostały powielone i wielokrotnie modyfikowane. Kwestie odnoszące się do datowania figurek terakotowych stanowią złożony przedmiot, który nie sposób z racji poruszanego tematu przedstawić choćby w ogólnym zarysie. Należy jednak pamiętać, iż większość tematów narodziła się w okresie wczesnohellenistycznym, stanowiąc niekiedy rozwinięcie wcześniejszej ikonografii, implikując wiele nowatorskich wówczas wpływów i rozwiązań artystycznych i technicznych.

Ponadto trzeba nadmienić, iż materiał koroplastyczny to złożone źródło, które winno być konfrontowane z innymi danymi, nie tylko odnoszącymi się do życia religijnego, ale również i informacjami związanymi z szerokimi aspektami politycznymi. Jedynie bowiem zespolenie wszystkich dostępnych materiałów, zarówno o charakterze historycznym, jak i naturze archeologicznej, pozwala na lepsze i pełniejsze poznanie wielowymiarowego świata wierzeń w czasach grecko-rzymskiego Egiptu.

Sławomir Jędraszek – THE RELIGIOUS SIGNIFICANCE OF TERRACOTTAS BASED ON THE EXAMPLE OF OBJECTS COMING FROM GRAECO-ROMAN EGYPT

The subject of this article is the analysis of selected examples of terracottas coming from Graeco-Roman Egypt in the context of their religious significance and function.

Art, and with it terracotta production, constitutes an unusually rich and interesting collection of objects which when they occasionally turn up in sacred contexts allow a multi-faceted definition, touching on a whole host of social, political or religious questions. Studying a variety of statuary representations on terracottas it becomes possible not only to define the religious preferences of contemporary society, but also to study a range influences and define mutual correlations that had an influence on the formulation of the representational forms of individual gods and goddesses.

The first researchers dealing with these materials and their specifics in their studies underlined the important role of this material, particularly in the context of recognizing the religious system, ritual and cult. The French researcher F. Dunand formulated the view, that Egyptian terracottas coming from the Hellenistic period as equally in the Roman, in the majority of cases fulfilled a religious function, which linked them directly with the world of the sacred, cult and ritual. As far as one can judge these material objects equally reflect official religiosity as they do the individual and private spheres of belief, which play an unusually important role in the definition of the systems of belief of those times.

JAROSŁAW MOSKAŁYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu

Problem herezji w prawosławnej myśli religijnej

Pojęcie herezja w kulturowości śródziemnomorskiej niemal zawsze kojarzone było z błędnym stanowiskiem doktrynalnym albo postawą życiową. Bez względu na rzeczywisty wybór, obydwie te sytuacje traktowane były jako egoistyczny sprzeciw wobec jednej i wspólnej świadomości zbiorowej lub społecznej. Każde nieposłuszeństwo wobec wartości wspólnej jako kategorii nienaruszalnej odbierane było w społeczności jako odrzucenie jej prawdziwej tożsamości. Dotyczyło ono odstąpienia od prawdy i dobra, które składały się i charakteryzowały świadomość tej samej społeczności. Zbiorowe przekonanie o udziale i kształtowaniu prawdy (religijnej) posiadało tu znaczenie nadrzędne i niezerwane. Dlatego, jeśli ktoś wyłamywał się z tego procesu, dawał tym samym przyczynę ku podejrzeniu go o wstąpienie na drogę fałszu (nieustannego błędzenia), co prowadziło do grzechu oraz duchowego zatracenia. Jednostka albo społeczność, oddzielona od tej najbardziej pierwotnej i macierzystej struktury, która na własną rękę poszukuje prawdy oraz lekceważy jedną prawdę, traci całkowicie swoją wiarygodność. Prowadzi także do ostrej konfrontacji z najbardziej podstawową wspólnotą i utworzenia odrębnego organizmu, który na gruncie radykalizmu i antagonizmu będzie rozwijać swoje posłannictwo dziejowe. Ci, którzy decydowali się na inicjowanie odszczepieństwa, nazywani byli zwykle herezjarchami, a jego zwolennicy heretykami. W ten sposób powstało bardzo wiele odłamów i grup religijno-wyznaniowych. Z upływem czasu jednak określenie herezja przyjmuje wydźwięk znacznie mniej wyostrojony, co jest również wynikiem współcześnie rozwiniętego ruchu ekumenicznego.

I. Prawosławny teolog Paul Evdokimow (1901-1970) już na początku swojej książki zatytułowanej *Prawosławie* zawarł znamienne stwierdzenie, że „z woli Opatrzności prawosławie nie przeżyło wewnętrznych rozłamów, nie znało ani reformacji, ani kontrreformacji. Wojny religijne, namietności polemik i prozelityzmu nie wstrząsnęły nim. Nic ono nie zmieniło w skarbcu apostołskim swej wiary. Nawet dzisiaj, pozostaje ono jednakowe w swojej strukturze, w swej duchowości, w swojej modlitwie i w swej świadomości do-

gmaticznej Kościoła co najmniej z czasów siódmego soboru powszechnego (787)¹. Tego rodzaju teza jest o tyle istotna, iż stanowi przekonanie o wyjątkowym i wręcz można powiedzieć idealnym spełnieniu się w świecie chrześcijańskiej misji nurtu wschodniego, w przeciwieństwie do nurtu zachodniego. Ona też budzi daleko idące kontrowersje ze względu na swoją niejednoznaczność w wymiarze historyczno-wyznaniowym. Tutaj niewątpliwie trzeba było posiadać dużo odwagi i swoistej nonszalancji, aby zdobyć się na podobne wyznanie. Niemniej nie jest to cecha zupełnie obca twórcom wschodniej doktryny religijnej oraz zwolennikom ucieleśnienia mistycznej koncepcji wiary.

Każda próba obiektywnego spojrzenia na zjawisko gloryfikacji jednej opcji religijnej czy światopoglądowej wymaga pewnego dystansu i zarazem krytycznego podejścia w jego całościowej ocenie. W ten sposób należy również odnieść się do jednostkowego poglądu uczonego prawosławnego oraz ogólnie panującej we wschodniej ortodoksji tendencji do kreowania swej nieomyślności w kontynuacji pierwotnego depozytu wiary i wartości chrześcijańskich. Tymczasem, biorąc pod uwagę choćby atmosferę relacji wewnątrz chrześcijaństwa pierwszego tysiąclecia, nie wydaje się, aby można było wyłącznie absolutyzować nienaruszalną wierność prawosławia dawnej tradycji. Ku temu istnieje kilka powodów, które niejako wymuszają bardziej surową ocenę poglądów i postawy prawosławia w tej dziedzinie.

1. Udział wspólny. Dla wszystkich chrześcijan traktujących dziedzictwo chrześcijańskie jako wartość jedyną w swoim rodzaju i wspólną musi być rzeczą oczywistą, że jego postać doczesna była i jest wciąż kształtowana przez czynnik ludzki. Na nim się także opiera, a nie na żadnym innym, od niego zależy i jemu zostaje poddana w całkowitym urzeczywistnieniu widzialnym. To oznacza, że ludzkość ponosi najważniejszą odpowiedzialność za jego sposób wyrażenia w historii. Cały szereg świadectw z przeszłości stanowi potwierdzenie tego, w jak trudnych okolicznościach następowało upodmiotowienie religii chrześcijańskiej w pierwotnym okresie jej rozwoju oraz jak poważne rozbieżności towarzyszyły upowszechnieniu prawdziwej doktryny wiary pierwszych chrześcijan. Wielka idea chrześcijańska nie od razu przybrała postać pełną i powszechnie uznaną. Z kolei jej podstawy systemowe formułowane były w sposób cząstkowy, fragmentaryczny i niedoskonały. Co wiązało się przede wszystkim z dość zróżnicowaną zasadą asymilacji tego nowego zjawiska religijnego.

Sytuacja ówczesnych nietożsamyh, sprzecznych i przeciwstawnych ujęć w aspekcie nauczania m.in. o Bogu Jedynym, bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa czy Bogu w Trójcy stanowiła jednak przestrzeń pogłębionej refleksji nad istotą i sensem duchowej wiary chrześcijan. W wyniku zaostrzonych dyskusji na temat wiarygodności głoszonych teorii dochodziło do powstania niezliczonych błędnych koncepcji oraz wielu herezji, a wraz z nimi wyłaniania się nowych ugrupowań o charakterze heretyckim lub sekciarskim. Jednak wszystkie one żyły w przeświadczeniu realizacji prawdziwej misji objawieniowej, wspólnotowej, a nawet zbawczej. Ich obecność i reakcyjne działanie paradoksalnie wpły-

¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1986, s. 12.

wało dodatnio na kształtowanie właściwego nurtu chrześcijańskiego oraz proces jego skutecznego rozprzestrzeniania w świecie. Niemniej nie należy zapominać, że poszczególne odłamy heretyckie wywodziły się i nabierały rozwoju na podstawie o pierwotnej intuicji chrześcijańskiej. Choć następnie z powodu swej przewrotności w istotnym stopniu lub całkowicie od niej odstępowały. Negatywną konsekwencją rozprzestrzeniania się ruchów heretyckich i sekciarskich od początku było rozbijanie i dzielenie jednej substancji chrześcijańskiej. A główną przyczyną tego stanu, jak zauważa J. Nowosielski, była zbyt olbrzymia ufność w abstrakcję, system, swoją moralność, cnotę i zasługi, niż chęć krzewienia autentycznego chrześcijaństwa².

Wszakże należy również zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz związaną ze zjawiskiem dawnych herezji. Mianowicie, przeciwko herezjom, a w szczególności przeciwko ich twórcom, występowano najczęściej na zasadzie bezwzględności i przy użyciu radykalnych środków. Postępowano w ten sposób, jak zazwyczaj tłumaczono, aby bronić nieskazitelnej doktryny chrześcijańskiej i prawowierności wyznawanej wiary. Tylko że troska o czystość nauki i uczciwość w wierze traktowana tu była zbyt egoistycznie i formalnie. Taka postawa strony broniącej wiary prawdziwej powodowała ogromne zdystansowanie i wrogość wobec strony uznawanej za heretycką. Wywołany antagonizm najczęściej nie pozwalał na łagodzenie nastrojów i pokonywanie braku tolerancji po obu stronach, tym bardziej na zjednoczenie celem wspólnego formowania podstaw dziedzictwa chrześcijańskiego. Odpowiedzialność za tę sytuację obciąża najpewniej wszystkich chrześcijan tamtego okresu.

2. Zjawisko rozdziału. Odnosząc się ściśle do chrześcijańskiego nurtu wschodniego opartego na tradycji bizantyjskiej, trzeba wskazać tu na pewien rodzaj odstępstwa samostnego. Otóż począwszy od VII wieku Bizancjum przede wszystkim w wymiarze kulturowym oraz koncepcji wyznaniowej zaczęło coraz bardziej odchodzić od rzymskiej idei jedności i zarazem otwierać się na szeroko pojęty Wschód. Ważnym powodem zaistniałej tendencji, zdaniem prawosławnego teologa J. Meyendorffa, była ówczesna konfrontacja bizantyjskiego dziedzictwa kulturowo-duchowego z islamem. Ona też znacząco wpłynęła na ostateczny proces rozwoju zjawiska obrazoburczego, które jeszcze bardziej oddzielało chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie³. Odtąd dwa nurty chrześcijańskie, podkreśla teolog, zaczęły mówić różnymi językami, a ich teologiczne punkty zbieżności zaczęły coraz bardziej się oddalać⁴. To, co wtedy szczególnie wyróżnia postawę Kościoła konstantynopolańskiego, a zwłaszcza ośrodka bizantyjskiego jako wielowiekowego centrum świata chrześcijańskiego, można ogólnie nazwać walką o własną tożsamość kulturowo-religijną.

Dlatego z jednej strony sprzeciw wobec obcych niechrześcijańskich naleciałości stanowi tu naturalny odruch samoobronny. A z drugiej strony kontestacja względem Kościoła rzymskiego i jego nieukrywanych ambicji zwierzchnictwa całkowitego staje się rzeczy-

² Z. Podgórzec, *Wokół Ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 118.

³ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Warszawa 1984, s. 66.

⁴ Tamże.

wistością nieuniknioną. W efekcie rozdział wewnątrz jednej wspólnoty chrześcijańskiej, który się dokonuje w 1054 roku, przyjmuje charakter definitywny. Jednakże byłoby rzeczą dalece niesłuszną i nieuczciwą twierdzić, że wyłącznym powodem tak dramatycznego aktu w dotychczasowych dziejach chrześcijaństwa było nieporozumienie na tle ambicji i prestiżu czy motywów kulturowych oraz politycznych. Jakkolwiek wszystkie te czynniki wyżej wymienione odgrywały pewną rolę przy ostatecznej decyzji podziału, to jednak zasadniczą przyczynę rozbieżności między stronami spowodowały przesłanki teologiczne. Dokładnie mówiąc, kwestia związana ze wspólnym kryterium eklesjologicznym, które powinno stanowić prawdziwą platformę pokonywania różnic teologicznych, kanonicznych i praktycznych (liturgicznych) między Wschodem i Zachodem.

Głównym ostrzem konfliktu i izolacji, które w końcu prowadzą do obustronnej ekskomunikacji i uznania drugiej strony jako heretyckiej, stał się tu prymat biskupa Rzymu oraz związany z nim autorytet władzy zwierzchniej w sprawach doktrynalnych. Tego typu koncepcji ostatecznego autorytetu w Kościele nie potrafiono zaakceptować na Wschodzie i jej się również stanowczo sprzeciwiano. Ponadto dochodził jeszcze drugi bardzo ważny powód wzajemnej niezgody, którym był problem Filioque. W Kościele wschodnim od początku panowało ogromne przeświadczenie o wadze i nienaruszalności doktryny wiary ustalonej przez sobory powszechne i będącej wyrazem powszechnej wiary chrześcijan. Gdy na Zachodzie zaczęto coraz częściej występować przeciwko niezmiennym zasadom interpretacji pierwotnych tekstów soborowych, aby w rezultacie dopuścić przyjęcie Filioque w Wyznaniu wiary, ta sytuacja mocno zachwiała podstawą jedności chrześcijan i jednocześnie stała się przedmiotem ostrej polemiki. Grecy uznali, że strona łacińska, pragnąc na siłę narzucić im własne pojmowanie idei pochodzenia Trzeciej Osoby Bożej, a przy tym dokonując pomieszania pryncypiów hipostatycznych Osób Trójcy Świętej, dopuszcza się nadużycia zagrażającego nową herezją podobną do modalistycznej.

Przedstawiciele ortodoksji utrzymywali stanowisko, że zgodnie ze źródłem biblijnym i doktryną Ojców Kościoła pochodzenie „od” lub „przez” Syna stanowi charismata (dar) Ducha, a nie jego hipostatyczną egzystencję⁵. Przez co nie ma podstaw twierdzić, że historyczne Wcielenie Chrystusa może w jakikolwiek sposób sugerować zbieżność z wiecznym pochodzeniem Ducha z hipostazy Ojca jako jedynego „źródła boskości”. Jednak dyskusja na temat pochodzenia Ducha Świętego miała także inne podłoże. Chodziło bowiem o to, czy hipostatyczne istnienie Osób Trójcy można zredukować do ich wewnętrznych relacji bądź należy bardziej ufać pierwotnej intuicji chrześcijańskiej, która unikała redukcji osobowego istnienia Trójcy do ich wspólnej istoty. W rzeczy samej spór dotyczył tego, której z dwóch kategorii – trójosobowość lub współistotność – powinno się oddać przewagę i uczynić podstawową treścią doświadczenia chrześcijańskiego⁶. Niestety, złożoność zagadnienia i zarazem zbyt duża dążność stron do obrony własnego stanowiska w tej kwestii nie pozwoliła na ustępstwo i wspólne uzgodnienie priorytetów doktryny teo-

⁵ PG 102, 337.

⁶ Zob. H. Urs von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, s. 286-288.

logicznej. Co gorsza, nigdy dotąd nie udało się znaleźć satysfakcjonującego porozumienia. Choć w przeszłości wielokrotnie próbowano takie osiągnąć, jak między innymi na soborze florenckim (1439 r.), lecz nie zostało ono zakończone powodzeniem. Jedynie zdołano wspólnie ustalić, że obydwa sposoby argumentacji wydarzenia Trójcy nie pozostają ze sobą w sprzeczności. To znaczy zasady dowodzenia greckiego nie wykluczają reguł tłumaczenia łacińskiego w tej materii, a mają tylko inaczej rozstawione akcenty.

3. Powody przeciążenia. Brak zgodności w tak istotnych punktach nauczania i wiary chrześcijańskiej w żadnej mierze nie ułatwiał wzajemnych relacji. Nawet więcej, można powiedzieć, że jeszcze bardziej komplikował i do pewnego stopnia wykluczał. Na przeszkodzie otwartej komunikacji między Kościołem greckim i łacińskim z czasem zaczęły stawać nie tylko zasadnicze problemy teologiczne, ale także te natury geopolitycznej, strukturalnej i mentalnościowej. Wszakże skoro nastąpiło pęknięcie na płaszczyźnie wyznania wiary w jednym Kościele powszechnym, to wtedy również konsekwencją takiego stanu było rozbitcie w sferze całościowej realizacji religijnej obydwu opcji wspólnotowych. W tej sytuacji każda ze stron działała niejako na własną korzyść, kształtując odrębną optykę rozwoju doktryny teologicznej, poglądów na Kościół, tradycję duchowości i świadomość wspólnotowo-eklezyjalną. Pod tym względem uwidoczniło się coraz większe wyobcowanie i dążność dominacji jednych nad drugimi.

Akceptacja tendencji ku usamodzielnianiu się na gruncie głoszonych treści i praktyki religijnej stwarzała jednocześnie realny powód do konfrontacji i oskarżeń o trwanie w herezji. Tego rodzaju wzajemne nastawienie po oficjalnym podziale jedynie wzrastało i nabierało jeszcze większych rozmiarów. Najgorzej, że niejednokrotnie wykorzystywane było jako wyrafinowana metoda oporu i zwalczania drugiej strony. Gdy już wstąpiono na drogę polemiki, to nie tylko nie chciano z niej zrezygnować, ale nadawano jej coraz ostrzejszy charakter. Wtedy także najczęściej rozszerzano przedmiot i zakres sporu o problemy mniej znaczące czy w ogóle marginesowe. Do nich należały zagadnienia praktyki rytualnej, gdzie przykładowo strona grecka zarzucała łacinnikom herezje typu: posługiwania się w Eucharystii chlebem przaśnym, a nie kwaszonym, udzielanie sakramentu chrztu przez jedno, a nie trzy zanurzenia, odstąpienie od dawnej formy utrzymania postu oraz dyscypliny kościelnej itd. Z kolei łacinnicy wytykali grekom brak należytego postrzegania autorytetu władzy w Kościele i uznania zwierzchnictwa piotrowego nad powszechną wspólnotą chrześcijańską. Dalej, z powodu oddania pierwszeństwa pierwiastkowi duchowemu Kościoła całkowite zaniechanie rozwoju jego sfery zewnętrznej i instytucjonalnej⁷. Wreszcie, pod wpływem uległości myśli scholastycznej przyjęcie teorii o pośmiertnym odkupieniu duszy ludzkiej przez „zadośćuczynienie”.

Wszystkie te obustronne kontrargumenty i jeszcze cały szereg innych ciągle zderzały się ze sobą i wywoływały duże napięcie, gdzie żadna ze stron nie zamierzała odstąpić od swoich wywodów i zaprzestać oskarżać drugich o błędzenie w wierze i pozostawanie w herezji. Wzajemne obrzucanie się oskarżeniami o herezje w tym czasie wydawało się

⁷ Zob. F. Becheau, *Historia soborów*, Kraków 1998, s. 165-167.

być czymś normalnym i nawet przybrało formę swoistej chłosty, za pomocą której potępiano obcą doktrynę czy zasady rytualne i jednocześnie wysławiano własne poglądy i postawę praktyczną. Poza tym posługiwanie się pojęciem herezja bądź heretycy miało skutecznie wpłynąć na podważenie wiarygodności religijno-zbawczej drugiego Kościoła. Była to niewątpliwie tendencja bardzo zła i szkodliwa, która na długo pograżyła obydwie strony w sporze i wzajemnej negacji. Jednak jej zahamowanie było w istocie niemożliwe, ponieważ wówczas nie potrafiono się zdobyć na wspólne uznanie i podporządkowanie najwyższemu autorytetowi. Gdyby doszło do zaakceptowania jednego autorytetu, to powstałaby duża szansa złagodzenia różnic i kontrowersji nie tylko tych wynikających z odmiennego pojmowania kwestii dogmatycznych, ale także tych powodowanych przez rozbieżne kultury i okoliczności historycznych podziałów społecznych.

II. Na perspektywę pokonania narastającego napięcia między stronami z kolei niezwykle negatywnie wpłynęły wyprawy krzyżowe, które jeszcze bardziej boleśnie konfrontowały dwa różne kulturowo, cywilizacyjnie i religijnie światy Wschodu i Zachodu. Późniejsze uwarunkowania związane z kryzysem papiestwa w Kościele rzymskim oraz podporządkowaniem Kościoła greckiego panowaniu tureckiemu w żadnej mierze nie sprzyjały wzajemnemu porozumieniu. Choć takie próby przez obydwu partnerów były podejmowane, czego przykładem jest sobór we Florencji, to jednak nie były one w stanie zmienić postawy wzajemnej nieufności i antagonizmu. Jednocześnie wśród chrześcijan wschodnich zaczął zarysowywać się coraz większy dystans względem Kościoła rzymskiego z powodu braku należytego szacunku wobec wschodniego dziedzictwa duchowego i odmienności rytualno-zwyczajowych⁸. Ta sytuacja miała także bezpośredni wpływ na rozwój metody obrony wschodniej doktryny teologicznej i zasady interpretacji norm kanonicznych w Kościele bizantyjskim. W związku z tym na Wschodzie utwierdzano się w przekonaniu, że jedynym, prawdziwym i nieskazitelnym ośrodkiem wiary w Chrystusa może być chrześcijaństwo tradycji bizantyjskiej. Natomiast chrześcijanie rzymscy, ulegając wielu błędom doktrynalnym i nadużyciom natury dyscyplinarno-zwyczajowej, ugrzęźli w herezjach.

Zaistniała atmosfera głębokiego sprzeciwu wobec Kościoła rzymskiego przeważała tu również w okresie, gdy większa część Greków żyła już pod okupacją turecką oraz przeważająca część świata ortodoksyjnego znajdowała się poza oddziaływaniem władzy cesarza Bizancjum. Wtedy także chrześcijanie bałkańscy, wywodzący się z kręgu kultury i duchowego dziedzictwa bizantyjskiego zachowywali daleko idącą autonomię kościelną, a Rosjanie pozostawali niejako na uboczu poważnych kontrowersji między Konstantynopolem i Rzymem. Ci ostatni, byli zainteresowani zupełnie czymś innym oraz pragnęli przede wszystkim ucieleśnienia własnych idei wyznaniowo-eklezyjnych. Ostatecznie Bizancjum przestało odgrywać pierwotną rolę najważniejszego ośrodka twórczego wschodniej tradycji duchowej i tym samym stanowić najwyższy autorytet w orzekaniu o stanie

⁸ N. Wilson, *From Bizantium to Italy*, London 1992, s. 24; M. D. Kowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła. 600-1500*, Warszawa 1988, s. 251-253.

herezji na Zachodzie. Równocześnie utraciło zdolność pozostania partnerem w dialogu umożliwiającym pokonywanie herezji w Kościele powszechnym oraz nawiązywania rzeczywistych relacji unijnych z chrześcijanami zachodnimi.

1. Oddziaływanie upowszechnione. Utrata dawnej pozycji przez Bizancjum wcale nie oznaczała radykalnej zmiany świata ortodoksyjnego w jego nieufnym i podejrzliwym nastawieniu wobec religii katolickiej. Tak samo nie spowodowała zaprzestania oskarżeń pod adresem katolików o trwanie w herezjach i odstępstwie od prawdziwej wiary. Teraz bowiem istotnym czynnikiem wywołującym nową falę oporu stały się tendencje unijne wśród prawosławnych, którym to sprzyjał Kościół rzymski, a niekiedy w znaczący sposób jej inicjował. Gdy zjawisko unii prawosławnych z Kościołem katolickim zostało zdynamizowane, wtedy także zaczął powstawać jeszcze większy dyskomfort w relacjach między dwoma Kościołami. Dla prawosławnych był to kolejny istotny dowód na to, że katolicy nie pragną rzeczywistego uznania i partnerskich stosunków z ich Kościołem. Tym bardziej, że fakt wyodrębniania się wschodnich wspólnot katolickich na gruncie dawnych prawosławnych prowadził niejednokrotnie do rodzimych konfliktów religijnych.

Dobitym przykładem tego rodzaju sytuacji był podział w wyniku unii na przełomie XVI i XVII wieku Kościoła kijowskiego. Wówczas bardzo mocno nasilił się spór o prawdziwość wyznawanych zasad wiary, praktyk rytualnych i spełniania misji zbawczej przez obydwa wyznania chrześcijańskie. Istniejące różnice w sposobie interpretacji prawd teologicznych lub urzeczywistniania wydarzeń sakramentalnych nazywano wprost herezjami i błędzeniem w świecie iluzji religijnych. Dlatego strona prawosławna oskarżała przystępujących do unii o zdradę i sprzeniewierzenie się dziedzictwu wiary wschodniej. Ponadto uważano, że ta próba całościowego zjednoczenia chrześcijan oparta była na fałszywych przesłankach. Ponieważ celem nadrzędnym danego aktu była jedność zewnętrzna wspólnoty wierzących, która w istocie nie jest najważniejsza i decydująca o sprawnym działaniu Kościoła na ziemi. Tutaj o wiele bardziej znacząca jest wewnętrzna jedność z Bogiem każdego członka i całej wspólnoty eklezjalnej, którą powinien starać się zapewnić Kościół widzialny⁹. Tylko taka jedność stanowi prawdziwy sens i daje pełną radość z wiary w Boga Wszechmogącego.

Tej argumentacji nie podzielali unicy, którzy – w przeciwieństwie do statycznego modelu jedności Kościoła prawosławnych – opowiadali się za dynamicznym charakterem jedności widzialnej chrześcijan. Według tej koncepcji, Kościół doczesny stanowi miejsce nieustannego przenikania wartości nadprzyrodzonych i doczesnych, Boskich i ludzkich, teraźniejszych i przyszłych, dzięki czemu tworzy jedną przestrzeń życia duchowego. W tym sensie jedność widzialna nie pozostaje bez znaczenia dla uzyskania wewnętrznej jedności z Bogiem. A pragnieniem każdego wierzącego powinno być także dążenie do osiągnięcia prawdziwej jedności ze swoją wspólnotą, w której przebywa Bóg¹⁰.

⁹ Zob. Ł. Baranowicz, *Nowa miara starej wiary*, Nowogródek – Siewierski 1678, s. 23-25; P. Karwecki, *Prawosławna homiletyka Joanicjusza Galatowskiego*, STV 10:1972, nr 2, s. 205-237.

¹⁰ Zob. H. Pociej, *Harmonia albo konkordancja Cerkwi orientalnej z Kościołem Rzymskim...*, Wilno 1608, kol. 190-192; L. Kreuza, *Obrona jedności cerkiewnej abo dowody ktoremi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew...*, Wilno 1617, s. 161-164.

Druga płaszczyzna sporu i wzajemnego się posądzania o herezje dotyczyła problemu formy udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w obydwu Kościołach. Były to w zasadzie rzeczy o charakterze drugorzędny, ale mające ogromny wpływ na relacje wewnętrzne wśród chrześcijan kijowskich. I tak, prawosławni czynili przytyk wobec strony katolickiej, że jednocząc się z łacinnikami przyjęła ich zwyczaje i teraz podczas udzielania pierwszych sakramentów dopuszcza zwyczaj chrztu przez polanie wodą, a nie trzykrotne w niej zanurzenie. Również używanie soli i błota ze śliny i ziemi jako obrzędu dopełniającego najważniejszy sakrament. Choć w praktyce w katolickim Kościele kijowskim nie wprowadzano nowych rytów, które byłyby sprzeczne z dotychczasowymi normami sprawowania (według rytu wschodniego), to jednak nie ochroniło ten Kościół przed podejrzeniami o nadużycia przy spełnianiu sakramentów i w związku z tym udzielaniu ich nieskutecznie¹¹. Katolicy z kolei zarzucali prawosławnym wymyślanie dziwnych dodatkowych zwyczajów podczas dokonywania sakramentów inicjacji, jak choćby strzyżenie włosów i później polewanie ich woskiem oraz wkładanie w szpary wnętrza Kościoła lub zakopywanie w ziemi, ponadto praktykowanie trzykrotnego obchodu z dzieckiem wokół chrzcielnicy czy zakrapianie ust nowoochrzczonego sakramentem świętym¹². Wszystkie te naleciałości o charakterze bardziej ceremonialnym stanowczo potępiano, ale także traktowano jako wynik nadmiernego przywiązania do rytów zewnętrznych. W konsekwencji jednak ten wzajemny spór o różnice w pojmowaniu jedności Kościoła i formy sprawowania sakramentów jedynie oddalał obydwie wspólnoty i utwierdzał w przekonaniu o trwanie strony przeciwnej w herezji¹³.

2. Skrajne pojmowanie soteriologiczne. W Kościele kijowskim już w drugiej połowie XVI wieku pojawiło się duże zagrożenie tendencjami heretyckimi (tzw. judaizantyzm czy antytrynitaryzm). To otwarcie na skrajne ruchy o pewnym profilu religijnym pośrednio przyczyniło się do adaptacji kalwinizmu wśród wyróżniającej się części społeczeństwa prawosławnego. Łatwość przedostawania się na tamten grunt nurtów religijnych stanowiących całkowitą przeciwstawność tradycyjnego wyznania musiała budzić ogromny niepokój. „Nastąpiło wiele brzydkiego kupczenia świętościami, tak że się herezje rozeszły i całą prawie Ruś opanowały, cerkwie pustosząc i psując chwałę Bożą”¹⁴. Dlatego inicja-

¹¹ K. Studynśkyj, *Polemiczne pyśmeństwo w r. 1608*, ZNTSz 104: 1911, cz. 1, s. 1-33.

¹² K. Sakowicz, *Epanorthosis abo perspektywa i objaśnienie błędów, herezyey, zabobonow w Greckiej Cerkwi Dysunitskiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentow i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się...*, Kraków 1642, s. 3-5.

¹³ Próbką tychże wzajemnych oskarżeń zawarta jest m. in. w dziele P. Mohyły, pt. *Lithos, albo kamień z procy Prawdy Cerkwie świętej Prawosławnej Ruskiej*. Na skruszenie fałcznociemnej Perspektywy albo raczey Paszkwilu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtym kiedyś Archimandrytę Dubieńskiego Unita, iakoby o błędach, Herezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącey, tak w Artikułach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydanego. (Dzieło zostało wydane pod pseudonimem Euzebia Pimina, Kijów 1644). Ripostę wobec wywodów Mohyły stanowiła broszura K. Sakowicza, pt. *Oskard, albo miłot na skruszenie kamienia schizmatyckiego rzuconego z Fary Kijowskiej Pieczerskiej od niejakiogoś Euzebia Pimina przeciw Perspektywie W.O. K. Sakowicza...*, Kraków 1646.

¹⁴ *Dokumenta Unionis Berestensis eiusque auctorem (1590-1600)*, A. G. Welykyj (red.), Romae 1970, nr 231, s. 360 – (dalej DUB).

torzy projektu unijnego, gdy decydowali się na ten krok, czynili to między innymi w poczuciu odpowiedzialności za społeczność wierzących wschodniej wiary, według nich, zagrożonej brakiem zbawienia w Kościele prawosławnym. Zostało to w sposób szczególny podkreślone także w konstytucji papieskiej *Magnus Domini et laudabilis* z 23 grudnia 1593 roku¹⁵. Zgodnie z treścią tego dokumentu biskupi rusczy, przystępując do unii, uznali się za pozbawionych zbawienia¹⁶. Niewątpliwie na ten rodzaj wyobrażenia soteriologicznego wśród propagatorów unii, a nie autentycznego ich przekonania, miała istotny wpływ ówczesna doktryna soteriologiczna Kościoła łacińskiego. Zakładała ona, że poza Kościołem rzymskim nikt nie może być zbawiony.

Moment zawarcia unii wymagał opowiedzenia się za teorią głoszoną na temat zbawienia w Rzymie, co też uczyniono. Później jednak strona unicka starała się zachowywać należyta ostrożność w skazywaniu dyzunitów na pozostawanie poza zbawieniem. Określona powściągliwość z pewnością wynikała tu z refleksji nad swoją niedawną przeszłością oraz solidarności bądź co bądź z Kościołem tego samego dziedzictwa duchowego. Zupełnie inaczej natomiast interpretowano zjawisko unijne w Kościele kijowskim wśród jej przeciwników. Tutaj przede wszystkim surowo oceniono projektodawców unii oraz uznano ich za apostatów, którzy pozbawili siebie zbawienia. Jednocześnie przestrzegano przed utratą przyszłego zbawienia tych wszystkich, którzy przyłączyli się do głoszenia katolickich idei soteriologicznych i sprzyjania rozwojowi unii.

Jednym z największych krytyków łacińskiego, a wraz z nim unickiego, ekskluzywizmu soteriologicznego był M. Smotrycki (+1633), który podówczas posiadał wrogie nastawienie wobec dzieła zjednoczeniowego z Rzymem. Swoją niechęć wobec katolickiego pojęcia zbawienia chyba najmocniej wyraził w dziele *Threnos*¹⁷. Podkreślając w nim z naciśkiem, że rzeczywiste zbawienie dusz może dokonać się w Kościele prawosławnym i tylko dzięki temu Kościołowi. Kościół prawosławny najpełniej oferuje zbawienie i prowadzi do zbawienia, gdyż tylko w nim zachowała się prawdziwa nauka o zbawieniu przyszłym¹⁸. W ten sposób Smotrycki i wielu innych osobistości świata prawosławnego reprezentowało inną niż uniwersalistyczną wizję zbawczą Kościoła na ziemi.

Cała ta metoda ograniczania misji zbawczej Kościoła wyłącznie do jednej konfesji czy jednej wspólnoty eklezjalnej posiadała swoje źródło w nieufnym ustosunkowaniu do siebie oraz wzajemnym oskarżaniu o herezje. Inna rzecz, że stawianie skrajnych i niekiedy graniczących z absurdem zarzutów pod adresem drugiej strony należało do strategii działania. Pozwalało łatwiej bronić swego stanowiska i zarazem pozyskiwać większą liczbę zwolenników, gotowych za wszelką cenę strzec również w zakresie soteriologicznym nieomyślności poglądów swojego Kościoła. Tylko że stosowanie zasady bezwzględного przeciwstawiania się odmiennym tezom teologicznym nie prowadziło w żaden sposób

¹⁵ DUB, nr 145.

¹⁶ Tamże, nr 145, s. 218.

¹⁷ M. Smotrycki, *Threnos to jest lament jedynej św. powszechnej apostolskiej Cerkwie z objaśnieniem dogmatów wiary*, Wilno 1610.

¹⁸ Zob. tamże, s. 178-190.

do łagodzenia konfliktu ani tym bardziej zmiany opinii na temat uległości herezjom przez drugą wspólnotę. Niestety, jeśli chodzi o wskazane tu zjawisko pewnego nieprzejednania w heretyckim osądzie innych, to należy także odnotować jego negatywne konsekwencje w odniesieniu do świadomości i postawy w późniejszym procesie relacji dwustronnych.

III. Prawosławni na ogół utrzymują, że mimo ludzkiej instynktownej dążności ku utożsamieniu z konkretną formą Kościoła, a więc widzialną i z określonymi granicami, to jednak jego granice pozostają dla człowieka nieuchwytnie¹⁹. Decyduje o tym wewnętrzny wymiar Kościoła, który jednocześnie przekracza jego zewnętrzną i jednorazową skuteczność. Dlatego w przekonaniu prawosławnych istnieje istotna treść nauki (dogmatyczna) o Kościele i prawdach wiary, która musi pozostać niezmienna. Ponieważ stanowi ona prawdziwe odzwierciedlenie intuicyjnego pojmowania niezmiernie głębokiego wnętrza życia Kościoła, dającej moc życia wiarą osobom wierzącym. Jakkolwiek zmienność zewnętrznych warunków historycznych posiada wpływ na sposób wyrażania niezmiennych treści przez normy tymczasowe, zawsze związane ze specyfiką określonej epoki, to właśnie próba dostosowania niezmiennych treści dogmatycznych do zewnętrznych potrzeb kanonicznych, dyscyplinarnych, narodowych, itd. prowadziła dawniej do powstania wielu herezji. W tym czasie tracono zmysł pogłębienia związku z dziedzictwem wiary i życiem duchowym oraz tworzenia jednej wspólnoty.

Tutaj wyraźnie widać, że niezmiennosc istoty dogmatycznej, tak bardzo cenionej w prawosławiu, nie jest identyczna z kryterium kanoniczności pojmowanym w inny sposób m.in. w katolicyzmie. Już ta rozbieżność powodowała naturalne przesłanki ku formułowaniu różnych koncepcji realizacji jedności chrześcijańskiej, ale też pojawianie się wzajemnych podejrzeń o odejście od pierwotnego posłannictwa wiary chrześcijan²⁰. Stąd herezje, te bardziej i mniej rzeczywiste, jak się działo w odniesieniu do prawosławnego i katolickiego, w ostatecznym rozrachunku miały zgubne konsekwencje dla całego Kościoła.

1. Tętno współczesności. Dzisiaj można z przekonaniem powiedzieć, że w związku z rozwojem ruchu ekumenicznego, Kościół i wraz z nim jego społeczeństwo wkroczyło na nową drogę normalizacji relacji podmiotowych w chrześcijaństwie. Jednocześnie jakby wciąż żywiej i odważniej poszukuje się środków oraz metod do bardziej trwałego scalenia. Aktualna zmiana ogólnej optyki spojrzenia na inne Kościoły czy Wspólnoty nie oznacza jeszcze całkowitego pokonania dawnych stereotypów o swojej wyższości, prawdziwości i jedyności. Te bowiem stanowią pewien kod zachowania i postępowania jednostkowego względem odmiennych opcji wyznaniowych czy nawet obrządkowych. Wynika to stąd, jak niegdyś zauważył prawosławny teolog Jerzy Klinger (+1976), że my w rzeczywistości znamy swój Kościół z aktu wiary i przeżycia. Ale rzadko kiedy tym samym przeżyciem potrafimy objąć inne Kościoły, na które nie rozciąga się już nasz akt wiary, a ponadto różnią się one od naszego formami ustrojowymi czy doktrynalnymi²¹.

¹⁹ M. Afanasjew, *Granicy Cerkwi*, „Prawosławna myśl”, 1949, nr 7, s. 17-36.

²⁰ Zob. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, H. Paprocki (tłum.), Białystok 2005, s. 37-43.

²¹ *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 477.

W tym stwierdzeniu jest zawarta głęboka intuicja człowieka integralnie związanego z prawosławiem, ale równocześnie nigdy nierezygnującego z szerokiego horyzontu spojrzenia na prawosławie w dziejach całego chrześcijaństwa. To z pewnością wyróżniało J. Klingera spośród jemu współczesnych osobistości zarówno z własnego kręgu działania, jak też spoza niego. Uderzająca jest przenikliwość analizy historyczno-teologicznej, jakiej uczony dokonuje w swojej twórczości. Kiedy mówi o swoistym braku wrażliwości wobec innych w środowisku chrześcijańskim, wydaje się tu mieć na myśli przede wszystkim swój Kościół. On doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że w przeszłości również prawosławie, zajmując – delikatnie mówiąc – pozycję wycofania względem innych wspólnot, świadomie pozbawiało się odczuwania ich obecności i współodniesienia. Natomiast trwał umacnianie się w przekonaniu, że poza prawosławiem są rozwijane wyłącznie herezje, powodowało jednostronną izolację. Sytuacja ta nie sprzyjała również krytycznemu pogładowi na sposób urzeczywistnienia Kościoła prawosławnego we wspólnocie z innymi.

Określone pojmowanie własnego miejsca wewnątrz chrześcijaństwa posiadało istotną wadę, polegającą na kreowaniu jedyności swojego Kościoła w oparciu o wąski aspekt partykularny, poza tym mające ograniczenie tylko do wymiaru historycznego²². W związku z czym, taka kwestia jak odmowa ważności wszystkich sakramentów udzielanych poza Kościołem prawosławnym stawiała się niemal wyłącznym czynnikiem obrony tożsamości wyznaniowej. Dzisiaj pod tym względem nastąpiły daleko idące zmiany, bo i Kościół prawosławny już z innej perspektywy ocenia wydarzenie sakramentów „heretyków”. Jest to między innymi wynik tego, że prawosławni odstąpili od dawnej dążności do uniformizmu doktrynalnego, według nich pozwalającemu łatwiej regulować różnice eklesjologiczne oraz znacząco wpływać na stan jedności Kościoła. Tendencja podporządkowania wszystkich wyznawców wiary chrześcijańskiej jednej wizji doktrynalnej ostatecznie musiała ustąpić miejsca poznaniu pluralistycznemu. Przez co uznaje się potrzebę różnicy zdań choćby w dziedzinie sakramentologii czy antropologii, których *notabene* Kościół wschodni nie zdogmatyzował²³, ale rozwinięcie teorii w tej tematyce przez nieprawosławnych wcale nie musi przeszkadzać w przynależności do jednego prawdziwego Kościoła. Jak twierdził Nikos Nissiotis (+1986), wewnętrzna otwartość religii prawosławnej w sposób szczególny wymaga poszanowania dla tradycji historycznych innych Kościołów²⁴.

2. Refleksja odnowionej jedności. Wielorakie oznaki zbliżenia wewnątrz chrześcijaństwa, które zwłaszcza ze strony prawosławia emigracyjnego rozpoczęły się na dobre już na początku XX wieku, wprowadziły również stopniową zmianę afirmacji chrześcijańskiej odmienności wyznaniowej. Gdy chodzi o prawosławną przestrzeń ewolucyjnego myślenia na rzecz otwartości wobec innych oraz przezwyciężenia dawnego uprzedzenia w stosunku do „heretyków”, to niewątpliwie istotne zasługi mają tu tacy przedstawiciele, jak: W. S. Sołowjew, A. S. Chomiakow, P. A. Florenski, G. Florowski, M. Afanasjew, S. N. Buł-

²² Zob. tamże, s. 478.

²³ Zob. S. Bułgakow, *Pravosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992, s. 6.

²⁴ *La contribution de l'orthodoxie à l'unité de l'Eglise*, „La Pensée orthodoxe”, 1968, nr 13, s. 85-86.

gakow, P. Evdokimov i inni. Teraz bowiem jako podstawę bezprzedmiotowego zarzutu o herezję uznano istnienie realnej jedności w wierze, sakramentach i modlitwie²⁵. Jest to zasadnicze kryterium, które służy utrzymaniu relacyjności między poszczególnymi wspólnotami chrześcijańskimi. Jeśli tutaj nie ma żadnych wątpliwości, to nie ma też powodów do zniesławiania kogokolwiek o trwanie w herezji.

Prawosławni, aktywnie włączając się we współczesny nurt odnowy jedności, podkreślają, że w przeszłości najczęstszą przyczyną rozwoju herezji był problem pojmowania zjawiska instytucji Kościoła, a nie samej jego natury. Ta bowiem jest w stanie trwać bez naruszenia zarówno w wierze, jak i pobożności ludu po wszystkie czasy. Natomiast jego kształt zewnętrzny bywa poddawany przez ten sam lud modyfikacji, co staje się niekiedy powodem wypaczenia prawdziwej misji Kościoła w świecie. Jako skuteczny sposób przeciwdziałania nadmiernej ludzkiej ingerencji w zasady wyznawanych prawd dogmatycznych oraz doczesną postać Kościoła jego władze stosowały niegdyś często wykluczenie ze wspólnoty wierzących, czyli ogłoszenie ekskomuniki względem osoby głoszącej błędną naukę. Tego rodzaju środek potępienia używano także w łonie Kościoła prawosławnego wobec osób wcale niepropagujących sprzecznych poglądów teologicznych, lecz pragnących innego spełnienia religijnego we wspólnocie eklezjalnej.

Dobitnym przykładem podobnego zjawiska było potępienie i rzucanie klątwy na tzw. opozycjonistów i rewolucjonistów rosyjskiej Cerkwi prawosławnej w różnych okresach jej podporządkowania caratowi. Wtedy nawet domniemaną nielojalność wobec panujących nad systemem władzy cywilno-religijnej traktowano jako odstępstwo od prawosławia. Osoby, które dopuściły się rzekomej zdrady prawowierności wiary ortodoksyjnej i wierności Cerkwi, uznawano za wysoce nieprawomyślne i zagrażające harmonijnej jedności między ludem wierzącym i władzą absolutną, choć w tej sytuacji najczęściej zachowanie podejrzanych osób nie miało nic wspólnego z głoszeniem herezji w sensie dosłownym. Ludzie ci na ogół pochodzili z kręgów szlacheckich i arystokratycznych oraz domagali się zmian w wewnętrznym działaniu Cerkwi, za co jednak spotykały ich sankcje na równi z heretykami²⁶. W ten sam sposób traktowano również przedstawicieli prawosławia rosyjskiego na emigracji w I poł. XX wieku, czego przykładem jest S. Bułgakow.

Dopiero krytyczny głos opozycji skupionej w środowisku emigracyjnym, która podważyła zasadność stosowania surowej kary wobec ludzi prezentujących odmienne poglądy odnośnie do recepcji dogmatów i procesu historycznego rozwoju prawosławia, wpłynął na pewne złagodzenie stanowiska w strukturach władzy²⁷. Obecnie uznaje się niemal powszechnie, że różnice zdań czy niezgodność pogłądowa w obrębie wyznania to rzecz całkowicie dopuszczalna i nie musi ona stanowić zagrożenia dla integralności wspólnoty prawosławnej. Dzięki zróżnicowanym teoriom możliwe jest bardziej owocne działanie

²⁵ Zob. H. Paprocki, *Herezja*, EK 6, kol. 756-757.

²⁶ Zob. B. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989, s. 12-13; L. Bazyłow, *Spółczesność rosyjskie w pierwszej połowie XIX wieku*, Wrocław 1973, s. 274-126.

²⁷ N. Rotow, *Ob. Otmienie kljatw na staroje obriady*, w: *Pomiestnyj sobor russkoj prawosławnoej Cerkwi*, Moskwa 1972, s. 101-113.

w kierunku pogłębiania myśli teologicznej, a wraz z nią duchowego życia Cerkwi. Ci, którzy z zaangażowaniem podejmują się tego typu działania i czynią to w dopuszczalnych granicach, w przeciwieństwie do okresu minionego, nie są natychmiast podejrzewani o herezję i zdradę swego Kościoła. W prawosławiu dokonuje się również istotna zmiana w stosunku do oceny poglądów religijnych innych wyznań, gdzie w tej chwili raczej unika się radykalnych sądów i oskarżeń o heretyckie tendencje tzw. innowierców. Jest to niewątpliwie efekt znaczącego wpływu ruchu ekumenicznego, który bardziej otwiera prawosławie na problem odnowienia jedności w społeczeństwie chrześcijańskim.

* * *

Złożoność problemu herezji w prawosławnej świadomości teologicznej wymaga bardziej szczegółowego i wielowarstwowego studium zarówno w zakresie ustalenia stopnia kontrowersji dogmatycznych, jak i historycznego ugruntowania zjawiska. Tutaj zagadnienie zostało opracowane w zarysie ogólnym, gdzie nakreślono jedynie pewne punkty odniesienia o charakterze doktrynalnym i oddziaływania praktycznego. Tym niemniej już ta zawężona analiza daje możliwość lepszego poznania zaistniałego napięcia wokół omawianej kwestii w prawosławiu.

Jarosław Moskatyk – PROBLEM OF HERESY IN THE ORTHODOX RELIGIOUS THOUGHT

Complexity of the problem heresy in the Orthodox theological awareness requires the more detailed and multi-layered school of both dogmatic controversies in the determination of the grade, and historical consolidating the phenomenon. Here the issue was developed in the general outline, where only certain points of reference were drawn about doctrinal character and of practical influence. All the same this narrowed analysis is already giving the possibility of better understand the existing tension over the discussed issue in orthodoxy.

STANISŁAW MUSIAŁ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Instytut Stosunków Międzynarodowych

Historyczne aspekty obecności muzułmanów we Francji 1900-1974

Uwagi wstępne

Problem mniejszości muzułmańskiej w Europie stał się na przełomie wieku XX i XXI istotnym problemem zarówno w wymiarze religijnym, społecznym, jak i politycznym. Styka się z nim większość krajów europejskich, ale dotyczy on przede wszystkim państw „starej Europy”, głównie z powodu ich dawnej polityki kolonialnej, ale także obecnie ich wielowymiarowej atrakcyjności jako krajów osiedlenia. Szczególne miejsce wśród tych państw – ze względu na przeszłość historyczną, liczebność społeczności muzułmańskiej, formy jej zorganizowania, znaczenie społeczno-polityczne – zajmuje Francja. Znaczenia podjętego tematu dodaje fakt, iż w erze globalizacji (mondializacji – jak to piszą Francuzi) i mieszania się narodów i kultur przykład francuski jest laboratorium przyszłych procesów o wymiarze światowym, gdyż dotyczy możliwości mieszania się nie tylko kultur różnych, ale często przeciwstawianych sobie.

Objaśnienie pojęć i pola badawczego

W niniejszym artykule zajmujemy się tylko fragmentem – wyróżnionym w tytule – zagadnień związanych z funkcjonowaniem muzułmanów we Francji. Przy czym konieczne jest dla jasności wywodów zdefiniowanie głównych pojęć, używanych w tej publikacji. W tym celu posłużymy się dwiema podstawowymi zmiennymi: miejscem urodzenia i narodowością urodzenia danej osoby. To założenie pozwala nam wyróżnić następujące pojęcia:

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

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

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

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

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

Początki migracji muzułmańskiej do Francji

Imigranci muzułmańscy w większej liczbie zaczęli przybywać do Francji na początku XX wieku. Jeszcze według spisu z 1891 roku na terytorium francuskim było tylko 813 Afrykanów¹. Od grudnia 1904 roku – kiedy to uchwalono ustawę wprowadzającą wolną cyrkulację ludzi pomiędzy terytorium metropolitarnym a algierskimi departamentami Francji – do 1914 roku przybyło do Francji ok. 10 tys. robotników muzułmańskich². Dodajmy, iż ówczesnie udział w populacji francuskiej obcokrajowców i ich naturalizowanych potomków wynosił ok. 2 mln³. Wspomniana liczba muzułmanów uległa w okresie I wojny zwiększeniu, nawet – jak podają oficjalne dane – do 132 tys.⁴ Po wojnie większość z nich została w sposób dość stanowczy repatriowana z Francji, także w 1921 roku odnotowano w spisie tylko 36 tys. robotników z Maghrebu⁵.

¹ Zob. J. Dupâquier, *Naissance d'un peuple: l'histoire démographique de la France*, <http://www.renaissancecatholique.org/Naissance-d-un-peuple-l-histoire.html> [dostęp: 20 III 2013].

² Zob. Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire”, 1985 no 7, s. 59-70. Zob. także M. Renard, *Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement*, w: *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, M. Arkoun (red.), Paris 2006, s. 713.

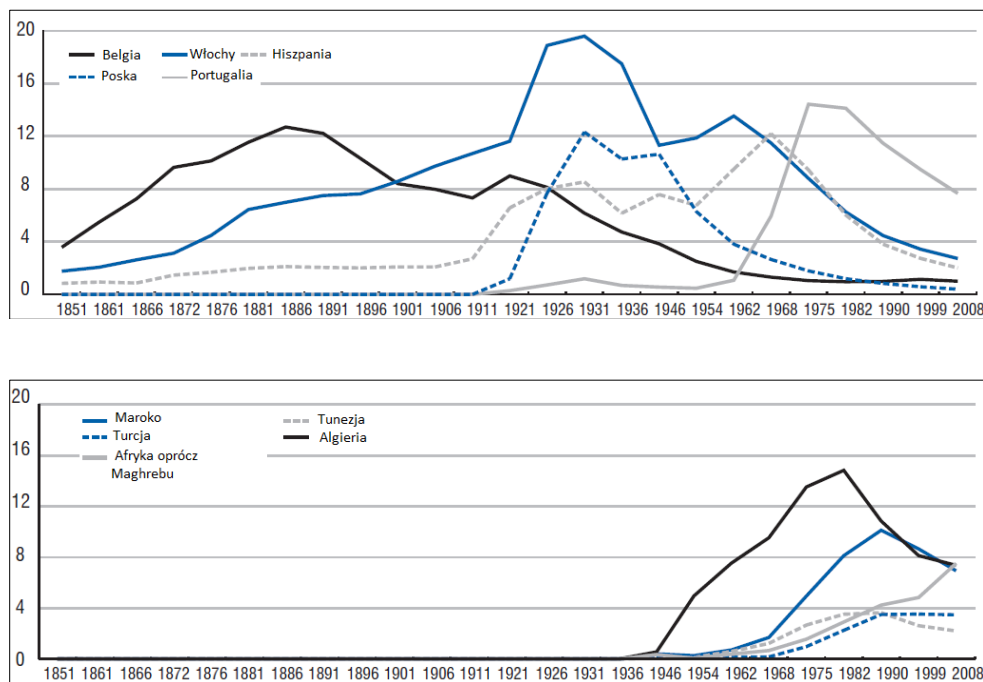
³ Liczbę taką podaje znany demograf, członek Académie des sciences morales et politiques, Jacques Dupâquier. Jest on redaktorem naukowym i współautorem monumentalnej, 4-tomowej *Historii ludności francuskiej*. Zob. *Histoire de la population française*, J. Dupâquier (red.), vol. 1-4, Paris 1995, s. 2344.

⁴ Liczbę tę kwestionuje Charles-Robert Ageron, twierdząc, iż jest ona sumą wszystkich zejść ze statków Algierczyków, Marokańczyków i Tunezyjczyków w portach metropolii. Przy tym nie brano pod uwagę wielokrotne podróże tych samych osób. Tenże autor podaje liczbę 36 tys. (zob. Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, cyt. wyd., s. 60). Z kolei wypośredkowując wspomniane liczby, Geneviève Massard-Guillebaud podaje kwotę 62 tys. tylko Algierczyków (zob. G. Massard-Guillebaud, *Des Algériens à Lyon. De la Grande Guerre au Front populaire*, Paris 1995, s. 343).

⁵ Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, cyt. wyd., s. 60.

Francuska ludność postrzegała ich przez pryzmat pozycji społecznej, narodowości, używano takich określeń jak: „pracownik z Afryki Północnej”, „imigrant”, „emigrant z Maghrebu” czy też Arab. Natomiast powszechnie nie identyfikowano ich z określeniem „muzułmanin”⁶. Taka identyfikacja nastąpiła dużo później.

Wykres 1. Fale migracji narodowych do Francji od 1851 roku w proc.



Źródło: G. Bouvier, *Vue d'ensemble – les descendants d'immigrés plus nombreux que les immigrés: une position française originale en Europe*, Insee Édition 2012, s. 13, http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA12_b_VE_posfra.pdf [dostęp: 21 III 2013].

Przez cały okres od końca I wojny światowej do początków lat sześćdziesiątych zarówno francuski rząd, jak i przedsiębiorcy metropolitarni nie byli w swej masie zainteresowani sprowadzaniem robotników z Maghrebu. Francuzi wychodzili z założenia, że to kolonowie winni zasiedlać swe kolonie, a nie na odwrót. Woleli oni importować siłę roboczą z Włoch, Hiszpanii, Portugalii, Niemiec czy też z Polski, cenioną bardziej za większe umiejętności i bliskość kulturową. O wyborze tego kierunku importu siły roboczej świadczyły restrykcje, jakim poddawany był ten import z Maghrebu. Nie zmieniła tego nawet ustawa z 14 lipca 1914 roku znosząca wszelkie ograniczenia wjazdu mieszkańców Maghrebu do metropolii. Restrykcyjna polityka władz uległa nasileniu po 1921 roku, kiedy to

⁶ Tamże.

w latach 1921-1925 liczba samych Algierczyków doszła do 100 tys.⁷ Nie mogąc zmienić wspomnianej ustawy wprowadzano więc akty prawne niższego rzędu niezgodne z duchem i literą tej ustawy. Tak było w przypadku okólnika ministra spraw wewnętrznych Camille, a Chautemps z 8 sierpnia 1924 roku, w którym niezgodnie z ustawą z 1914 roku wymagano od starającego się o wjazd do metropolii takich dokumentów, jak: świadectwo zatrudnienia potwierdzone przez odpowiedni urząd w miejscu pracy, świadectwo lekarskie potwierdzające zdolność fizyczną do pracy we Francji i brak choroby zakaźnej, a także dowód tożsamości z fotografią. Jeśli taki kandydat chciałby przyjechać z rodziną, to musiałby się okazać świadectwo zatrudniającego go przedsiębiorcy potwierdzające płacę wystarczającą na utrzymanie towarzyszącej mu rodziny. Okólnik ten wywołał bałagan oraz falę łapówkarstwa i ostatecznie został przez Radę Państwa unieważniony⁸. Zastąpił go dekret z 7 sierpnia 1926 roku podobnie restrykcyjny, zaś dekret z 4 kwietnia 1928 roku odbierał muzułmanom z Maghrebu prawo swobodnej podróży po terytorium metropolii.

Restrykcyjna polityka rządu francuskiego wobec importu siły roboczej z Maghrebu spowodowała, iż udział imigrantów tego regionu w ogólnej liczbie obcokrajowców we Francji w końcu okresu międzywojennego nie był na tyle znaczący, aby stanowił duży problem społeczno-polityczny, czy też kulturowy dla Francuzów. Przed II wojną światową liczba obcokrajowców osiągnęła największy poziom, tzn. ok. 3 mln, w roku 1931. Według spisu powszechnego z tego roku, udział poszczególnych grup narodowych w tej liczbie przedstawiał się następująco:

Tabela 1. Grupy etniczne wśród obcokrajowców mieszkańców Francji w 1931 roku

Włosi	808 000
Polacy	508 000
Hiszpanie	351 900
Belgowie	253 000
Europa śródziemnomorska	100 000
Szwajcarzy	98 500
Rosjanie	71 900
Brytyjczycy	47 400
Czesi	47 400
Europa Centralna i Wschodnia	44 300
Turcy	36 100
Niemcy	30 700
Inni	175 500

Źródło: Cour des Comptes, *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, Paris 2004, s. 24.

⁷ *Histoire du Maghreb colonial. Cours du vendredi 20 février 2009, L'émigration des pays du Maghreb dans l'entre-deux-guerre*, <http://arabeedusoirinalco.unblog.fr/files/2009/04/hmacours2emigrationdespayssuma-ghreb.pdf> [dostęp: 18 I 2013].

⁸ Zob. G. Massard-Guillebaud, *Des Algériens à Lyon. De la Grande Guerre au Front populaire*, cyt. wyd., s. 93-101. Hipokryzją było uzasadnienie tego postępowania dobrem pracowników (tamże).

Przybysze z Maghrebu osiągnęli w tym okresie najwyższy stan w 1938 roku i wynosił on ok. 150 tys.⁹, czyli klasyfikowaliby się dopiero na piątym miejscu. Jeszcze inną liczbę, 84 tys., wykazano w spisie powszechnym z 1936 roku¹⁰. Natomiast Michel Renard podaje liczbę tylko 50 tys. na koniec lat dwudziestych¹¹, gdy inne źródło wykazuje już w 1925 roku 100 tys. samych Algierczyków¹². Te różnice w dużym stopniu wynikają z ograniczeń imigracji po 1931 roku, kiedy to Francja zaczęła odczuwać skutki światowego kryzysu ekonomicznego. W wyniku podjętych przez władzę działań w latach 1931-1936 liczba pracowników zagranicznych zmniejszyła się o 37%. Samych tylko Polaków repatriowano do ojczyzny ok. 130 tys.¹³ Po dojściu do władzy rządu Frontu Ludowego w 1936 roku większość tych restrykcji została cofnięta na mocy dekretu z 17 lipca 1936 roku. Jednak dekretem z 4 stycznia 1937 roku przywrócono ponownie kaucję i kontrolę obowiązkową dla pasażerów trzeciej i czwartej klasy udających się do metropolii¹⁴, a od 1 września 1941 roku ponownie wprowadzono przy wyjeździe do metropolii wymóg posiadania umowy o pracę¹⁵. Jedynie w 1939 roku dla ratowania zbiorów buraka cukrowego sprowadzono 5 tys. Marokańczyków oraz od stycznia do czerwca 1940 roku 10 tys. pracowników do pracy w kopalniach i przemyśle zbrojeniowym¹⁶.

Ta restrykcyjna polityka miała jeszcze inne uzasadnienie. Imigranci z Maghrebu z racji warunków pracy i pozycji społecznej podatni byli na radykalne hasła społeczne i polityczne. Stąd też zainteresowanie środków masowego przekazu i w konsekwencji polityki tym środowiskiem. Wspomniany już minister spraw wewnętrznych Camille Chautemps już w 1926 roku pisał w okólniku do prefektów, że – co prawda – nadzorowanie Algierczyków przez władzę centralną jako ludzi niebezpiecznych i podejrzanych jest sprawą delikatną, lecz władza ta może zadanie stworzenia struktur opieki policyjnej nad nimi oddać w gestię władz municypalnych¹⁷. W okresie II wojny światowej w sposób istotny zmieniła się liczba muzułmańskiej siły roboczej we Francji. Dużą jej część z powodów ide-

⁹ Zob. *L'émigration des pays Maghreb dans l'Entre-deux-guerres*, http://www.inalco.fr/IMG/pdf/HMA_2C-M_2_emigration_des-migrants_du_Maghreb_plan_du_cours_2000_pdf [dostęp: 10 IV 2013].

¹⁰ Zob. C. Dargent, *La population musulmane de France de l'ombre à la lumière*, „Revue française de sociologie”, 2010, nr 51-52, s. 224.

¹¹ Zob. M. Renard, *Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement*, cyt. wyd., s. 736.

¹² Zob. *L'émigration des pays du Maghreb dans l'entre-deux-guerre*, <http://arabedusoirinalco.unblog.fr/files/2009/04/hmacours2emigrationdespaysdumaghreb.pdf> [dostęp: 11 XI 2012].

¹³ Cour des Comptes, *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, cyt. wyd., s. 25. Restrykcje te szły tak daleko, iż w ich wyniku nawet ograniczano prawo do czynności prawnych już naturalizowanych imigrantów (tamże).

¹⁴ W 1936 roku było to 125 F, w 1937 roku 148 F, w 1938 roku 172 F, i – na mocy postanowienia z 26 marca 1940 roku – 286 F (Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un surcoût historique*, cyt. wyd., s. 61).

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 60.

¹⁷ G. Noiriel, *Émigration coloniale et immigration étrangère. Pourquoi dire é »migration pour les colonies et« i »mmigration pour les autres? L'exemple des Algériens et des Italiens Sous la IIIe République*, http://ens-web3.ens-lyon.fr/co/lloques/france-algerie/communication-php3?id_article=270 [dostęp: 3 I 2013].

ologicznych repatriowano. W spisie powszechnym z 1946 roku – z największej grupy imigrantów muzułmańskich, tzn. Algierczyków – zostało tylko 20 tys. osób.

Nie sposób wspomnieć udziału rekrutów kolonii francuskich w walkach I i II wojny światowej. W latach 1914-1918 uczestniczyło w nich prawie 500 tys.¹⁸, a 132 tys. zwerbowanych robotników północnoafrykańskich wspierało francuski wysiłek wojenny w metropolii¹⁹. Oczywiście, tak duży liczbowy udział żołnierzy muzułmańskich w Wielkiej Wojnie, jak to określają Francuzi, nie wynikał z lojalności tamtejszych autochtonów wobec metropolii²⁰, lecz był efektem wprowadzenia od września 1916 roku na obszarze departamentów Algierii, w Tunezji oraz Zachodniej Afryce Francuskiej (AOF) ogólnego obowiązku służby wojskowej. Jednak zaangażowanie w walkach tych żołnierzy spotkało się „z wdzięcznością i uznaniem” Francuzów, co wyraził Édouard Herriot słowami, iż islam jest „częścią integralną narodu”²¹, a materialnym symbolem była zgoda i kredytowanie przez państwo budowy meczetu w Paryżu i Fréjus²².

Podobnie duży wkład w wysiłek wojenny Francji wnieśli muzułmanie podczas II wojny światowej. Liczbę żołnierzy oddziałów z krajów Maghrebu w latach 1943-1944 ocenia się na ok. 200 do 250 tys., w tym samych Algierczyków ok. 120 do 150 tys. Jednak stanowiło to tylko 1,6% tamtejszej ludności muzułmańskiej, gdy udział rekrutów pochodzenia europejskiego wynosił 14-16%²³. Od kampanii tunezyjskiej (listopad 1942) do kapitulacji Niemiec straty tych pierwszych były nieproporcjonalnie duże w stosunku do całości strat armii francuskiej i wynosiły odpowiednio ok. 50 tys. zabitych, rannych i zaginionych, a drugich 97-110 tys.²⁴

Podczas II wojny światowej istniały już muzułmańskie ugrupowania polityczne, kalkulujące interesy własnych społeczeństw w starciu walczących stron²⁵. Część z nich swoje

¹⁸ B. Recham, *Les musulmans dans l'armée française, 1900-1945*, cyt. wyd., s. 749.

¹⁹ Ogromna większość z nich wróciła po wojnie do siebie (zob. G. Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France*, Fayard, Paris 2009, s. 293; Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France...*, cyt. wyd., s. 60).

²⁰ Pobór do wojska spotkał się z dużym oporem autochtonów, tym bardziej że przekształcał się często w polowanie na ludzi (zob. M. Michel, *Les Africains et la Grande Guerre. L'appel à l'Afrique (1914-1918)*, Kartala, Paris 2003, s. 49-78; Ch.-R. Aregon, *Les Algériens musulmans et la France (1971-1919)*, t. II, Paris 1968, s. 1150-1157). Wcześniej Francuzi korzystali bez skrępowań z rekruta muzułmańskiego dla swych kolonialnych zdobyczy, także w świecie muzułmańskim (zob. M. Renard, *Séjours musulmans et rencontres avec l'islam*, w: M. Aroun (red.), cyt. wyd., s. 567). Należy nadmienić, iż pomimo przynależności do armii francuskiej w I wojnie światowej, społeczność muzułmańska Maghrebu była w swej masie proniemiecka i proturecka (B. Stora, *l'Algérie, w: Le Maghreb coloniale (1830-1956). Notes de cours*, <http://arabedusoirinalco.unblog.fr/files/2009/01/maghrebstora0304.pdf> [dostęp: 10 V 2013]).

²¹ M. Renard, *Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement*, cyt. wyd., s. 722.

²² Tamże, s. 718-731.

²³ Gen. de Gaulle podaje liczbę 14% (zob. Ch. de Gaulle, *Mémoires de guerre*, t. II : *L'unité (1942-1944)*, Paris 1956, s. 47). Natomiast gen. Juin ocenia ten udział na 16% (zob. B. Recham, *Les musulmans dans l'armée française 1900-1945*, cyt. wyd., s. 751). Cieniem na udziale muzułmańskich wojsk gen. Juina w walkach koalicji w kampanii włoskiej kładzie się traktowanie miejscowej ludności przez te wojska.

²⁴ Zob. B. Recham, *Les musulmans dans l'armée française 1900-1945*, cyt. wyd.

²⁵ Podstawową rolę w tym nurcie politycznym odgrywała powstała w 1937 roku w Partia Ludu Algierskiego (Parti du peuple algérien – PPA), której przywódcą był Messali Hadj. Zob. B. Stora, *La naissance des nationalismes maghrébins, l'Algérie, w: Le Maghreb coloniale (1830-1956). Notes de cours...*, cyt. wyd.

sympatie polityczne kierowała w stronę państw osi, widząc w nich sojuszników w walce o niepodległość. Nadzieje na jej uzyskanie podtrzymywali zwłaszcza Niemcy. Ich wysiłki propagandowe spotykały się z dużym zainteresowaniem Algierczyków²⁶. W tym kontekście należy wspomnieć o bliskich kontaktach z przywódcami niemieckimi Muftiego Jerozolimy, Mohammeda Amin Al-Husseiniego. Ich owocem było utworzenie w 1943 roku przez Niemców, przy współudziale marionetkowego rządu chorwackiego Ante Pavelića, dywizji Waffen SS „Handschar”. Złożona była w większości z muzułmanów bośniackich. Jednak po kilku miesiącach i zdławionym buncie została przez Niemców rozformowana²⁷.

Okres migracji „noria” 1945-1956

W okresie II wojny światowej w sposób istotny zmieniła się liczba muzułmańskiej siły roboczej we Francji. W spisie powszechnym z roku 1946 – z największej grupy imigrantów muzułmańskich, tzn. Algierczyków – zanotowano tylko 20 tys. osób.

Tuż po II wojnie światowej zmienił się klimat polityczny wokół problemu imigrantów, ale dotyczyło to głównie imigrantów z Europy. Duża ich część walczyła we francuskim ruchu oporu, co zyskiwało sympatię społeczeństwa. W pewnym stopniu ta przychylność rozciągała się i na robotników muzułmańskich, gdyż Francja potrzebowała siły roboczej dla odbudowy i zapewnienia wzrostu gospodarczego kraju. Znaczenie tego problemu podkreśla fakt, iż państwo przejęło całość polityki migracyjnej. Powstały dwie specjalistyczne instytucje, które ujmowały w ramy prawne intencje Ministerstwa Pracy oraz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Były to: Wysoki Komitet Ludności i Rodziny oraz Generalny Sekretariat ds. Rodziny i Ludności. Opracowały one dwa rozporządzenia, które do dzisiaj są podstawowymi dokumentami legislacyjnymi w sprawach migracji i narodowości: rozporządzenie z 17 października 1945 roku i określające warunki nabycia narodowości francuskiej oraz rozporządzenie z 2 listopada 1945 roku dotyczące warunków wjazdu i pobytu we Francji. Na mocy tego ostatniego rozporządzenia powołano Narodowy Urząd Migracyjny (Office National d'Immigration – ONI), który po kilku przekształceniach istnieje do dzisiaj pod nazwą Francuski Urząd Migracji i Integracji (Office français de l'immigration et de l'intégration – OFII)²⁸. ONI miał wyłączność „na wszy-

²⁶ Zob. J. Cantier, *L'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris 2002, s. 110-114, 144-145.

²⁷ Zob. A. Rochas, *La Handschar: histoire d'une division de Waffen-SS bosniaque*, Paris 2007, s. 211. Ażeby być wiernym doktrynie rasizmu, propaganda niemiecka ukuła termin germano-muzułmanie na określenie pochodzenia tych żołnierzy, jako że – jak dowodzili Niemcy – są to potomkowie Gotów, a więc Aryjczycy (zob. tamże, s. 35 oraz J.-L. Leleu, *La Waffen-SS: Soldats politiques en guerre*, Paris 2010, s. 72). Na 33 dywizje Waffen-SS uczestniczące w drugiej wojnie światowej, była to jedyna, która się zbuntowała.

²⁸ ONI powstało na mocy wspomnianych rozporządzeń, jego statut zaś został ustanowiony dekretemi z 26 marca 1946 roku oraz 20 listopada 1948 roku. W 1988 zmienił on nazwę na Urząd Migracji Międzynarodowych (Office des Migrations Internationales – OMI), która w 2005 roku przekształcała się w Narodową Agencję Przyjmowania Obcokrajowców i Migracji (Agence Nationale de l'Accueil des étrangers et migrations – ANAEM). W 2009 roku w wyniku fuzji funkcji ANAEM i niektórych funkcji ACSE (Agence Nationale pour la Cohésion Sociale et

kie działania dotyczące rekrutacji i przyjmowania we Francji pracowników pochodzących z terytoriów zamorskich oraz obcokrajowców, rekrutacji we Francji pracowników wszystkich narodowości do pracy za granicą”²⁹. Dekret wykonawczy z 26 marca 1946 roku powierzał także temu urzędowi dbanie o materialną stronę adaptacji we Francji rodzin pracowników. Chodziło im o pracowników pochodzenia europejskiego, którzy łatwo integrowali się z ludnością francuską.

Narodowy Urząd Imigracji (ONI) podporządkowany był celom odbudowy i rozwoju gospodarczego Francji, celom stawianym przez komisję planu działającą w latach 1945-1952. Na jej czele stał Jean Monnet, jeden z późniejszych ojców zjednoczonej Europy. Tuż po wojnie polityka imigracyjna tej komisji, a przez to i ONI sprowadzała się do prób powielania przedwojennej struktury narodowościowej sprowadzanej siły roboczej. Stąd też pierwsze biura rekrutacyjne tego urzędu otwarto w Hiszpanii i Włoszech (w Polsce było to niemożliwe ze względów politycznych, a także własnego popytu na siłę roboczą). Jednak wyniki rekrutacji były tam skromne, przykładowo na planowanych 300 tys. imigrantów włoskich pozyskano w latach 1946-1952 tylko 162 tys.³⁰, ogólnie zaś wszystkich robotników zagranicznych ok. 272 tys.³¹ Komisja Monneta w swych planach przewidywała także sprowadzenie do 1949 roku 90 tys. robotników północnoafrykańskich. Jednak, gdy okazało się w 1947 roku, iż na terytorium metropolii przebywa 80 tys. bezrobotnych Algierczyków, odstąpiono od tego zamiaru. W rezultacie ONI sprowadził w latach 1946-1952 tylko ok. 6 tys. Marokańczyków do pracy w kopalniach. Te oficjalne dane nie są precyzyjne, gdyż pomimo wspomnianego monopolu importu zagranicznej siły roboczej przez ONI, rozwijał się na dużą skalę nielegalny jej import – szczególnie z Algierii – bezpośrednio przez przedsiębiorców. Sprzyjał temu nowy statut nadany w 1947 roku mieszkańcom tego terytorium. Wprowadzał on „rzeczywistą [podkr. – S. M.] równość między wszystkimi obywatelami francuskimi”³². Ta dyspozycja obejmowała także całkowitą wolność podróży algierskich muzułmanów do metropolii. Ci ostatni skrzętnie z tego korzystali z racji ciężkiej sytuacji ekonomicznej we francuskich departamentach algierskich, wynikłych w dużej części z ich przeludnienia. Z drugiej strony, słabe wyniki importu europejskiej siły roboczej skłoniły Francuzów do odwołania się do młodych ludzi z Afryki, aby przybywali do metropolii. Dla przedsiębiorców ten kierunek rekrutacji robotników był o tyle korzystny, gdyż nie podlegał reglamentacji i kontroli ONI, wszak Algierczycy byli, według statutu z 1947 roku, w pełnym tego słowa znaczeniu obywatelami francuskimi. Słabo wykształceni, niewymagający, źle opłacani, bez rodziny wykorzystywani byli jako

d'Égalité des Chances) powstaje Francuski Urząd Imigracji i Integracji (Office français de l'immigration et de l'intégration – OFII). Podlega on od 2010 roku Ministerstwu Spraw Wewnętrznych.

²⁹ Ordonnance no 45-2658 du 2 novembre 1945 relative aux conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France, <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000699737&dateTexte=20130712> [dostęp: 10 VII 2013].

³⁰ Cour des Comptes, *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, cyt. wyd., s. 30.

³¹ Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, cyt. wyd., s. 61.

³² Ordonnance no 45-2658 du 2 novembre 1945 relative..., art. 2, cyt. wyd.

prości robotnicy do prac publicznych, w budownictwie, w mniejszym stopniu jako robotnicy wykwalifikowani, np. przy taśmie w przemyśle motoryzacyjnym. Większość z nich pracę w metropolii traktowała tymczasowo, widząc swoją przyszłość w kraju pochodzenia. Wykształcił się tzw. system noria³³: mężczyźni przyjeżdżali do pracy i wyjeżdżali zastępowani ciągle przez swych bliskich. Byli oni samotni³⁴, a zarobione pieniądze przywozili lub wysyłali rodzinie, w ten sposób zmniejszając biedę i przez to buntownicze nastroje w ojczyźnie. Tę sytuację imigracji muzułmańskiej opisują statystyki. Otóż w latach 1947-1953 odnotowano 740 tys. przybyłych do metropolii i 561 tys. powrotów do Algierii. Różnicę 179 tys. możemy uważać za imigrantów stałych. Ówczesne były to największe przepływy migracyjne w Europie³⁵.

Początki osiedlania się migrantów na stałe i wzrost liczebny imigracji muzułmańskiej 1956-1974

Struktura społeczna imigrantów muzułmańskich we Francji zmieniła się w okresie wojny algierskiej w latach 1954-1962. Wspomniany system „noria” coraz bardziej zastępowany był przez system osiedlania się imigrantów wraz z rodziną. Wpłynęły na to zarówno aspekty – psychologiczny i ekonomiczny, ale także polityka Paryża w stosunku do imigracji muzułmańskiej. Pierwszy z nich ściśle związany jest z wybuchem krwawych walk o wyzwolenie narodowe we francuskiej Algierii. Akty terroru zarówno ze strony wojsk francuskich, jak też narodowowyzwoleńczych stwarzały atmosferę niepewności, skłaniały Algierczyków do wyjazdu do Francji. Drugi aspekt, ekonomiczny, związany z pierwszym to chaos ekonomiczny powodowany przesiedleniami czy też zamykaniem przedsiębiorstw. I ostatni, to próby Paryża tworzenia infrastruktury dla imigrantów algierskich i szerzej – afrykańskich.

Tworzenie takiej infrastruktury, szczególnie mieszkań, stało się koniecznością wobec fali migracji. Budowano więc dla imigrantów naprędce mieszkania z funduszy publicznych. Specjalizowało się w tym Sonacotral (Société national de construction pour les travailleurs immigrés) powstałe w 1956 roku. Duże wsparcie dla powstania tej infrastruk-

³³ Z języka arabskiego pojęcie to oznacza obracające się urządzenie do melioracji pól. Jest ono w kształcie koła, na którym umieszczone są kubły do pobierania i wylewania wody na wyższy poziom. Pojęcie to rozwinął w socjologii francuski geograf, socjolog i oficer wywiadu, Robert Montagne. Oznacza ono sytuację, gdy „mężczyźni opuszczają swą wioskę na kilka lat, następnie wracają tam, umożliwiając jednemu z krewnych wyjazd na swoje miejsce. Pozwala to nie zerwać więzi ze swoim krajem, zapewnić odnawianie wspólnotowości wiejskiej, a jednocześnie metropolia unika istnienia na swej ziemi imigracji o charakterze stałym i – w dalszej konsekwencji – przybierającej charakter rodzinny” (V. Fromentin, *L’immigration en Europe au début du XXIème siècle face à l’évolution du capitalisme...*, s. 5, http://gree.univ-nancy2.fr/digitalAssets/50936_FROMENTIN.pdf [dostęp: 10 V 2013]).

³⁴ Według danych Ministerstwa Zdrowia, w 1952 roku na stałe osiedliło się tylko 3 400 rodzin algierskich (zob. Cour des Comptes, *L’accueil des immigrants et l’intégration des populations issues de l’immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, cyt. wyd., s. 31).

³⁵ Tamże.

tury było ze strony powstałego w 1958 roku Funduszu Społecznej Akcji dla Muzułmańskich Pracowników z Algierii w Metropolii i dla ich Rodzin (Fonds d'Action sociale pour les travailleurs musulmans d'Algérie en métropole et pour leur famille – FAS). Oferowane mieszkania były o niskiej jakości, lecz ich i tak było bardzo mało. Kto takiego mieszkania nie otrzymał, zmuszony był wynajmować za nieproporcjonalnie dużą cenę miejsce do spania, brudne i skrajnie niebezpieczne³⁶. Nie odstraszało to przybyszy z Maghrebu, szczególnie Algierczyków. W 1954 roku – początku wojny narodowowyzwoleńczej³⁷ – ich liczebność w metropolii wynosiła ok. 212 tys., zaś w 1962 roku – zakończenia wojny – według Ministerstwa Spraw Wewnętrznych – 436 tys.³⁸ W tym też okresie po odzyskaniu niepodległości w 1956 roku zwiększała się populacja imigrantów marokańskich i tunezyjskich. Liczebność tych pierwszych wzrosła do 50 tys., a drugich do ok. 47 tys. w 1964 roku³⁹. Pomimo wzrostu liczby imigrantów muzułmańskich, jeszcze w 1962 roku pierwsze miejsce pod względem liczby imigrantów we Francji zajmowali Włosi (ok. 629 tys.), następnie w tym samym roku Hiszpanie 623 tys. oraz Portugalczycy, których francuska imigracja najwyższy stan – 759 tys., osiągnęła w 1975 roku (w tym 3/4 imigracja nielegalna)⁴⁰. W tym ostatnim przypadku progresja była niezwykle duża, gdyż jeszcze w 1954 roku ich liczebność wynosiła 20 tys.⁴¹ Podobnie jak w przypadku imigrantów hiszpańskich na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku, powody tej progresji były polityczne: wówczas była to wojna domowa, zaś w przypadku Portugalczyków ucieczka z ojczyzny przed uczestnictwem – jako żołnierze – w wojnie kolonialnej swego kraju⁴².

Jednak począwszy od lat sześćdziesiątych migrację do Francji zdominowali przybysze z Maghrebu i frankofońskich krajów Afryki. Złożyło się na to wiele przyczyn: exodus ludności algierskiej jako skutek wojny narodowowyzwoleńczej, ułatwienia ze strony francuskiej dla migracji siły roboczej, zwiększony popyt na siłę roboczą jako skutek francuskiej prosperity gospodarczej lat sześćdziesiątych i początku lat siedemdziesiątych, masowa zmiana struktury społecznej migracji z pojedynczej na rodzinną, a także wysoki przyrost naturalny krajów emigracji.

³⁶ Zob. A. Boyer, *La diversité et la place de l'islam en France après 1945*, w: *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, M. Arkoun (red.), cyt. wyd., s. 764.

³⁷ Niektórzy używają pojęcia wojny domowej, jako że po stronie haseł Algierii francuskiej walczyło, jak twierdzą, więcej Algierczyków, niż po stronie Frontu Wyzwolenia Narodowego (zob. Ph. Denoix, *Harki... combattants, hommes & femme d'honneur*, <http://www.algerie-francaise.org/messmer/encyclopaedia-universalis.shtml>

³⁸ Cour des Comptes, *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, cyt. wyd., s. 32.

³⁹ Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, cyt. wyd., s. 66-67.

⁴⁰ Cour des Comptes, *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration, Rapport au Président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*, cyt. wyd., s. 36; De 1945 à 1975, <http://www.histoire-immigration.fr/dix-themes-pour-connaître-deux-siècles-d-histoire-de-l-immigration/emigrer/de-1945-a-1975>. W późniejszych latach migracja z tych krajów do Francji uległa – na skutek dynamicznego rozwoju gospodarczego Włoch, Hiszpanii i Portugalii – zahamowaniu, a nawet zmniejszeniu.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. M. Ch. Volovitch-Tavarès, *Les phases de l'immigration portugaise, des années vingt aux années soixante-dix*, <http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/articles/volumes/volovitch.html> [dostęp: 20 XI 2012].

Tuż przed i po zakończeniu w marcu 1962 roku wojny algierskiej rozpoczął się exodus z Algierii do metropolii tzw. harkis⁴³. Rodowód harkis sięga wojny algierskiej (1954-1962). Byli to członkowie jednego z oddziałów pomocniczych Armii Francuskiej. Potraktowanie harkis przez francuskie władze po przyznaniu niepodległości Algierii kładzie się cieniem na najnowszej historii Francji⁴⁴. We Francji znalazło schronienie tylko 85 tys. osób, a razem z rodzinami 140 tys.⁴⁵ Przyznano im status „Francuzów – repatriantów muzułmańskich”, mogących zdobyć francuskie obywatelstwo do 22 marca 1967 roku przez prostą deklarację przyjęcia francuskiego obywatelstwa. Resztę harkis, która została wraz z rodzinami w Algierii, spotkała okrutna śmierć z rąk Frontu Wyzwolenia Narodowego. Ocenia się obecnie, iż wymordowano wtedy łącznie z rodzinami ok. 60-70 tys. współpracowników Francuzów, traktowanych jako zdrajców, kolaborantów i agentów neokolonializmu⁴⁶. Taka ich ocena trwa do dziś w Agierii⁴⁷.

Na początku lat sześćdziesiątych napływ harkis z Algierii był podstawową przyczyną wzrostu imigrantów z Maghrebu. Była to przyczyna polityczna. Nałożyły się na to jeszcze procesy demograficzne, głównie znaczny wzrost liczby ludności. Algieria, państwo najbardziej liczące się w tym czasie jako dostarciciel imigrantów, jeszcze w 1962 roku liczyła 11 209 tys. mieszkańców, zaś już w 1974 roku 15 524 tys. Stało się tak pomimo ubytków w następstwie migracji, zwłaszcza młodych mężczyzn. Ten duży przyrost ludności spowodowany był bardzo wysoką dzietnością kobiet algierskich, której wskaźnik wynosił zarówno w 1962, jak i w 1974 roku 7,36 (liczba urodzin przypadających na jedną kobietę

⁴³ Zbiór aktów prawnych (ustawy, dekrety, rozporządzenia, okólniki) dotyczących problematyki harkis zob. *Les textes législatifs et réglementaires. Harkis et Droits de l'Homme*, <http://www.harki.net/article.php?id=2> [dostęp: 2 II 2013]. Najnowsze prace na temat harkis zob. (Collectif), *Harkis, Soldats abandonnés*, XO Editions, Paris 2012, s. 240; V. Crapanzano, *Mémoires sans issue*, Paris 2012, s. 304; F.-X. Hautreux, *La guerre d'Algérie des harkis (1954-1962)*, Paris 2013, s. 468.

⁴⁴ Kładzie się też cieniem na etycznej stronie postępowania prezydenta Charles'a de Gaulle'a, który na posiedzeniu Rady Ministrów 25 lipca 1962 roku powiedział, iż „nie można zgodzić się na ewakuację wszystkich muzułmanów, którzy oświadczyliby, że nie potrafią porozumieć się ze swoim rządem! Termin repatriowani nie odnosi się do muzułmanów: oni nie wracają na ziemię swoich ojców. Można byłoby mówić tylko o uchodźcach! Ale nie można ich przyjmować we Francji jako tych, którzy uciekają przed niebezpieczeństwem” (A. Peyrefitte, *C'était de Gaulle*, Paris 1994, s. 196). Oczywiście, jest to przykład cynizmu politycznego, ale też działania niezgodnego ze statutem Algierczyków z 1947 roku, a przede wszystkim niezgodnego z art. 1 konstytucji V Republiki, konstytucji, którą de Gaulle opracował i zatwierdził.

⁴⁵ G. Couvreur, *Musulmans de France. Diversité, mutations et perspectives de l'islam français*, Paris 1998, s. 14. Obecnie liczbę harkis wraz z rodzinami ocenia się na 450-700 tys. (tamże).

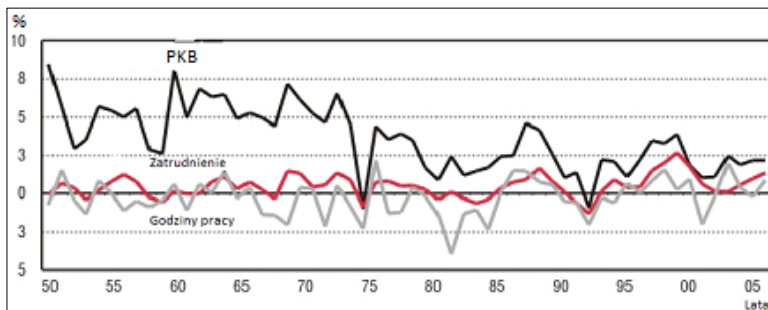
⁴⁶ Zob. J. J. Jordi, *À propos de Harkis*, w: J. Frémeaux, M. Battesti, *Sorties de guerre*, „Cahiers du CEHD”, 2005, nr 24, s. 48; F.-X. Hautreux, *La guerre d'Algérie des harkis (1954-1962)*, cyt. wyd., s. 44; S. Thénault, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Flammarion, Paris 2005, s. 268.

⁴⁷ Świadczy o tym wypowiedź prez. Abdelaziza Boutefliki w telewizji francuskiej 16 czerwca 2000 roku, w której porównał Harkis do kolaborantów francuskich pod okupacją nazistowską (zob. „Le Monde” z 11 lipca 2000 roku). Ironicznie komentuje tę sytuację weteran wojny algierskiej, gen. Maurice Faivre, stwierdzając, iż czterokrotnie więcej muzułmanów walczyło po stronie francuskiej, niż Frontu Wyzwolenia Narodowego Algierii (zob. M. Faivre, *Harkis: un devoir de mémoire*, w: *Mémoire et vérité des combattants d'Afrique du Nord*, L'Harmattan, Paris 2001, s. 151).

w wieku 15-50 lat)⁴⁸. Podobna tendencja występowała w przypadku drugiego po Algierii dostarczyciela imigrantów do Francji – Maroka. Tam przyrost ludności nastąpił z poziomu 12,3 mln w 1962 roku do poziomu 16,9 mln w 1974 roku. Także poziom dzietności był w Maroku w tym przedziale czasowym wysoki, aczkolwiek malejący – z 7,16 do 6,60. Trzecie z państw Maghrebu, Tunezja, nie odbiegało od wskazanych wyżej prawidłowości. I w tym wypadku nastąpił znaczny, ale nie tak spektakularny przyrost liczbowy ludności (z 4,4 w 1962 roku do 5,5 mln w 1974 roku) oraz także zanotowano wysoką, lecz z tendencją malejącą, dzietność kobiet tunezyjskich (odpowiednio 7, 23 i 6,07).

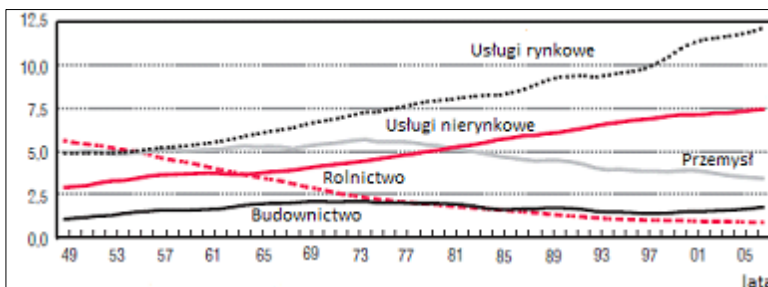
Nie odbiegały od tych wskaźników demograficznych inne kraje muzułmańskie. Gdy dodamy do tego wysoki wskaźnik bezrobocia występujący w nich, to zrozumiała staje się tam presja migracyjna, której wynikiem była ówczesnie rosnąca liczba imigrantów we Francji. Czynnikiem sprzyjającym przyjmowaniu przez Francję obcej siły roboczej był trwający w latach 1949-1974 dynamiczny rozwój gospodarki francuskiej.

Wykres 5. Wzrost PKB, zatrudnienia i godzin pracy w gospodarce francuskiej w latach 1950-2005



Źródło: G. Bouvier, Ch. Pilarski, *Soixante ans d'économie française: des mutations structurelles profondes*, www.ins-ee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&ref_id=ip1201&page=graph#graphique3 [dostęp: 5 V 2012].

Wykres 6. Zatrudnienie według branż w latach 1949-2007 w mln osób



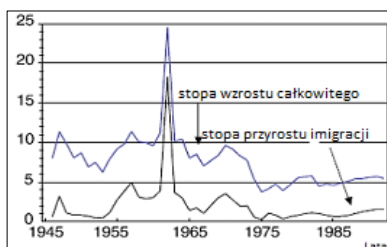
Źródło: G. Bouvier, Ch. Pilarski, *Soixante ans d'économie française: des mutations structurelles profondes*, www.ins-ee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&ref_id=ip1201&page=graph#graphique2 [dostęp: 5 V 2012].

⁴⁸ Zob. *Algérie – taux de fertilité*, <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/tend/DZA/fr/SP.DYN.TFRT.IN.html> [dostęp: 10 V 2013].

Najważniejszy wskaźnik, Produkt Krajowy Brutto, rósł w latach 1949-1974 średnio rocznie 5,4%. Wynik taki był osiągnięty przede wszystkim dzięki działalności przemysłowej, budownictwu i usługom handlowym. Były to sfery szczególnej aktywności imigrantów. Potwierdza to wykres 6 ukazujący rosnące zatrudnienie w tych branżach.

Czynniki te spowodowały falę migracji do Francji. Tradycyjnie największy udział mieli w tym Algierczycy. W 1975 roku ich populacja w tym kraju osiągnęła poziom 710 tys., co dało im drugie miejsce – po Portugalczykach – wśród obcych narodowości na terytorium Francji. W tym czasie ruszyła także fala migrantów z Maroka i Tunezji. Była ona – podobnie jak innych narodowości muzułmańskich – w dużej części rodzinna i nielegalna. Marokańczycy w okresie protektoratu francuskiego i hiszpańskiego rzadko przybywali do pracy we Francji. Powodem była polityka władz administracyjnych, które utrudniały wyjazd siły roboczej ze swego terytorium. Po uzyskaniu niepodległości w 1956 roku ta przeszkoda zniknęła. W 1962 roku było 50 tys. pracowników marokańskich, w 1972 już 218 tys., a w 1975 aż 400 tys.⁴⁹ Podobnie szybki przyrost liczbowy nastąpił w grupie imigrantów tunezyjskich, zwłaszcza po 1966 roku, gdy przyznano świadczenia rodzinne nawet dla rodzin pozostających w Tunezji. W 1971 roku było już 161 tys. imigrantów z tego kraju. Okres uzyskiwania niepodległości przez dawne kolonie to początki migracji do dawnej metropolii ludności frankofońskiej Afryki subsaharyjskiej. Jeszcze w 1953 roku imigracja z regionu subsaharyjskiego liczyła we Francji 2 tys. osób, w 1963 – 20 tys., a w 1970 już 50 tys. Jednak muzułmanie stanowili w tej grupie ok. 38%⁵⁰. Najpóźniej spośród liczącej się robotniczej imigracji islamskiej przybyli Turcy. Stało się to na życzenie przedsiębiorców, którzy chcieli w ten sposób zdywersyfikować pochodzenie narodowe swoich pracowników. Jeszcze w 1962 roku odnotowano 111 takich imigrantów, a już w 1975 roku 53 tys.⁵¹ Ogółem w tym roku liczba imigrantów osiągnęła we Francji poziom 3 400 tys.⁵²

Wykres 5. Stopa wzrostu liczby ludności Francji ogółem i stopa wzrostu liczebnej imigracji



Źródło: F. Daguët, *La population de la France. Une croissance sans précédent depuis 1946*, www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ip444.pdf [dostęp: 22 VII 2013].

⁴⁹ Zob. Ch.-R. Ageron, *L'immigration Maghrébine en France. Un survol historique*, cyt. wyd., s. 66.

⁵⁰ Zob. M. Couillet, *Les africains subsahariens vivant en France. Caractéristiques sociodémographiques et accès aux soins*, s. 5-6, 50, http://www.ceped.org/IMG/pdf/ceped_wp09.pdf [dostęp: 4 V 2013].

⁵¹ Zob. M. V. Erpuyan, *Immigration turque en Europe et en France*, http://www.ataturquie.asso.fr/informations_immigration.htm [dostęp: 21 III 2013].

⁵² De 1945 à 1975..., cyt. wyd.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych do 1974 roku widoczna jest korelacja między stopą wzrostu liczby ludności Francji ogółem a stopą przyrostu imigracji. Prowadzi to do wniosku, iż migracja ta – w tym czasie przede wszystkim muzułmańska – w istotny sposób ważyła na przyroście liczby ludności Francji, zapewniając jej odtwarzanie ludzkich czynników rozwoju społeczno-gospodarczego.

Stanisław Musiał – HISTORICAL ASPECTS OF THE PRESENCE OF MUSLIMS IN FRANCE
IN THE YEARS 1900-1974

We have traced the historical aspect of the present situation of French Muslims by characterizing the stages of their settlement in France, from the late 19th and early 20th century to the present. We have particularly emphasized the role of Islamic recruits, some of which settled in the metropolis during the First and Second World War. We were also indifferent to the fate of those betrayed by the former colonizers and serving in the auxiliary units (harkis). However, the Muslim labor emigration after the Second World War, and especially during 1956-1974, had the greatest significance for the contemporary picture of Muslim migration. The immigrants from the Maghreb and francophone African countries dominated then labor migration and prepared the ground for a fundamental change of the place of Muslims in France.

MAREK DELONG
Uniwersytet Rzeszowski
Katedra Politologii

Katolicyzm społeczny księdza Antoniego Szymańskiego

Uwagi wstępne

Dwudziestolecie międzywojenne uważane jest za ważny etap w rozwoju polskiej katolickiej myśli i działalności społecznej, do czego znacząco przyczyniło się odzyskanie niepodległości. Katolicka myśl społeczna przybrała wówczas zdecydowanie bardziej naukowy charakter. Reprezentowana była przez pisarzy poprzedniego okresu: księży Antoniego Szymańskiego, Aleksandra Wóycickiego, Woronieckiego OP i nowe pokolenie uczonych: księży Jana Piwowarczyka (1889-1959), Edwarda Kozłowskiego, Stefana Wyszyńskiego (1901-1981), przyszłego kardynała i Prymasa Polski¹. W dwudziestoleciu międzywojennym usankcjonowany został podział filozofii na praktyczną i teoretyczną². Kolejne pokolenie polskich filozofów i działaczy katolickich przechodziło – po zakończeniu I wojny światowej i przeciągających się na ziemiach polskich działaniach wojennych – do swobodnej pracy naukowej i tworzenia własnych programów badań. Stworzono organizacyjne i instytucjonalne podstawy dla katolickich studiów teologicznych i filozoficznych w uczelniach uniwersyteckich i w zakładach seminaryjnych³.

¹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 370.

² Filozofia teoretyczna zajmuje się badaniem rzeczywistości, a filozofia praktyczna bada rzeczywistość wytworzoną poznaniem i praktycznym działaniem człowieka, czyli porządkiem będącym efektem świadomej działalności człowieka. W związku z tym to człowiek ustanawia zasadniczy cel i wtedy filozofia praktyczna ustanawia porządek rzeczy, a samo istnienie tego porządku i jego charakter zależy od przyjętego celu. K. Kalka, *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Bydgoszcz 2000, s. 135.

³ Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne*, Praga 1932 – Poznań 1934, Katowice 1994, s. 59.

Nurt egzystencjalno-personalistyczny dominujący w intelektualnym życiu powojennej Polski napotkał na różnorodne trudności w rozwoju i w przeniknięciu do dziedzin pozafilozoficznych kultury polskiej. Okres dwudziestolecia międzywojennego w katolicyzmie polskim był kontynuacją – zarówno na uczelniach katolickich, jak i w oficjalnym i pozaoficjalnym nurcie życia intelektualnego katolików – przystępnie i dobrze zaprezentowanego neotomizmu. Największe zasługi w popularyzowaniu i rozwijaniu filozofii neotomistycznej miał Katolicki Uniwersytet Lubelski, na którym prężnie rozwijała się szkoła filozoficzna. Lubelska szkoła katolicyzmu społecznego stanowiła silną stronę polskiego katolicyzmu, a neotomizm miał w okresie powojennym duży wpływ na umacnianie katolicyzmu i jego konfrontację z marksizmem⁴.

Ośrodek lubelski został założony przez księdza Idziego Radziszewskiego w 1918 roku, równocześnie z powstaniem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od samego początku krzyżowały się tam różne nurty neotomistyczne ośrodków: paryskiego, łowańskiego i fryburskiego. W dwudziestolecu międzywojennym ośrodek lubelski był niezwykle czynny⁵. Jednakże to nie ksiądz Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jest uznawany za założyciela szkoły lubelskiej. Rzeczywistym jej twórcą, szczególnie w kontekście rozwoju polskiego katolicyzmu społecznego i katolickiej nauki społecznej, był ksiądz Antoni Szymański, który rozpoczął pracę w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim już w 1918 roku, czyli w roku jego powstania⁶.

Życie i działalność katolicko-społeczna

Ksiądz Antoni Szymański (ur. 1881 r.) jest uznawany za jednego z najznakomitszych przedstawicieli katolickiej myśli społecznej w Polsce. Poświęcił swoje życie służbie dwóch idei: katolickiej myśli społecznej i katolickiego uniwersytetu w Polsce. Chociaż jedna z tych idei miała charakter ogólny, a druga szczegółowy, to w myśli i życiu księdza Szymańskiego łączyły się one w jedną harmonijną całość. Ksiądz Antoni Szymański angażował się w działalność w różnych dziedzinach. Jego nazwisko łączy się ze sprowadzeniem na ścisły grunt naukowy katolickiej nauki społecznej w Polsce⁷. Czesław Strzeszewski uważał księdza Szymańskiego za koryfeusza polskiej katolickiej nauki społecznej. To właśnie on jako jeden z pierwszych jej badaczy zaznajamiał polskie społeczeństwo z dorobkiem ka-

⁴ A. Kapliński, *Dziesięć lat soborowej odnowy*, „Życie i Myśl”, 1972, nr 11-12 (221-222), s. 13-14.

⁵ H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980, s. 23.

⁶ Zdaniem Czesława Strzeszewskiego polska katolicka nauka społeczna, ukształtowana dzięki kontaktom z myślą zachodnioeuropejską, musiała być oparta na tomizmie. Nic w tym dziwnego, gdyż już papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris*, a później Pius XI w encyklice *Studiorum Ducem* podkreślili, że chrześcijańska nauka społeczna opiera się na doktrynie św. Tomasza z Akwinu. Zob. Cz. Strzeszewski, *Rozwój chrześcijańskiej myśli społecznej w niepodległej Polsce*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski (red.), Warszawa 1981, s. 280.

⁷ Cz. Strzeszewski, *Śp. Ks. Antoni Szymański*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 37, s. 5.

tolickiej nauki społecznej i katolicyzmu społecznego na Zachodzie⁸. Nie było to jednak łatwe zadanie, gdyż w dwudziestoleciu międzywojennym katolicka nauka społeczna nie odgrywała większej roli w życiu społecznym, co było spowodowane wyjątkowo długo trwającą na gruncie polskim popularnością kierunku pozytywistycznego⁹.

Po gruntownym przygotowaniu naukowym ksiądz Szymański objął stanowisko profesora filozofii i nauk społecznych w Seminarium Duchownym we Włodawku. Miał wówczas zaledwie dwadzieścia siedem lat. Był też współzałożycielem i redaktorem czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. Brał czynny udział w życiu tego miasta, był członkiem Rady Miejskiej, przewodniczącym Zarządu Okręgowego Polskiej Macierzy Szkolnej, działał w organizacjach szkolnych i nauczycielskich. Pracę w Lublinie rozpoczął w 1918 roku, gdy powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski. Miał wówczas 37 lat i związał się z tą uczelnią na dwadzieścia cztery lata, do końca swojego życia. W początkowym okresie swojej działalności naukowej ksiądz Szymański wydał pięć prac, w tym znaczące dzieło, stanowiące bardzo ścisłą, jak na tamte czasy syntezę kwestii społecznej: *Zagadnienie społeczne*. Dokonał także dwóch przekładów dzieł zagranicznych i opublikował siedemnaście artykułów naukowych. Uprawiał również publicystykę, na którą składały się przede wszystkim artykuły polemiczne sygnowane pseudonimem dr A. Ska. W 1919 roku uzyskał habilitację z zakresu chrześcijańskich nauk społecznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1924 roku został profesorem zwyczajnym polityki społecznej, a od 1930 roku, oprócz polityki społecznej, rozpoczął również wykłady z etyki. Wielkim osiągnięciem księdza Szymańskiego było utworzenie w 1928 roku Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej, które wydało kilkadziesiąt prac naukowych wychodzących w kilku seriach, m.in. *Nauka, filozofia, religia, Polska pod względem religijnym, Pisma Stolicy Apostolskiej*, dzieła zbiorowe, m.in. *Kultura i cywilizacja* oraz wydawnictwo *Biblioteka książki chrześcijańskiej*¹⁰.

Ksiądz Szymański był jednym z nielicznych profesorów związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim przez cały okres międzywojenny. Zasużył się jako współorganizator KUL, a w latach 1933-1939 jako rektor oraz profesor zwyczajny polityki społecznej, polityki ekonomicznej, socjologii i etyki. W 1921 roku został dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego, następnie prodziekanem tego wydziału. W latach 1931-1933 był dziekanem Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, a w latach 1922-1926 wicerektorem KUL. Ksiądz Szymański był piątym z kolei rektorem KUL – po założycielu, księdzu Idzim Radziszewskim – najbardziej zasłużonym dla jego rozwoju¹¹. „W prace Uczelni angażował się od początku – pisała Grażyna Karolewicz – z wielkim oddaniem i podej-

⁸ Cz. Strzeszewski, *Od fideizmu do myśli społecznej*, „Tygodnik Powszechny”, 1973, nr 20 (1269), 20 maja, s. 4. Na przykład podczas zebrania redaktorów katolickich pism naukowych, które odbyło się 12 lutego 1935 roku, ksiądz Antoni Szymański (jako rektor Uniwersytetu Lubelskiego) wygłosił referat nt.: *Co można uczynić, ażeby dorobek katolickich pism naukowych udostępnić i propagować wśród świeckiej inteligencji i szerokich warstw ludowych?*, cyt. za: zob. S. Wilk SDB, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992, s. 278.

⁹ E. Balawajder, *Czesław Strzeszewski. Uczony – praktyk – działacz*, Lublin 1995, s. 5.

¹⁰ Cz. Strzeszewski, *Śp. Ks. Antoni Szymański...*, cyt. wyd., s. 5.

¹¹ Cz. Strzeszewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1918-1948*, „Tygodnik Powszechny”, 1948, nr 43 (188), 24 października, s.1.

mował liczne inicjatywy celem stworzenia w Lublinie katolickiego ośrodka intelektualnego. Posiadał znakomite przygotowanie do kierowania Uniwersytetem, znał doskonale jego problemy naukowe, wydawnicze, administracyjne i wychowawcze¹². Ksiądz Antoni Szymański potrafił zaangażować nowe siły i zespolić kadrę naukową. Jako dziekan Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL podjął śmiałe decyzje kadrowe, zatrudniając młodych pracowników naukowych, świeżo promowanych doktorów, na stanowiskach profesorskich: Z. Papierkowskiego, Cz. Martyniaka, H. Dembińskiego, P. Skwarczyńskiego i Cz. Strzeszewskiego¹³. „Tak gwałtowną zmianę kadry naukowej – pisał Czesław Strzeszewski – i obsadzenie katedr młodymi naukowcami uważano za prawdziwą sensację. Omawiano tę sprawę w różnych środowiskach nawet poza Lublinem. Jak słuszne było to posunięcie ks. rektora A. Szymańskiego, okazała przyszłość. (...) Profesorowie: H. Dembiński, W. Klonowiecki, Z. Papierkowski i Cz. Strzeszewski, pozostali na Uniwersytecie i odegrali ważną rolę w dziejach powojennych KUL”¹⁴.

Ksiądz Antoni Szymański był zwolennikiem ruchu „odrodzeniowego”¹⁵. „Choć formalnie do »Odrodzenia« nie należał – pisał Czesław Strzeszewski – powoli przejmował od młodszych jego przywódców, ks. Władysława Lewandowicza, Antoniego Chęcińskiego, duchowe kierownictwo tej organizacji. Zbliżyłem się do niego szczególnie w 1929 roku, gdy nastąpiła fuzja pomiędzy »Odrodzeniem« a grupą, która od »Odrodzenia« się oderwała i przyjęła nazwę Katolicka Młodzież Narodowa”¹⁶. Dla księdza Szymańskiego była to nie tylko praca, ale też duchowe wrośnięcie w uniwersytet, przeżywanie jego problemów, a przede wszystkim ciągła o niego troska, o jego honor, naukowe i materialne wyposażenie, o jego prawa i przyszłość. Ksiądz Szymański żył Katolickim Uniwersytetem Lubelskim i bardzo dużo dla niego zrobił, chociaż miał kłopoty ze zdrowiem, bo już kilka lat przed wojną zaczął chorować na serce. Stworzył Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i z reguły pojawiał się na wszystkich jego spotkaniach wydziałowych. Jego dziełem było powstanie „Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej”, który z biegiem czasu nabrał charakteru ogólnopolskiego. Dużo czasu poświęcał też katolickiej organizacji „Odrodzenie” oraz urządzanym corocznie „Tygodniom Społecznym” „Odrodzenia”, które skupiały młodą polską inteligencję katolicką z całego kraju.

W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zapoczątkowano badania nad katolicką nauką społeczną w Polsce. Prekursorami szkoły lubelskiej w tej dziedzinie byli ks. Antoni Szymański i ks. Aleksander Wóycicki. Ich wielki wkład w rozwój katolickiej nauki społecz-

¹² G. Karolewicz, *Środowisko naukowe KUL w okresie międzywojennym*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, G. Karolewicz (red.), Lublin 1992, s. 139.

¹³ E. Baławajder, *Czesław Strzeszewski. Uczony...*, cyt. wyd., s. 3.

¹⁴ Przyp. za: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1925-1939 we wspomnieniach swoich pracowników i studentów*, G. Karolewicz (red.), Lublin 1989, s. 176-177.

¹⁵ Stowarzyszenie Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Na jego gruncie powstał Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej „Odrodzenie”, który z czasem przekształcono w ogólnopolski Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej.

¹⁶ Cz. Strzeszewski, *Wspomnienia z KUL. Lata 1932-1939*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1925-1939 we wspomnieniach swoich pracowników i studentów*, cyt. wyd., s. 175-176.

nej w Polsce polegał przede wszystkim na tym, że zastosowali w tym zakresie nowoczesną metodę naukową. Ksiądz A. Szymański został przez Czesława Strzeszewskiego uznany za najwybitniejszego przedstawiciela katolickiej nauki społecznej w Polsce okresu dwudziestolecia międzywojennego¹⁷. Ksiądz Szymański skończył studia na uniwersytecie w Louvain, który był uważany za najlepszy ośrodek katolickiej nauki społecznej w Europie. Był autorem pierwszego w Polsce syntetycznego opracowania na temat katolickiej nauki społecznej pt. *Zagadnienie społeczne* (1917), pierwszego podręcznika polityki społecznej uwzględniającej aspekt chrześcijański, który stał się źródłem kształcenia w zakresie katolickiej nauki społecznej dla duchowieństwa i inteligencji nie tylko w okresie dwudziestolecia międzywojennego, ale również na długo po drugiej wojnie światowej. „Jest równocześnie – pisał Cz. Strzeszewski – świadectwem wysokiego poziomu i rozwoju katolickiej myśli społecznej w Polsce. Z innych większych prac wymienimy: *Politykę społeczną* (1925), *Ekonomię i etykę* (1936), o dużym znaczeniu metodologicznym, *Komentarz do encykliki »Quadragesimo anno«* (napisany podczas okupacji niemieckiej, nieogłoszony drukiem)”¹⁸.

Czesław Strzeszewski uznał komentarz do encykliki *Quadragesimo anno*, napisany w czasie II wojny światowej, za największe osiągnięcie naukowe księdza Antoniego Szymańskiego. Stwierdził, że należy ocenić to dzieło wyżej niż znany komentarz księdza Oswalda von Nell-Breuninga SJ. Dzieło Szymańskiego jest bardziej wnikliwe, świadczy o większej znajomości ekonomii, socjologii i polityki społecznej. Jego zaletą jest wykorzystanie przez autora tekstu łacińskiego, przez co sprostował nieprecyzyjne sformułowania poprzednich tłumaczeń¹⁹. Działalność wydawnicza Szymańskiego wysuwała go wówczas na czoło katolickich myślicieli społecznych, a ścisłość i wszechstronność badań nadały katolickiej nauce społecznej w Polsce podstawy solidnej metody naukowej²⁰. „Współpracował z nim ściśle – pisała Grażyna Karolewicz – Ludwik Górski, znakomity tłumacz *Kodeksu społecznego* z języka francuskiego na polski, interesujący się także problemami uwłaszczania pracy w świetle zasad katolickich. Ks. Aleksander Wóycicki w swych pracach zwrócił uwagę przede wszystkim na historię chrześcijańskich ruchów robotniczych, na problem spółdzielczości oraz na stosunek socjalizmu do religii”²¹. Prymas kardynał Wyszyński również przypominał, że ksiądz Antoni Szymański zbudował w Polsce solidne fundamenty katolicko-społecznej pracy naukowej²².

¹⁷ Cz. Strzeszewski, *Rozwój chrześcijańskiej myśli...*, cyt. wyd., s. 262.

¹⁸ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka...*, cyt. wyd., s. 368-370.

¹⁹ Czesław Strzeszewski podał przykład błędnych tłumaczeń dwóch ustępów encykliki *Quadragesimo anno* przez ks. J. Piwowarczyka w wydaniu Rady Społecznej przy Prymasie Polski (Poznań 1935), które zostały poprawione przez ks. Szymańskiego. Piwowarczyk: ważne prawo filozofii społecznej, Szymański: najwyższe prawo filozofii społecznej; Piwowarczyk: interwencja w życie społeczne, Szymański: działalność społeczna. Nie znając komentarza ks. Szymańskiego, ks. Piwowarczyk powtórzył te błędy w poprawionym wydaniu tekstu encykliki z 1946 roku (Kielce), weszły one również do wydania londyńskiego z 1945 roku. Przyp. za: Cz. Strzeszewski, *Rozwój chrześcijańskiej myśli...*, cyt. wyd., s. 262.

²⁰ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka...*, cyt. wyd., s. 368.

²¹ G. Karolewicz, *Środowisko naukowe...*, cyt. wyd., s. 140.

²² S. Wyszyński kard., *Słowo wstępne Prymasa Polski*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1975, nr 3, s. 6.

Książd Szymański był uczonym wszechstronnym i niebywale pracowitym. W jego dorobku mieści się 238 rozpraw i artykułów z zakresu etyki, filozofii, ekonomii, socjologii, politologii i prawa. Etyka – jego zdaniem – tworzy normy moralne, czyli prawa moralne. Wobec tego musi być normatywna, a normy etyczne są bezwarunkowo obowiązujące²³. Jego twórczość naukowa, pomimo bogatej dokumentacji naukowej, nie miała charakteru kompilacyjnego, chociaż nie była zbyt oryginalna. Polegała przede wszystkim na prezentacji dorobku nauki obcej w polskiej literaturze katolicko-społecznej, ale miała też charakter samodzielnych przemyśleń. Szymański stworzył odpowiedni grunt dla adaptacji zachodniej myśli katolicko-społecznej w Polsce i przystosowania jej do potrzeb i uwarunkowań naszego kraju²⁴.

Książd Antoni Szymański był przekonany, że katolicyzm jest religią duszy ludzkiej, ale też jest w dużej mierze religią społeczną. Zawiera wobec tego treści i poglądy społeczne oraz ocenę stosunków gospodarczych. Kierunek określany mianem katolicyzmu społecznego (w dwudziestoleciu międzywojennym najczęściej stosowano pojęcie „katolicyzm socjalny”) istniał już od początku chrześcijaństwa zarówno w sferze teoretycznej, jak i praktycznej. W pierwszej połowie XX wieku stał się nauką i działalnością, której przedmiotem jest system gospodarczy. Aktualność katolicyzmu społecznego polega przede wszystkim na tym, że jest aktywny bez względu na zmieniające się uwarunkowania ekonomiczne. Główną przyczyną nędzy robotników w ustroju kapitalistycznym był – zdaniem ks. Szymańskiego – liberalizm ekonomiczny, którego błędy polegały na: „1) przyswojeniu sobie pogańskich pojęć, że robotnik jest tylko siłą roboczą, że celem pracy jest tylko bogactwo, że własność jest prawem absolutnym, że działalność ekonomiczna jest niezależna od etyki itd., 2) zaprowadzeniu całkowitej wolności pracy, handlu i nieograniczonego współzawodnictwa, 3) zniesieniu organizacji robotniczych, słowem, tzw. liberalizm ekonomiczny”²⁵. Ideologia liberalna została przez niego uznana za błędną pod wieloma względami, gdyż pomija wiele spraw istotnych, np. kwestię rozdziału dochodu społecznego. Rozdział ten nie może się dokonywać według ślepego prawa popytu i podaży, ponieważ powinien uwzględniać zasadę sprawiedliwej płacy, i powinien być przeprowadzany pod kontrolą władz publicznych i przy poparciu organizacji zawodowych²⁶. Państwo powinno określać długość czasu pracy, zagwarantować stałość pieniądza (najlepiej opartego na złocie) oraz przymusowe ubezpieczenia społeczne²⁷.

Książd Antoni Szymański podkreślał, że katolicyzm społeczny w dwudziestoleciu międzywojennym był przeciwny systemowi gospodarczemu opartemu na indywidualistycznym liberalizmie ekonomicznym i politycznym. Co więcej, dążył do jego likwidacji, z satysfakcją obserwując jakiegokolwiek przejawy jego rozkładu. Źródłem społecznego zła

²³ A. Szymański, *Etyka*, Lublin 1937, s. 9.

²⁴ Cz. Strzeszewski, *Ks. Antoni Szymański jako profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, Lublin 1962, Rok V – nr 31 (19), s. 103-104.

²⁵ A. Szymański, *Studia i szkice społeczne*, Warszawa 1913, s. 118-119.

²⁶ A. Szymański, *Ograniczanie urodzin i karalność przerywania ciąży*, Lublin 1930, s. 43.

²⁷ X. dr. A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1929, s. 29-30 i n.

jest liberalizm, ale można temu złu zaradzić, powracając do starych i sprawdzonych jeszcze w średniowieczu wzorców. Należy stworzyć organizacje zawodowe i zreformować cały ustroj społeczny w kierunku modelu korporacyjnego. Model ustroju społecznego, w którym wszyscy ludzie jednego zawodu, bez względu na swój status społeczny i majątkowy, byłiby połączeni w jeden organizm zawodowy, decydowaliby sami o sobie, o swoich potrzebach, kierując się interesem własnym, ale i dobrem wspólnym, zwłaszcza najbiedniejszych, był dla księdza Szymańskiego ideałem²⁸.

Katolicyzm społeczny stawiał sobie za cel poprawę sytuacji robotników poprzez reformę ustroju społecznego w kierunku systemu korporacyjnego, który stanąłby do walki z liberalizmem i pogaństwem ekonomicznym, sprowadzając do normalnych granic wolną konkurencję, razem z katolicyzmem, będącym gwarantem zachowania zasad moralności chrześcijańskiej w reformie społecznej. Katolicyzm społeczny nie uzależnia rozwiązania kwestii społecznej od dobrej woli i miłosierdzia posiadających, zwłaszcza przedsiębiorców i kapitalistów, lecz żąda reformy w imię sprawiedliwości²⁹. „Korporacja będzie – pisał ksiądz Szymański – najlepszą gwarancją spokoju społecznego. Mając odpowiednie środki do usunięcia nędzy, która jak zmora gniecie naszą epokę, uczyni ludzi spokojnymi o jutro, zadowolonymi ze siebie, a przez to zgniecie źródło fermentu”³⁰. Zaletą ustroju korporacyjnego jest też to, że łączy on dobre cechy arystokracji i demokracji. Jest demokratyczny o tyle, że gwarantuje jednakowe poszanowanie wszystkich praw i szanuje prawa słabych. Ma też cechy umiarkowanej arystokracji, gdyż pozwala jednostkom na realizację ich ambicji i awans w hierarchii społecznej³¹. Bardzo istotną cechą korporacji – zdaniem księdza Szymańskiego – jest jej samorządność w ramach ogólnego ustawodawstwa i pod kontrolą władz państwowych. Korporacja powinna być samorządem zawodowym i gospodarczym, a nie organem administracji centralnej czy też jej narzędziem. Jej funkcjonowanie nie może powiększać etatyzmu i interwencjonizmu państwowego, wręcz przeciwnie, osłabiać je i odradzać różnorodność form życia społecznego³². Ksiądz Szymański dopuszczał możliwość zastosowania przymusu należenia do korporacji, ale nie oznaczałoby to ustanowienia jej wyłączności; powinna być zachowana możliwość istnienia innych, niezależnych od korporacji organizacji³³.

Reforma systemu społecznego jest konieczna, ponieważ społeczeństwo, które oparłoby swą egzystencję tylko na oszukańczych praktykach i wyzysku, jest skazane na moralny i kulturalny upadek. Staje się wówczas środowiskiem wielkiego bogactwa, ale i jednocześnie wielkiej nędzy. Jednostki społeczne przestają być ludźmi, tracąc wartości moralne i kulturalne, gdyż stworzyli środowisko, które swą atmosferą zatrutą inne³⁴.

²⁸ A. Szymański, *Katolicyzm socjalny we Francji*, Włocławek 1911, s. 17-19.

²⁹ A. Szymański, *Studia i szkice...*, cyt. wyd., s. 119.

³⁰ A. Szymański, *Katolicyzm...*, cyt. wyd., s. 21.

³¹ Tamże.

³² A. Szymański, *Korporacjonizm*, „Prąd”, 1938, t. 36, lipiec, Rok 25, s. 207.

³³ X. dr. A. Szymański, *Zagadnienie...*, cyt. wyd., s. 34-35.

³⁴ A. Szymański, *Ekonomika i etyka*, Lublin 1936, s. 24.

W publicystyce katolickiej lat trzydziestych pojawiały się akcenty wskazujące na odchodzenie od bezkrytycznego potępienia liberalizmu i socjalizmu. Zaczęto głosić słuszność dążeń świata pracy oraz idei wolności w życiu gospodarczym i społecznym. Stąd też, krytyka liberalizmu nie jest w myśli księdza Szymańskiego jednoznaczna z akceptacją etatyzmu polegającego na nadmiernej rozbudowie gospodarki państwowej i zakrojonym na szeroką skalę interwencjonizmie³⁵. Szymański głosił konieczność poszanowania wolności pracy przez państwo, którą etatyzm odrzuca, ograniczając nadmiernie wolność gospodarczą jednostek. Zdawał sobie sprawę z tego, że działania gospodarcze jednostek uwarunkowane są pewnym obowiązującym systemem wartości, właściwym dla danej epoki, dlatego też powinny być rozpatrywane na podstawie głównych założeń tego systemu. Stąd też, życie gospodarcze w ustroju kapitalistycznym musi być rozpatrywane według założeń liberalizmu, a nie na podstawie, na przykład, chrześcijańskiego uniwersalizmu³⁶. Uważał, że interwencjonizm państwowy jest zjawiskiem pożytecznym, ale należy jasno określić granice uprawnień państwa³⁷.

Szymański należał do grona przedstawicieli nurtu zakładającego pierwszeństwo narodu przed państwem³⁸. Twierdził, że uznanie państwa za wartość najwyższą budzi niebezpieczeństwo rozwoju systemu totalitarnego, który opiera się na błędnych założeniach³⁹. Państwo nie może kontrolować wszystkich dziedzin życia swoich obywateli, gdyż najważniejszym jego zadaniem jest dbałość o dobro powszechne pod względem normatywnym i praktycznym⁴⁰. W państwie totalitarnym życie indywidualne praktycznie nie istnieje, gdyż zostaje zawłaszczone przez zbiorowość. Człowiek nie ma żadnego celu, żyje w kolektywie i dla kolektywu, jest pozbawiony własnych praw jako osoba i jednostka⁴¹. „Często się mówi – pisał ks. A. Szymański – że socjalizm i bolszewizm stanowią religię. I rzeczywiście. Bolszewizm ma swe dogmaty i wymaga w nie wiary. Ma swych nieomylnych mistrzów nauki i praktyki, Marks, Engels, Lenin, Stalin, ma ich księgi, które interpretuje grupa rządząca. Ma pojęcie odkupienia – zmiana warunków ekonomicznych dokonana zmiany psychiki ludzkiej. (...) Celem tej religii jest »państwo przyszłości«, »raj na ziemi«”⁴².

W roku 1938 uniwersyteckie Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, które zostało założone przez księdza Antoniego Szymańskiego dziesięć lat wcześniej, opublikowało

³⁵ Środowiska katolickie w dwudziestolecie międzywojennym zdradzały zainteresowanie perspektywami ustroju kładącego kres walce klasowej, ale wyraźnie dystansowały się od modelu włoskiego, opartego na korporacjonizmie faszystowskim, jako nadmierne zetatyżowanego. Zob. K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa w polskiej myśli politycznej lat 1918-1939. Ze studiów nad dziejami polskiej myśli politycznej*, Wrocław 1995, s. 68.

³⁶ A. Szymański, *Ekonomika i etyka*, „Prąd”, 1936, t. 31, lipiec – sierpień, Rok 32, s. 142.

³⁷ A. Szymański, *Etatyzm i wolność gospodarcza*, „Prąd”, 1929, nr 17, s. 247.

³⁸ Zwolennikami tego poglądu byli także inni przedstawiciele lubelskiej szkoły katolicyzmu społecznego w dwudziestolecie międzywojennym, m.in.: Ignacy Czuma, Ludwik Górski, Czesław Strzeszewski, Czesław Martyniak, Henryk Dembiński, ks. Aleksander Wóycicki.

³⁹ R. Michalski, *Chrześcijańska wizja odrodzenia człowieka. Katolicka nauka społeczna w Polsce przeciwko moralnym skutkom kapitalizmu i totalitaryzmu 1918-1989*, Toruń 1995, s. 80.

⁴⁰ A. Szymański, *Polskie prawo małżeńskie*, „Prąd”, 1935, t. 29, lipiec – sierpień, Rok 22, s. 117.

⁴¹ A. Szymański, *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, „Prąd”, 1937, t. 32, Rok 24, s. 228.

⁴² Cyt. za: R. Wapiński, *Historia polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, Gdańsk 1997, s. 216.

pracę zbiorową na temat bolszewizmu. W swoim studium zatytułowanym *Kolektywizm i totalizm jako zasady życia* Henryk Dembiński⁴³ zwrócił uwagę na wiele elementów wspólnych faszyzmu i komunizmu, uznając oba za ustroje kolektywistyczne, na równi wykorzystujące jako narzędzia systemu totalne państwo i totalną doktrynę⁴⁴. Podkreślał, że państwo sowieckie zawładnęło jednostką, traktując ją wyłącznie instrumentalnie bez jakiegokolwiek względu na podstawowe normy etyczne. „Dopuszcza się – pisał – środki, które są wręcz zaprzeczeniem celu; gwałt i tyranie, aby osiągnąć wolność; nienawiść i niezgodę, aby sprowadzić braterstwo. (...) Komunizm nie godzi się na częściowe przyjęcie jego doktryny, żąda całkowitego przystąpienia, prawdziwego nawrócenia”⁴⁵.

Ksiądz Antoni Szymański opierał się przede wszystkim na tradycji tomistycznej i z jej perspektywy podejmował krytykę wpływowych wówczas nurtów, m.in. pozytywizmu prawniczego w wersji wypracowanej przez Hansa Kelsena i solidaryzmu, traktowanego jako propozycja dla krytyków pozytywizmu. Wypowiedzi przedstawicieli szkoły lubelskiej miały głównie charakter polemiczny i krytyczny, co nie oznacza, że są całkowicie pozbawione stanowiska pozytywnego. Nawiązywali oni bezpośrednio do filozofii św. Tomasza z Akwinu i w jej duchu analizowali podstawy ładu normatywnego⁴⁶.

Wielu przedstawicieli inteligencji katolickiej okresu dwudziestolecia międzywojennego wywodziło się ze środowiska „odrodzeniowego”, które – jak na tamte czasy – cechowało się wyraźnym radykalizmem poglądów. Dążyli oni do przeprowadzenia gruntownej reformy ustrojowej, usunięcia zysku jako zasady organizacyjnej życia gospodarczego, dopuszczenia szerokich mas do udziału w kulturze narodowej, przyznania robotnikom udziałów właścicielskich w przedsiębiorstwach oraz reformy rolnej, która miałaby polegać na uwłaszczeniu chłopów i przyznaniu właścicielom ziemskim rekompensaty za utratę ich majątków. „Ten ostatni postulat – pisał Czesław Strzeszewski – znalazł się w deklaracji Rady Społecznej przy Prymasie Polski Hlondzie na temat wsi i wywołał ogromne oburzenie sfer ziemiańskich, a nawet rezygnację ich przedstawiciela, prezesa Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej”⁴⁷.

⁴³ Henryk Dembiński jako profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego podejmował badania z zakresu prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych z perspektywy ich powiązań z etyką chrześcijańską w okresie kształtowania się nowego typu społeczności międzynarodowej pod patronatem Ligi Narodów. Przyp. za: A. Dębiński, *Prawo w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Historia i współczesność*, Lublin 1999, s. 63.

⁴⁴ E. Hałas, *Socjologia a etyka społeczna w KUL (1918-1998)*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, E. Hałas (red.), Lublin 1999, s. 23.

⁴⁵ H. Dembiński, *Kolektywizm i totalizm jako zasady życia*, w: *Bolszewizm*, Lublin 1938, s. 77-80.

⁴⁶ B. Szlachta, *Wstęp*, w: *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, Kraków 2001, s. 22.

⁴⁷ Cz. Strzeszewski, *Od fideizmu...*, cyt. wyd., s. 4. Chodzi o „Deklarację w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej” z 1937 roku, która przewidywała przymusowe wywłaszczenie. Wówczas Naczelna Rada Organizacji Ziemiańskich wystąpiła do kard. Hlonda, oskarżając Radę Społeczną i niektórych biskupów o radykalizm wobec kwestii agrarnej, a zwłaszcza o sposób przeprowadzenia parcelacji. Chociaż episkopat nie zmienił swojego zdania w kwestii reformy rolnej, to jednak zakazał agresywnego występowania przeciw ziemianstwu, nadzór nad działaczami społecznymi i cenzurę wszystkich tekstów dotyczących problematyki społecznej. Zob. S. Wilk SDB, *Episkopat Kościoła katolickiego...*, cyt. wyd., s. 269.

Polski episkopat również nie mógł pozostawać obojętny wobec polityki społecznej i przemian ustrojowych w Polsce, dlatego też w 1928 roku powołano Komisję Episkopatu ds. Społecznych, która na konferencji episkopatu w 1929 roku wysunęła szereg postulatów. W kwestii robotniczej zalecała biskupom popieranie związków zawodowych, ale jednocześnie powstrzymywanie ich od polityki. W stosunku do kwestii społecznej na wsi zalecała organizowanie kursów oświatowych, popieranie kółek rolniczych i kooperatyw, budowanie domów katolickich, zwracając jednocześnie uwagę duchowieństwa na wrogą agitację prowadzoną wśród ludności wiejskiej. Komisja Episkopatu ds. Społecznych wskazywała na potrzebę przygotowania księży do pracy społecznej poprzez wprowadzenie do seminariów duchownych wykładów oraz kursów z katolickiej nauki społecznej. Biskupi postanowili rozważyć wnioski Komisji i stopniowo wprowadzać je w życie⁴⁸.

Komisja Społeczna nie spełniła związanych z nią oczekiwań i praktycznie przestała istnieć. Na jej miejsce powołano w 1933 roku Radę Społeczną przy Prymasie Polski. Pierwszą informację o powołaniu Rady Społecznej i wpływie ks. Antoniego Szymańskiego na jej powstanie i funkcjonowanie podał kard. Hlond do abpa Sapiehy w liście z 23 lutego 1933 roku: „Zapomniałem poinformować Waszą Ekszelencję, że na poufną wskazówkę Stolicy św. stworzyłem małą Radę Społeczną, jako ośrodek Katolickich Studiów społecznych w Polsce. Chciał tę rzecz zupełnie dla siebie i dla Lublina zaanektować ks. prof. Szymański, co z różnych względów było niewskazane. Musiałem to uprzedzić i spieszenie zawiązałem Radę Społeczną, do której weszli z całej Polski ludzie”⁴⁹.

Rozwinięta w dwudziestolecie międzywojennym koncepcja korporacjonizmu katolickiego okazała się błędna. Oparta była przede wszystkim na zasadzie pomocniczości i zakładała likwidację nadmiernej koncentracji władzy państwowej. Okoliczności nakażywały działania przeciwnie, czyli zwiększanie władzy państwa w dziedzinie gospodarczej przy zachowaniu odpowiedzialności jednostek i grup społecznych. Model ten nie został zrealizowany, gdyż najważniejszym czynnikiem gospodarczym stało się przedsiębiorstwo. Doktryna Kościoła przestała rozwijać korporacjonizm na rzecz koncepcji udziału pracowników w kierowaniu przedsiębiorstwem, zakładającej współodpowiedzialność pracowników za decyzje gospodarcze⁵⁰.

Wnioski końcowe

Katolicki Uniwersytet Lubelski przez cały okres międzywojenny był ośrodkiem katolickiej myśli społecznej. Znaczenie katolickiej myśli społecznej podkreślał już założyciel i pierwszy rektor KUL ks. Idzi Radziszewski, ale w największym stopniu do jej rozkwitu

⁴⁸ Tamże, s. 268.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Cz. Strzeszewski, *Myśl społeczna Kościoła w dziesięć lat po Soborze*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1975, nr 38, listopad – grudzień, s. 16.

przyczynił się ostatni rektor uczelni w dwudziestoleciu międzywojennym, ks. Antoni Szymański. W ośrodku lubelskim przeprowadzano nie tylko refleksję nad najważniejszymi dokumentami nauczania społecznego Kościoła, ale zastanawiano się też nad możliwością realizacji ich założeń teoretycznych w polskim życiu społeczno-politycznym⁵¹. Przedstawiciele lubelskiej szkoły katolicyzmu społecznego podejmowali w swoich pracach problemy natury państwa, historii, organizacji państwa i władzy państwowej, w duchu filozofii tomistycznej. „Podkreślają – pisał Zbigniew Skrobicki – potrzebę poszanowania idei państwowości, godności państwa i władzy państwowej, twierdząc, że państwo – jako organizacja społeczna – jest dziełem rozumu, państwo jest z natury rzeczy wspólnym dobrem wszystkich obywateli, a władza państwowa koordynuje wysiłki obywateli w dążeniach do wspólnego celu”⁵².

Ksiądz Antoni Szymański, podobnie jak pozostali przedstawiciele szkoły lubelskiej, stał na stanowisku krytycznym wobec najbardziej wpływowych prądów ideologicznych i intelektualnych epoki. Odrzucał postulaty zarówno indywidualistycznego liberalizmu, jak i marksistowskiego kolektywizmu. Uważał, że propagowana przez katolicyzm społeczny koncepcja personalistycznego i humanistycznego ładu społecznego, która opierała się na doktrynie społecznej Kościoła, była nie do pogodzenia z faszystowskim i leninowsko-stalinowskim totalitaryzmem.

Odnowa katolicko-społeczna w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym nie została w pełni zrealizowana. Należy mieć na uwadze, że działalność rozpoczęły dopiero pierwsze pokolenia wychowane w jej duchu. Ich przedstawiciele zmierzali do zreformowania wewnętrznego życia Kościoła i gruntownej przebudowy życia społeczno-gospodarczego w naszym kraju. Katolicka nauka społeczna w Polsce okresu międzywojennego pozostawała pod wielkim wpływem papieskich encyklik społecznych, w których zawarta była ostra krytyka kapitalizmu i totalizmu państwa. Niektórzy przedstawiciele szkoły lubelskiej dostrzegali możliwość wyeliminowania wypaczeń kapitalizmu, inni głosili całkowitą jego negację i potrzebę przeprowadzenia radykalnej reformy ustrojowej. Ks. A. Szymański należał do grupy najbardziej radykalnych krytyków kapitalizmu i totalizmów państwowych, szczególnie stalinowskiego kolektywizmu i hitlerowskiego faszyzmu⁵³.

Początki katolickiej nauki społecznej wytyczały przede wszystkim dwa zagadnienia: praca i własność. Z biegiem czasu doszły do nich stosunki międzynarodowe i prawa człowieka⁵⁴. Katolicka nauka społeczna nie prezentuje recept rozwiązania społecznych problemów, ale wpływa na stworzenie odpowiednich uwarunkowań do podjęcia decyzji. Jest dziedzina nauki cechującą się dynamizmem w przeciwieństwie do koncepcji idealnej stru-

⁵¹ R. Bender, *Katolicka myśl i działalność w Polsce w XIX i XX wieku (stan badań)*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, R. Bender, J. Kondziela, S. Gajewski (red.), Lublin 1987, s. 61-62.

⁵² Z. Skrobicki, *Program odrodzenia katolicko-społecznego w Polsce w ujęciu czasopisma „Prąd” 1909-1939*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego...*, cyt. wyd., s. 406.

⁵³ R. Michalski, *Chrześcijańska wizja...*, cyt. wyd., s. 5.

⁵⁴ *W służbie katolickiej nauki społecznej. Z prof. Czesławem Strzeczewskim rozmawia Janusz Zabłocki*, „Chrześcijańin w Świecie”, nr 70, s. 11.

ktury społecznej w myśli św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, które zdeterminowały początkowy jej wizerunek. Jej dynamizm i posoborowa zasada pluralizmu podważyły koncepcję korporacjonizmu Piusa XI i doprowadziły do rezygnacji Kościoła z określania ustroju społeczno-politycznego⁵⁵.

Do przyszłych badaczy – zdaniem Czesława Strzeszewskiego – należy ocena, jaką rolę w odbudowie polskiego życia społeczno-gospodarczego odegrali ludzie wychowani i ukształtowani intelektualnie i moralnie przez ruch odnowy dwudziestolecia międzywojennego i przygotowani do działalności społecznej⁵⁶.

Marek Delong – SOCIAL CATHOLICISM OF THE PRIEST ANTONI SZYMAŃSKI

The priest Antoni Szymański was one of the most outstanding representatives of the Catholic social thought in Poland. He emphasized that social Catholicism in the interwar period was an oppose economic system, based on individualistic economic and political liberalism. The social Catholicism in the interwar period aimed at improvement of the situation of workers through reforming the social system within the corporate system. The priest Antoni Szymański criticized the most influential ideological and intellectual trends of his time. He rejected postulates of the individualistic liberalism, and also postulated Marxist collectivism. Social Catholicism promoted the concept of personality and a humanistic social order, which was based on the social doctrine of the Church and could not be reconciled with the fascist and Leninist-Stalinist totalitarianism.

⁵⁵ Cz. Strzeszewski, *Myśl społeczna Kościoła...*, cyt. wyd., s. 7-8.

⁵⁶ Cz. Strzeszewski, *Od fideizmu...*, cyt. wyd., s. 4.

KATARZYNA KREMPLEWSKA
PAN, Szkoła Nauk Społecznych
Instytut Filozofii i Socjologii

Tragiczność a duch w ujęciu Santayany

Uwagi wstępne

Nowoczesne rozumnie tragiczności łączy się z wymiarem subiektywności. Już Kierkegaard zauważył, że wraz z postępującą indywidualizacją świadomości i rosnącym poczuciem odpowiedzialności etycznej, to, co zwiemy tragicznością, traci sens fatum i zyskuje bardziej „okrutny”, zinternalizowany wymiar¹. Od tragedii jako dzieła sztuki do wyabstrahowania z niej zjawiska tragiczności, odniesienia go do egzystencji, a następnie uwewnętrznienia prowadzi długa i niejasna droga. Przełomowy etap na tej drodze odzwierciedlają, zdaniem Santayany, dramaty Szekspira, które antycypują nowoczesną, uwewnętrznioną tragiczność w areligijnej, kontyngentnej rzeczywistości².

Pascalskie rozważania o człowieku rozdartym to prefiguracja różnych ścieżek wyrosłej na gruncie chrześcijaństwa egzystencjalnej interpretacji tragiczności jako rysu *conditio humana*, którą podążą Kierkegaard czy Unamuno. Schopenhauer i Nietzsche, łącząc inspirację antykiem z duchem romantyzmu niemieckiego, zaproponują pewną metafizykę woli generującą zjawisko tragiczności, do której krytycznie nawiąże Heidegger, interpretując „niesamowitość” człowieka u Sofoklesa w kategoriach fundamentalnego niezakorzenienia ontologicznego i skazania na wieczne „dochodzenie” do siebie samego³. Tym samym wskaże na strukturę egzystencji jako źródło zajmującej Greków nieuchronnej nieadekwatności ludzkiego działania. Alternatywna, uznana później za klasyczną teorię, pochodzi od Maxa Schelera i jest ujęciem tragedii w kategoriach aksjologii idealistycznej.

¹ S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, w: tenże, *Albo – albo*, K. Toeplitz (tłum.), t. II, Warszawa 1982, s. 155-187.

² G. Santayana, *Hamlet*, w: *Selected critical writings of George Santayana*, N. Henfrey (red.), Cambridge 1968, s. 128-145.

³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, R. Marszałek (tłum.), Warszawa 2000, s. 137-152.

Przyczynę do tej proliferacji interpretacji filozoficznych w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu można odnaleźć już u Arystotelesa, który dotknął problemu mechaniki tragiczności, wskazując na przebieg i okoliczności intencjonalnego działania. Podkreślił wpisany w działanie aspekt wiedzy lub jej braku, zbłądzenia – ἀμαρτία i dochodzenia do świadomości – ἀναγνώρισις⁴. Ten zasygnalizowany już w *Poetyce* problem powraca w różnych formułach filozoficznych tragiczności, krążąc niejako między dwoma skrajnymi sensami przypisywanymi greckiemu ἀμαρτία – nieświadomego zbłądzenia wpisanego w matrycę świata oraz grzechu, winy i pokuty.

George Santayana (1863-1952), amerykański filozof i krytyk kultury, dostrzeże w tym ruchu sensu odbicie kulturowego napięcia na linii Ateny – Jerozolima i przeformułuje je na filozoficzny problem relacji między subiektywnością a faktycznością. Był zdania, że wobec wyraźnej na przełomie wieków sekularyzacji kultury oraz pozytywistycznego zubożenia dyskursu o człowieku, rolą filozofii jest podjąć na nowo wyzwanie stawiania tak zwanych pytań zasadniczych. Już jego nauczyciel i przyjaciel, William James, stał wobec problemu tragiczności jako pewnej stałej doświadczenia ludzkiego w świecie, którą skonfrontował z bezwyznaniowym doświadczeniem religijnym⁵. Zatem problem, wobec którego Santayana określał swoje filozoficzne powołanie można sformułować następująco: jak po utracie jedności sensu odpowiadać na pytania, które tę jedność zakładają⁶.

W odpowiedzi Santayana proponuje ontologię uwzględniającą kilka autonomicznych sfer bycia – materialną, esencji, prawdy i duchową⁷. Ten wyjątkowy wśród myślicieli anglosaskich epoki i dystansujący się wobec macierzystego pragmatyzmu gest pozwala na utrzymanie pojęcia duchowości jako nieredukowalnego, komunikowalnego również poza religijnym kontekstem, jaźniowego wymiaru pojedynczej, skończonej egzystencji, któremu odpowiada inteligibilny wymiar rzeczywistości – sfera esencji i prawdy. Taką ontologię pozwoliła Santayanę na zaproponowanie kilku poziomów opisu dla interesującego mnie zjawiska tragiczności. Ten esej jest pierwszą w badaniach nad filozofem próbą syntezy rozproszonych w jego tekstach rozważań na temat tragiczności, w kontekście proponowanej przezeń formuły duchowości. Na tle kilku wybranych koncepcji tragiczności oraz opierając się na polemice Santayany z myślą Nietzschego, spróbuję naszkicować ogólny zarys ujęcia Santayany.

⁴ Arystoteles, *Definicja tragedii*, w: *O tragedii i tragiczności*, W. Tatarkiewicz (red.), Kraków 1976, s. 25-30.

⁵ W. James, *The varieties of religious experience*, New York 2004, s. 269.

⁶ Ten sam problem pojawia się współcześnie w ramach tzw. myśli postsekularnej. Maurizio Ferraris, zwraca uwagę na „niespójności w proklamowaniu końca transcendencji (...) przy jednoczesnym żądaniu problematyzacji transcendencji innego”, czyli na zasadniczą trudność uzasadnienia etyki jako zasady ludzkiego działania, albo bardziej radykalnie – możliwości etyki w ogóle, gdy brakuje już języka dysponującego pojęciem na wyrażenie nienaruszalnej odrębności innego. Tenże, *The Meaning of being as a determinate ontic trace*, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religion*, Stanford 1998, s. 211.

⁷ Obszerną ekspozycję swojego systemu filozoficznego Santayana zawarł w opus magnum: *Realms of being*, New York 1942. Bodaj najbardziej drobiazgowej analizy i oceny tej pracy dokonał Timothy Sprigge w: *Santayana. An examination of his philosophy*, London 1974.

Tragiczność: od smutku po rozpacz

Wedle Schelera tragiczność to nieusuwalne w świecie ludzkim zjawisko, towarzyszące konfliktowi „wysokiego z niskim”, zachodzącemu w niektórych przypadkach wyboru moralnego⁸. Skoro pojawia się reprezentująca istotną wartość tendencja, która doprowadza do zniszczenia innej wartości – mamy do czynienia z tragicznością. Istoty zjawiska upatruje więc Scheler w nieuchronności zniszczenia wartości raczej niż w podmiocie działania, jego źródła zaś – nie w naturze czy ludzkiej moralności, ale w idealnej sferze możliwości moralnych.

Poprzez działanie bohatera poznania moralnego ujawnia się nieadekwatność porządków: historycznego, z którego bohater podlega osądowi, i ponadhistorycznego, czyli całej sfery możliwości moralnych, z których korzysta, dokonując wyboru. Jako że ma on głębszy dostęp do owej sfery niż przeciętna jednostka, jego wybory przekraczają potencjał moralny jemu współczesnych⁹. Stąd niezawiniona wina, do której nie można się przyznać, ale w którą się popada, i tragiczny smutek – estetyczny efekt pewnej konstytucji świata. Na poziomie działania zawiązuje się tzw. węzeł tragiczny – „połączenie, które w dynamicznej jedności tragicznego działania i przebiegu przysługuje dwu szeregom przyczynowym – stwarzającym wartości i niszczącym je”¹⁰.

Co istotne, Scheler wpisuje tragiczność w antropologię zakładającą duchowość w sensie przekraczającej naturę jaźń, która koreluje z idealną sferą wartości. Tylko „jednolita postawa duchowa” pozwala w tragicznym splocie odróżnić dwa porządki działania – przyczynowy i etyczny, unaocznia „niezawisłość jednego planu od drugiego” – „ostatnie formalne tło wszelkich tragedii”¹¹. Wreszcie, tylko w duchu możliwy jest margines wolności wyboru i działania, niezbędny element w tragicznej układance. Nieuchronność tragiczna bowiem, o którą chodzi Schelerowi, nie jest naturalistycznym determinizmem, ale nieuchronnością pochodzącą spoza świata faktów.

Podczas gdy wpisująca się w poetykę antycznego unieruchomienia interpretacja posłużyła Schelerowi za ilustrację jego idealistycznej aksjologii, już od blisko stulecia dostępne było bliższe nowoczesności, dynamiczne, skupione na podmiocie ujęcie Kierkegaarda. Rozróżniając między antycznym i współczesnym rozumieniem winy, ten luterkański myśliciel ukazał przejście, jakie dokonało się w pojęciu i doświadczeniu tragiczności. Epicki model antyczny zakłada substancjalnego bohatera, którego udziałem jest obiektywny los, a więc jest on zdeterminowany w tym sensie, że można go opisać w kategoriach serii czystych sytuacji. Stan permanentnej niewiedzy przerywany jest iluminacjami kontyngentnych rozpoznań, niewystarczających by ogarnąć całość uwikłania i zdobyć rzeczywisty wgląd w stan rzeczy, zawsze natomiast wystarczających, by obudzić poczucie

⁸ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, R. Ingarden (tłum.), w: *O tragedii i tragiczności*, cyt. wyd., s. 49-95.

⁹ Zarówno wina pospolita, jak i wina tragiczna wiążą się z wyborem. Podczas jednak gdy ta pierwsza spełnia się poprzez wybór, druga – „w samej sferze tego, co można wybrać” – tamże, s. 93.

¹⁰ Wszystkie cytaty w tym akapicie za: M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, cyt. wyd., s. 72.

¹¹ Tamże, s. 74.

niezawinionej winy i bezsilności. W tym ujęciu wina, niejako zastana i zewnętrzna, definiuje tragiczność, wnosi efekt smutku i uwzniośla bohatera, czyniąc go monumentalnym i pięknym¹². Estetyczność obiektywnej tragedii, zdaniem Kierkegaarda, sublimuje cierpienie w smutek i neutralizuje winę bohatera. Zewnętrzność winy w deterministycznym modelu antycznym spełnia zbawczą funkcję.

Tymczasem tragedia nowoczesnego, odpowiedzialnego podmiotu pali ogniem ewidentnie własnej i zawinionej winy. Tylko religia może nadać sens i horyzont wybawienia cierpieniu, które w przeciwnym razie staje się komiczne. Żaden z omawianych przez Kierkegaarda modeli autonomicznie nie oddaje istoty tragedii – ani grecka estetyczność, ani współczesna odpowiedzialność etyczna jednostki, gdzie „jej wina staje się grzechem, jej cierpienie pokutą, przy tym tragedia zanika”¹³. Dialektyka subiektywnego cierpienia i obiektywnego smutku, ruch od etyczności po estetyczność stanowi dynamikę tragizmu, w którym do głosu dochodzą momenty antyczny i współczesny.

W przeciwieństwie do wysokich wymagań szlachetności, *noblesse oblige*, jakie Scheler stawia bohaterowi tragicznemu, Kierkegaard przyjmuje egzystencjalną perspektywę, w której każda subiektywność jest potencjalnym podmiotem uwewnętrznionej tragiczności. W ten nowoczesny sposób zamyka problem w samotnej jednostce i relacjach przez nią nawiązywanych, wyznaczając nowy kierunek w refleksji nad tragicznością, poruszając się nadal w ramach interesującego nas tu napięcia między subiektywnością a faktycznością.

Zestawienie tych dwóch koncepcji unaocznia już zasadniczą różnicę między obiektywistyczną, odpowiadającą pewnej szerszej wizji jedności ścieżką interpretacyjną, a ujęciem skupionym na podmiocie i ruchu wytwarzanego przezeń sensu. Przyjrzyć się jeszcze pokrótce dwu innym wizjom, które doczekały się żywej recepcji w Ameryce i były kluczowym źródłem inspiracji dla krytycznych tekstów Santayany. W metafizyce Schopenhauera człowiek jest sceną konfliktu zasady rzeczywistości, którą jest wola, z samą sobą, a konkretnie – jej własnej obiektywnej ogólności z jednostkową, samoświadomą reprezentacją. To zderzenie można odczytać jako istotę tragiczności człowieka omamionego iluzją wolnej woli i władzy rozumu w świetle prawdy o zdeterminowaniu przez wolę. Możliwa do pomyślenia ogólność tragiczności, ujawniająca się w najdoskonalszej z poetyckich sztuk, za jaką myśliciel miał właśnie tragedię, to sytuacje powtarzające się ciągle, tak jak ciągle powtarzające się ludzkie zachowania. Logiczną konsekwencją takiego ujęcia jest stwierdzenie, że człowiek empiryczny jest losem, ludzkość zaś – wiecznym powrotem tego samego¹⁴. Świadomość tragiczna polega na zreflektowaniu się, że – za Calderonem de la Barca – grzechem pierwotnym jest sama egzystencja¹⁵. Pada tu więc przełomowe w myśleniu o egzystencji stwierdzenie, trwale łączące ją z kategorią tragiczności¹⁶.

¹² Każda decyzja jest w tym ujęciu winą, działać to zadłużać się.

¹³ S. Kierkegaard, *Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*, cyt. wyd., s. 168.

¹⁴ A. Schopenhauer, *The world as will and representation*, vol. I, New York 1969, s. 249-252.

¹⁵ Tamże, s. 254.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że chodzi o metafizyczne źródła kondycji tragicznej, która dotyczy człowieka jako bytu. Schopenhauer nie łączy *expressis verbis* tragiczności z cierpieniem egzystencjalnym.

Kto mimo świadomości własnego położenia – dokładnie tak, jak przedstawi to później Nietzsche – afirmuje wolę życia, ten dopiero wyznacza sobie specyficzny rodzaj wolności, która określa heroizm tragiczny. Dramat tej wolności jest szczególny na tle determinizmu proponowanego przez Schopenhauera – absolutnego, obejmującego egzystencję w jej całości i nieodwołalnego. Fatum zostaje wchłonięte przez faktyczność, a subiektywność jest ledwie złudzeniem. Bohaterowi Schopenhauera jest równie blisko do komizmu, jak bohaterowi Kierkegaarda. Ten pierwszy jest tylko onirycznym „odpryskiem” całości, wobec drugiego to „całość” jest tylko odpryskiem.

U Nietzschego, zainspirowanego Schopenhauerowską filozofią woli, kontekstem dla tragiczności jest *principio individuationis* – zasada jednostkowania, czyli fakt, że w ogóle jesteśmy. Walka przeciwstawnych żywiołów – dionizyjskiego i apollińskiego – stanowi zasadę całości bytu. Dzięki niej możliwy jest cały ten pęd rodzących się, cierpiących, walczących o przetrwanie i wreszcie ginących form życia. Aspekt dionizyjski odpowiada nagiej prawdzie, woli życia w jego całości i ogólności oraz woli wieczności życia jako takiego. Tam, gdzie zachodzi indywiduacja, pojawia się aspekt apolliński, czyli zasłona Mai – świat ułud, pozoru i snu, utrzymujący i podsycający jednostkową wolę przetrwania¹⁷.

Wobec świadomości absurdu stawania się w świecie, który nie oferuje sensu, „tak” nietzscheańskiego bohatera jest na wskroś prometejskie. Zaratustra ma pełny obraz niemożliwości odniesienia własnej misji niesienia dobrej nowiny do żadnego kryterium, a jednak decyduje się zejść do maluczkich. Również w tej wizji wyłania się jakość estetyczna – wzniosłość pewnego stylu afirmacji wobec nicości, ale podczas gdy dla Schopenhauera jednostkowe cierpienie jest tylko powidokiem pewnej rzeczywistości, a heroizm tragiczny – wzniosłą iluzją w świecie niedającym szansy na wolność, dla Nietzschego tragiczność zrealizuje się w bohaterstwie rzeczywistego, działającego, skazanego na przypadkowość człowieka, wznoszącego się ponad własną marność. Nietzsche targany jednocześnie pogardą i miłością wobec człowieka, w imię wsparcia afirmacji świadomego, skończonego życia, uwolni go nawet od obciążenia własną historią w eksperymencie myślowym wiecznego powrotu. Tak u progu dwudziestego wieku tragiczny konflikt subiektywności z faktycznością osiąga apogeum, a teoria wiecznego powrotu, jak zauważa Santayana, zdaje się być pomyślana jako alternatywne rozwiązanie wobec chrześcijańskiego zbawienia.

Santayana a Nietzsche: spór o duchowość

Myśl Nietzschego była punktem nieustającego polemicznego odniesienia dla Santayany. W odczytaniu Hanny Buczyńskiej-Garewicz wieczny powrót to hipoteza, część świadomie podejmowanego ryzyka pewnego metafizycznego eksperymentu myślowego, na mocy którego wola, by być w najbardziej autentyczny sposób, afirmuje to, co najbardziej

¹⁷ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, Warszawa 2009.

ją kępuje – przeszłość, i to w całości¹⁸. To nowe objawienie, wsparte postawą *amor fati*, to konkurencyjna dobra nowina, perspektywa, która uwalnia od żalu i zemsty; zbawia od resentymentu i pozwala pragnąć przyszłości. Innymi słowy, wyzwala od pamięci stawania się, od refleksyjnego samoodniesienia, obciążonego ideałem, a z drugiej strony winą.

Podobny ślad tęsknoty za uwolnieniem od zabarwionej resentymentem temporalności egzystencji pojawia się w Santayanowskim ujęciu tragiczności. Pisze: „Jesteśmy schwytani w sidła czasu, przestrzeni i troski. (...) Nie sposób spojrzeć na to wszystko z dystansu, nie dostrzegając smutku i tragiczności życia. Aspekt próżności i samozniszczenia przynależy do egzystencji widzianej z odległej perspektywy i nie może zostać osłabiony przez żadną filozoficzną hipokryzję. Jest to prawdziwy aspekt egzystencji – z pewnego punktu widzenia; jednak przyjęcie i trzymanie się tego punktu widzenia (...) jest ze wszech miar arbitralne. Działanie się rzeczy w ich aktualności nie odbywa się w sentymentalnej perspektywie, ale skupione jest wokół własnego, wewnętrznego centrum”¹⁹.

Obok problemu mamy tu jednocześnie zasygnalizowaną możliwość wyzwalającej perspektywy. Posiłkując się Heideggerowskim rozróżnieniem – przejście od ontycznego do ontologicznego punktu widzenia ujawnia pewną nieadekwatność, powoływaną do życia zawsze wraz z zaistnieniem egzystencji. Jednak tak rozumiana tragiczność nie jest wartościowana i nie jest rozpatrywana w sensie prywatności²⁰. Cierpienie, rzecz jasna, nie zostaje przez to zniesione, ale zrelatywizowane. Alternatywnie i na tej samej zasadzie może zostać ono zabsolutyzowane jak to się, zdaniem Santayany, dzieje u Nietzschego. Na tym polega uznaniowość tragizmu jako światopoglądu utrwalonego w wizji filozofa. Tu ujawnia się specyfika możliwego na gruncie ontologii Santayany – zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym – zrelatywizowania tragiczności.

Można by zarzucić Santayanie moralizm w jego krytyce Nietzschego, gdyby nie fakt, że ocenia on niemieckiego myśliciela przez pryzmat stawki, jaką tamten przyjął dla własnych rozważań, a tak się składa, że była ona z natury moralizatorska i arbitralna. Analizując argumenty Santayany, można wyróżnić dwie perspektywy polemiczne – wewnętrzną, z której podważa skuteczność strategii, w której specyficzna nietzscheańska racjonalność obala własną zasadę służenia jednostkowemu życiu, oraz zewnętrzną, wpisującą się w szerszą krytykę rozumu instrumentalnego.

W pierwszym kontekście zarzut brzmi, że Nietzsche zaprojektował metafizykę woli, w ramach której powrócił do preracjonalnych kategorii, czyniąc z człowieka wypadkową konfliktu między wolą mocy a świadomą autokreacją. W rezultacie ograniczył wybór eg-

¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Kraków 2010.

¹⁹ G. Santayana, *The Carnival*, w: tenże, *Soliloquies in England and later soliloquies*, New York 1922, s. 140.

²⁰ Kontynuując przydatny tu wątek Heideggerowski, można problematyzować tragiczność przez pryzmat koncepcji bycia winnym. Wina rozpoczyna się wraz z rzuceniem w egzystencję i jego pochodną – przygodnością. Oznacza, że jest się swoją możliwością, zawsze w drodze do siebie czyli do własnej podstawy. Taki sposób bycia nie jest waloryzowany jako „mamy”, jest wyzwaniem, powinnością, zadłużeniem wobec samego siebie, które polega na zadaniu odnalezienia siebie. Ontologicznie to różnica między byciem a bytem określa „winę” Dasein. Tenże, *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2004, s. 369-372.

zystencjalny do pozornej alternatywy: rezygnacja bądź oddanie się na wyłączność woli mocy, a więc chcenia siebie samego. Heidegger próbował tłumaczyć tę sprzeczność, rozszerzając znaczenie pojęcia woli mocy do syntezy bycia, myślenia i myśli wiecznego powrotu, czegoś na kształt racjonalnej woli, myślenia jako działania zmierzającego do objęcia kontroli nad napierającym chaosem i umocnienia człowieka²¹. Byłaby to więc swoista mobilizacja życiowych sił. Filozof amerykański zauważył jednak, że Nietzsche z góry przekreślił człowieka, udostępniając mu wolę jako jedyny oręż, gdyż wola postawiona na pozycji hegemonu, „gdy przyjdzie jej skonfrontować się ze zwierciadłem – ujrzy tragiczną maskę”. Sprowadzenie sfery rozumnej refleksji do iluzji i wyrzeczenie się idealizacji, podczas gdy „witalność i integralność mają uprawomocniać się jako absolutne, odwracając się od swych naturalnych źródeł i ograniczeń, jakie mogła by na nie narzucić mądrość (...) to tragiczny rodzaj odwagi”²². W ramach swojej filozofii immanencji Nietzsche pozbył się owego marginesu człowieczeństwa, zwykle określanego jako duchowość, nawet jeśli ograniczała się ona do opartej na wyobraźni idealizacji i związanej z nią instancji korekcyjnej. Nawet w tak nieortodoksyjnej wizji jak Heideggerowska rolę tę pełni sumienie.

Abstrakcyjne pojęcie pędu zostaje u Nietzschego zaprojektowane na byt w ogóle i przeciwstawione bytowi pojedynczemu, jakim jest człowiek. Jako że siła jest podstawową zasadą rzeczywistości, a rozum też musi się do niej sprowadzić, walka, którą człowiek toczy by przeżyć i zachować człowieczeństwo w przekraczaniu siebie, jest walką jednostki przeciwko całej napierającej sile chaosu. Siła napiera też od wewnątrz – poprzez ciało, którym człowiek jest, a ten z konieczności zwraca się zarówno przeciwko światu, jak i sobie samemu. Nie jest mu dany żaden oręż, który substancjalnie różniłby się od całości, ani żadna perspektywa poza przygodną faktycznością. Jedyne opium – sztuka też, koniec końców, jest na usługach chaosu. Wobec niemożliwości odrzucenia idei samoprzekraczania się jako ostatniego atrybutu godności ludzkiej z jednej strony, a z drugiej wobec braku możliwości odniesienia do jakiegokolwiek innego wymiaru, pojawia się zawrotna myśl wiecznego powrotu, czyli usankcjonowania paradoksu wiecznego teraz, które jednak jest byłe. Nie sposób w tym miejscu uniknąć analogii do owej „zemsty faktyczności”, którą wyrażającej się w pozytywizm myśli oświeceniowej przypisują Adorno i Horkheimer, a która tu pojawia się jako apogeum afirmacji woli²³.

Możliwe, że Santayana, ukształtowany przez inną tradycję kulturową, nie chciał przyjąć do wiadomości, że o takie cierpienie w ogniu doświadczenia może chodzić Nietzsche, który pogardzał zarówno grecką wizją wyzwolenia dzięki rozumowi, jak i ideą chrześcijańskiego zbawienia. Ale też Nietzsche, każąc Zaratustrze w nadludzkim wysiłku dochodzić do zawrotnej myśli wiecznego powrotu, przewidział, że jego filozofia nie otwiera innych perspektyw. Przedstawia byt, którym jest człowiek w nieuchronnie autodestrukcyjnym świetle, jako sprzeczny sam ze sobą. Paradoks tej wizji, odbijającej unierucha-

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, Warszawa 1991.

²² G. Santayana, *The German mind: a philosophical diagnosis*, New York 1968, s. 183.

²³ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 2010, s. 23.

miający rzeczywistość ludzką kadr z greckiej tragedii, zdaniem Santayany polega na tym, że wbrew interpretacji Nietzschego tragedia grecka miała być raczej łagodnym zwycięstwem ducha, który dzięki zdolności syntezy kondycji ludzkiej w obrazie znosi rozpacz²⁴.

Nietzsche, konkluduje Santayana, dokonał dekapitacji człowieka zachodu, nie proponując godnej alternatywy. Pozbawiony wypracowanej przez tysiąclecia duchowości, bezbronny i cierpiący człowiek w najlepszym przypadku może awansować z marności na bohatera tragicznego. Temu desperackiemu gestowi zerwania z tradycją Santayana przeciwstawia reinterpretującą kontynuację. Dorobek myśli zachodniej, w tym dziedzictwo chrześcijańskie, stanowiły, jego zdaniem, zadanie do przerobienia dla filozofa polegające na twórczym wykorzystaniu struktur myślenia i konceptualizacji rzeczywistości ludzkiej, które w ich ramach wypracowano. Nietzsche, poniekąd na fali własnego resentymentu, podjął prometejską próbę odcięcia się od tego języka i zaczęcia wszystkiego od początku. Pół wieku później podobnie oceni Nietzschego Karl Jaspers, pisząc, że utraciwszy dorobek chrześcijański, Nietzsche zaprzepaszcza koncepcję zbawienia, o które koniec końców cały czas mu chodziło²⁵.

Drugim z zasygnalizowanych kontekstów krytyki Santayany jest potraktowanie myśli Nietzschego jako ucieleśnienia rozumu instrumentalnego. Życie, zredukowane do faktyczności bytującego człowieka, z natury perspektywiczne i cielesne, jest stawką rozważań Nietzschego i punktem odniesienia dla innych funkcjonujących w nim pojęć. Jak później zauważa Heidegger, eksperyment myślowy staje się fundamentem egzystencji, człowiek działa w ramach „wymyślonej wolności”, poznanie i wiedza pełnią służebną rolę²⁶. W tym sensie dla Santayany wizja ta jest paradoksalnym ukoronowaniem idealizmu niemieckiego w jego pragnieniu pokonania płynności życia. Myślenie jest jedynie narzędziem w walce bytu o przetrwanie, a prawda w konsekwencji zostaje utożsamiona z tym, co wartościowe względem życia, obejmując całą sferę iluzji. Krytyka Santayany i Heideggera jest zbieżna w wielu punktach, zwłaszcza w spostrzeżeniu, iż idea egzystencji jako próby opanowania chaosu jest wyrazem przynależności Nietzschego do zachodniej metafizyki, która jest „logiką w tym sensie, że istota bytu tworzy się w horyzoncie myślenia”, przy zastrzeżeniu, że tożsama jest zasada konstrukcji rzeczywistości, podczas gdy treść pojęcia „myślenia” została znacznie zmodyfikowana²⁷.

Spór między Santayaną a Nietzschem jest więc zasadniczo sporem o duchowość. W systemie Santayany naturalnie ugruntowanej sferze ducha przysługuje ontologiczna odrębność, a co za tym idzie, zasadne jest mówienie o egzystencji w kategoriach psyche i ducha, bez naruszania zasady nie mnożenia bytów czy hipostazowania pojęć. Jest to propozycja pewnej ontologicznej konceptualizacji świata ludzkiego doświadczenia, którą ze względu na stawkę można wpisać w ramy uprawianej od Webera i Husserla po Charlesa

²⁴ Tego samego zdania odnośnie do Nietzscheańskiej interpretacji tragedii jest Bruno Snell, autor klasycznej pracy *Narodziny ducha*, Warszawa 2009.

²⁵ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, C. Piecuch (tłum.), Warszawa 1991, s. 222-223.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cyt. wyd., s. 65.

²⁷ Tamże, s. 527.

Taylora kulturowej krytyki racjonalności instrumentalnej. Ten typ refleksji, typowy dla myśli kontynentalnej, był prawie niespotykany wśród ówczesnych myślicieli amerykańskich.

Tragiczność w świetle pewnej ontologii

Próba uporządkowania obecnych w tekstach Santayany odniesień do tragiczności pozwala wyróżnić kilka powiązanych ze sobą kontekstów, które rozumiane jako różne poziomy opisu składają się na pewne interdyscyplinarne w ramach filozofii ujęcie.

Sensory error – zakłócenie, błąd poznawczy, lapsus wpisany jest w oparty na intuicji i reprezentacji napotykaający sposób bycia, jakim jest egzystencja. W kategoriach poznania i pewności jesteśmy zdani raczej na wiarę, balansując na granicy niewiedzy, zawsze spóźnieni w stosunku do dynamicznej rzeczywistości²⁸. W wymiarze egzystencji ujawnia się zaznaczająca ontologiczną nieadekwatność granica między materialnym a potencjalnym rejestrem. Czytamy, że „sfera materialna nie ujawnia się w swej rzeczywistości ani w hipotezie nawet w najgłębszej warstwie struktury doświadczenia”, a tym samym jesteśmy od początku skazani na „adaptację faktów do skali i możliwości obserwatora”. Tragiczny jest sam „przymus uznania faktyczności nałożony na człowieka poprzez jego ciało”²⁹.

Mówiąc o człowieku w tym kontekście, Santayana ma wyraźnie na myśli perspektywę duchową. Duch, jako otwarta przestrzeń realizująca intencjonalność psyche, jest miejscem oczekiwania na to, co-dane, a więc siłą rzeczy wystawienia na to, co-nie-dane. Ten potencjalny i tranzytowy charakter ducha, jego bycie pomiędzy nicością a idealizującą projekcją, tłumaczy się na podstawowy sposób przeżywania egzystencji, czyli troskę, która może przeradzać się w cierpienie duchowe. Tragiczność rozpoczyna się więc w strukturze egzystencji, w nasuwającej skojarzenia z Pascalowskim rozpięciem między skończonością a nieskończonością różnicy bądź nieadekwatności, która pojawia się wraz z zaistnieniem ucieleśnionej, samoświadomej jaźni.

Również sfera esencji ma swój „tragiczny segment” w postaci „prawdy absolutnej”³⁰. Tak jak u Schelera źródeł tragiczności można się doszukać w samej sferze możliwości moralnych, tak u Santayany funkcję taką spełnia prawda jako obiektywna, idealna realność, jedyna, gdzie wymiary materialny i potencjalny osiągają idealną, pozaczasową jedność, do której ułamek obarczony skończonością człowiek dociera jedynie pośrednio, notując uwikłane w pęd egzystencji fakty. Tragiczność prawdy to metaforyczne określenie tegoż uwikłania, bycie jej częścią, bez możliwości jej ogarnięcia.

²⁸ Obszernie na ten temat pisze Santayana w: *Realms of being* (Nowy Jork 1942) oraz jako współautor *Essays in critical realism* (Oxford 1922). Dobrym wstępem do Santayanowskiej teorii poznania jest również praca *Scepticism and animal faith* (New York 1923).

²⁹ G. Santayana, *Realms of being*, New York 1942, preface, s. XII.

³⁰ Tamże, s. XV. Dla uściślenia – Santayana definiował prawdę jako pewne *status quo*, niezależną od obserwatora sumę wszystkich zrealizowanych w świecie możliwości.

Wreszcie, struktura podmiotu jako pamiętającego i wybiegającego w przyszłość samo odniesienia wymusza wspomniane już przechwytywanie czasu egzystencji w perspektywę „sentymtalną”, a następnie „projekcję sentymtalnego czasu, którego centrum jest człowiek, na naturę”³¹. Estetycznym efektem tej projekcji jest, zdaniem Santayany, wzniosłość tragiczna, ów obecny u Schelera i Kierkegaarda smutek świata, którego rozpoznanie wymaga duchowej perspektywy. Jezusowi, postawionemu w roli bohatera tragicznego, któremu dostępne są perspektywy ludzka, czyli sentymtalna, i boska, czyli prawda absolutna, przez pryzmat ich różnicy jawi się „cały smutek tego świata”³². W innym tekście, o poetyce nasuwającej skojarzenia z gnostyką, przedstawia on Jezusa jako zawierające w sobie moment własnego rozwiązania upostaciowienie tragizmu – dramat wcielenia ducha w materię, albo, na innym poziomie – uwikłania duchowości w faktyczność³³.

Tragiczność a religia

Podczas gdy Nietzsche, inspirowany presokratejską walką pierwiastków sięga do rytualnych kultów pierwotnych form tragedii, Santayana, zgodnie ze słowami Snella, uważa, że to refleksja była „kolebką tragedii (...) która wzniosła się ponad stare kultowe podłoże”³⁴. Według Lesky, język dojrzałej tragedii „nie opisuje jedynie rzeczy, lecz wynika z ich kondycji (...) spontanicznie wyraża ducha postrzegającego świat szerzej i zadającego mu dociekliwe pytania”³⁵. Już mīt, wedle Santayany, jest efektem interpretacji duchowej, której funkcja polega na „odczarowywaniu i ponownym zaczarowywaniu” świata – jedynej dla człowieka możliwości „oglądania go w jego prostej prawdzie”³⁶. Dojrzała religia, która za przedmiot ma „cały czas i doświadczenie” oraz „wszelkie możliwości bycia za swój ostateczny temat”, przewycięża mīt jako coś przeciwstawiającego się wolności działania i proponuje sensowny, etyczny język negocjacji między wolnością i koniecznością³⁷.

Jako dzieło sztuki tragedia jest wynikiem zreflektowania się i zapisem iluminacji. Obraz *conditio humana* zostaje utrwalony w duchowej syntezie jako dramatyczne ujęcie „praformy mentalnego działania”³⁸. Ujawnione zostaje coś, co Schopenhauer trafnie określił jako istotowe dla egzystencji bycie sytuacją. Tragedia już w swoim aspekcie formalnym przekracza nieprzejrzystość mitu. Nadal jeszcze przesłaniając, coraz więcej ukazuje, ucieleśniając rozumiejącą funkcję transcendującego swą lokalność ludzkiego ducha. Jest

³¹ Tamże, s. 259.

³² G. Santayana, *The life of reason*, New York 1954, s. 439.

³³ G. Santayana, *The idea of Christ in the Gospels Or God in man*, New York 1946, s. 266.

³⁴ B. Snell, *Odkrycie ducha*, A. Onysimow (tłum.), Warszawa 2009, s. 159.

³⁵ A. Lesky, *Tragedia grecka*, W. Meier (tłum.), Kraków 2006, s. 176-177.

³⁶ G. Santayana, *Platonism and the spiritual life*, New York 1927, s. 42.

³⁷ G. Santayana, *Interpretations of poetry and religion*, w: *The works of George Santayana*, t. II, Triton edition, New York 1936, 9-11.

³⁸ B. Snell, *Narodziny ducha*, cyt. wyd., s. 145.

więc swoistym wyrazem dochodzenia do świadomości, przy czym jej perspektywa zdominowana jest przez jej temat – konieczność. Ta zaś każe wyjść poza pojęcie, odsyła ku czemuś, co daje o sobie znać w pierwotnym doświadczeniu egzystencji.

Tragiczność „w sobie” jest areligijna i niefilozoficzna, balansuje na granicy nieprzejrzystości, wprowadzając do ludzkiego świata zgoła nieludzki element. Dlatego, wedle Kierkegaarda, by wytrzymać nieludzką uwewnętrznioną winę, nowoczesny bohater tragiczny potrzebuje religii zbawienia. Santayana również uważał, że nowoczesność stawia bohatera tragicznego na granicy absurdu, a religia, która nadaje sens jego cierpieniu, jest już jedynie opcją. Radykalizuje tę kwestię, odczytując Hamleta jako prefigurację nowoczesnego bohatera tragicznego, który uwewnętrznia skrajne zbłądzenie, „dyslokację umysłu, który staje się osiągnięciem samym w sobie, nie czyniąc użytku ze świata, ani nie będąc dla świata pożytecznym”³⁹. Romantyczny solipsyzm nieustannej introspekcji da się odczytać jako wyraz kulturowego wzmocnienia tragicznego efektu. Sens winy tragicznej Hamleta uwidacznia się nie w działaniu, ale – w zaniechaniu działania! Szekspir osiąga efekt zawieszenia między grozą a śmiechem. Koniec końców, pisze Santayana, Hamletowi „pozostaje czekać, aż wszystko się rozpadnie (...) reszta, jak mówi Hamlet, jest ciszą”. De facto, bohater dramatu „za nic ma ten świat”⁴⁰.

Z racji tej, że Szekspir „wobec alternatywy chrześcijaństwa i nicości wybrał nicość”⁴¹, świat Hamleta tak dalece odmawia metafizycznego ujęcia, że trudno mówić nawet o fatum w tych warunkach zerwania relacji człowiek – świat. Owo wrażenie niesamowitości, które przywoływał Heidegger, określa już nie tyle człowieka, bo i pojęcie człowieka się zdewaluowało, co zadziwiająco niezawisłość subiektywności od faktyczności. Duchowość u Szekspira zyskuje nowe, graniczące z groteską określenie – szalonego umysłu, „grasującego” w świecie pustych łupin, odziedziczonych po chrześcijaństwie pojęć – fantomów.

Santayana wprowadza do interpretacji Hamleta oboczny wątek kulturowy w nawiązaniu do swojej krytyki absolutystycznej podmiotowości idealizmu niemieckiego oraz filozofii woli. Stał na stanowisku, że interpretacje tragiczności oraz różne odczytania sensu grzechu i winy w teologiach chrześcijańskich generują kulturowe matryce jedności, które odbijają pieczęć na kształcie podmiotowości. Jest to możliwe dzięki temu, że dynamika egzystencji zawiera w sobie hermeneutyczny ruch ustosunkowania się do własnego momentu tragicznego, który jest nieredukowalny jako sięgający niepoddającej się werbalizacji sfery rzeczywistości. Ta konstatacja jest, jak sądzę, kluczem do jego wielopoziomowego odczytania tragiczności.

Częściowo stanowisko to podzielał James, który na empirycznej podstawie przyjął cierpienie świadomego życia za fakt i skonfrontował je z transformującym całą egzystencję odwołaniem się do najgłębszych zasobów duchowo-życiowej energii, czyli doświadc-

³⁹ G. Santayana, *Hamlet*, w: *Selected critical writings of George Santayana*, cyt. wyd., s. 136.

⁴⁰ Tamże, s. 143-145. Więcej na temat w: tenże, *Tragic philosophy* oraz: *Macbeth*, w: *Selected critical writings of George Santayana*, cyt. wyd.

⁴¹ G. Santayana, *The Absence of religion in Shakespeare*, cyt. wyd., s. 63.

zeniem religijnym⁴². Zasadnicza różnica między Jamesem a Santayaną polega na tym, że pierwszy tragizm, jak i religijność, wywiódł bezpośrednio ze spontanicznego doświadczenia świata, Santayanę natomiast interesowało nie tyle przeżycie wiary, co religia jako tradycja budowania sensu, model etyczności i źródło przedstawień dla duchowej interpretacji. Odczytanie Hamleta pod kątem areligijności świata dramatu pozwoliło mu ukazać decydujący wpływ tych tradycji konstruowania jedności na kształt i przeżycie egzystencji.

Wnioski końcowe

Objętość materiału i wyjątkowo obszerny zakres tematyki stanowiącej kontekst dla rozważań Santayany nad tragicznością pozwoliły jedynie na zasygnalizowanie najistotniejszych punktów, na podstawie których możliwa jest w przyszłości bardziej szczegółowa rekonstrukcja jego stanowiska. To wystarczyło jednak, by zauważyć możliwość spójnego merytorycznie wzajemnego przekładu poziomów opisu interesującego mnie zjawiska.

Dyskusja tragiczności opiera się na fundamencie Santayanowskiej wielowymiarowej ontologii. Koncepcje błędu poznawczego i czasu sentymentalnego nawiązują do klasycznych kategorii interpretacyjnych niewiedzy i zbłądzenia i akcentują napięcie w relacji subiektywności z faktycznością, którą Santayana uznaje za istotę zjawiska tragiczności.

Polemika z myślą Nietzschego przenosi spór na pole filozofii kultury. Wyodrębnienie duchowego wymiaru rzeczywistości, w którym egzystencja ma swój udział, pozwala rozważać tragiczność jako problem egzystencjalny w odniesieniu do filozofii, religii i sztuki. Polemika z myślą Nietzschego jest udaną próbą wykazania, jak na gruncie specyficznego odczytania antyku i arbitralnego przeciwstawienia go chrześcijaństwu Nietzsche, kontynuując pewną filozoficzną tendencję, izoluje, a następnie hipostazuje tragiczny aspekt egzystencji na kategorię woli i jej modus – wolę mocy, które odtąd jako zasada określają całość bytu w ogóle, zaprzepaszczając wpracowane przez tradycję sposoby konstruowania jedności sensu. Z tą interpretacją zgadzają się w dużej mierze późniejsze odczytanie Heideggera i uwagi B. Snella. Analiza Hamleta wyostreza konfrontację subiektywności z faktycznością, pokazując w zasadzie jej także kulturowo zdeterminowane zerwanie.

Co proponuje w takim razie Santayana? Sankcjonuje tragiczność jako pewną nieusuwalną realność. Antyczne unieruchomienie przez fatum to metafora duchowości obywatelskiej przez nieprzejrystą i przygodną faktyczność. Duchowość zawiera w sobie potencjał neutralizacji tragicznego węzła – możliwej tylko na własnym poziomie, na drodze interpretacji i sublimacji. Transcendująca swą lokalność uduchowiona egzystencja zawiera w sobie ruch ustosunkowania się do własnej tragiczności. W tym tkwi potencjał wychylenia się poza ów wieczny powrót sytuacyjności, czyli wzajemnych układów elementów zrelatywizowanych wobec świadomego, ucieleśnionego życia, które może polegać tylko na wydzwignięciu się z upadku w faktyczność ku potencjalności. Przestrzeń du-

⁴² W. James, *The varieties of religious experience*, cyt. wyd., s. 269.

chowa aktualizująca się wraz z „epifanią świata”, warunkuje wszelkie ludzkie doświadczenie i jest załącznikiem transcendencji w immanencji. Postawy praktycznej religijności, zawsze zawierające element sublimacji komunikowalnej również w zsekularyzowanym świecie, takie jak miłość, miłosierdzie, twórczość, interpretacja i kontemplacja, są różnymi sposobami takiego wejścia w relację z tragicznym aspektem własnej egzystencji, by jego istotową negatywność przekuć na twórczy potencjał, a życie stało się Życiem.

Idea kontemplacji esencji, tak niepopularna w intelektualnym *milieu*, w którym przyszło tworzyć Santayanie, służyła uwypukleniu bezinteresowności jako istoty ducha przeciwstawionej rozumowi instrumentalnemu. Rozum w instrumentalnej wersji nie rejestruje niczego poza bezpośrednią potrzebą i faktycznością, czyli egzystencją od strony jej uwikłania. Jest tym, co zostaje po myśleniu, które wyparło się własnego duchowego dziedzictwa. Fatalność rozumu instrumentalnego polega na tym, że sam niewładny uśmierzyć cierpienie, obezwładnia aktywną stronę ducha, czyli wolną wyobraźnię, która jest medium wszelkiej sublimacji.

Na uwagę zasługuje język Santayany, bogaty w świadome zapożyczenia z obszarów, które nauka zwie „mitem” i „wiarą”. Ujawnia, że autor należy do grona filozofów, którzy nie ufają radykalnej emancypacji, nie ulegają pokusie dyskursu zerwania, traktując naukowość jako punkt widzenia, który wymaga mediacji z innymi perspektywami i ich roszczeniami. Nie absolutyzuje też filozofii, angażując się w próbę znalezienia wspólnego języka między mitami kultury a mitami filozofii.

Podjęcie tematu tragiczności w kategoriach błędu i niewiedzy, z wykorzystaniem odziedziczonych po metafizyce pojęć, ujawnia próbę odpowiedzi na tak zwaną potrzebę metafizyczną, ugruntowaną w „źle uświadomionych i nieoczywistych okolicznościach związanych z samą trwałą sytuacją świadomości ludzkiej w świecie”, której nie rozjaśnia dociekanie naukowe, gdyż pyta się o „inną stronę ludzkiego bytowania”. Tragiczność, choć może być ukazana obiektywnie, realizuje się w wymiarze doświadczenia egzystencji, a więc odpowiedź na nią leży w duchowych możliwościach transcendowania subiektywności. Filozofia proponuje tu język respektujący rzeczywistość duchową, który, pozwalając uchwycić unikalną „rzecz ludzką”, jest adekwatny w dyskusji nad tragicznością⁴³.

Katarzyna Krempłewska – THE TRAGIC AND THE SPIRIT IN THE PERSPECTIVE OF SANTAYANA

The ontology of George Santayana is being provided in this paper within a conceptual framework in order to highlight the autonomy of a philosophical discourse, which is capable of answering questions that address the realm of subjective existential experience within a certain meaningful unity. The doctrine of spirit, the key to Santayana's philosophy, will serve to shed a light on a certain image of *conditio humana* and the by Santayana assumed tragic status of human existence. The paper attempts to explain the specific nature of this tragic basing on the background of other major philosophical theories and, in particular, in the light of his polemics with Nietzsche. The final horizon of the paper is being made by the question on the perspective of thinking about an opened humanity.

⁴³ Wszystkie cytaty w tym akapicie za: L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 1972, s. 14.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Filozofii

Jan Paweł II wobec kwestii ochrony życia ludzkiego. Analiza dwóch ważnych problemów

Uwagi wstępne

Ochrona życia od poczęcia do „naturalnej” śmierci należy, jak wiadomo, do kluczowych wartości światopoglądu katolickiego. W niniejszym artykule pragnę przyjrzeć się dwóm kwestiom związanym z ideałem ochrony tak rozumianego życia w myśli Jana Pawła II. Pierwsza kwestia dotyczy filozoficznych i teologicznych trudności z określeniem początków człowieczeństwa na gruncie tej myśli. Druga dotyczy kresu życia, a ściślej, szeroko dyskutowanego problemu współodpowiedzialności papieża za rozszerzenie się HIV/AIDS w krajach Trzeciego Świata ze względu na jego nieprzejednanie negatywne stanowisko wobec środków antykoncepcyjnych.

Człowieczeństwo zarodka: niefilozoficzne rozstrzygnięcia filozoficzne

Aborcja, zapłodnienie *in vitro* czy wykorzystywanie komórek macierzystych są, jak wiadomo, zakazane przez papieża Jana Pawła II i Kościół katolicki. Zakaz ten opiera się na twierdzeniu, że człowiek jest człowiekiem od momentu poczęcia. Aborcja i wykorzystywanie komórek macierzystych łamią ten zakaz bezpośrednio, a procedura *in vitro* – pośrednio. W tej ostatniej zarodki, które nie zostały wybrane do zagnieżdżenia, są wprowadzane do zamrażarki, a nie likwidowane, ale perspektywy ich odmrożenia w celu powstania płodu w przyszłości są mgliste. Jest jasne, że zamrożone zarodki w obecnym stanie czekają jedynie na kres swojej egzystencji w nieokreślonym bliżej punkcie przyszłości.

Patrząc z katolickiego punktu widzenia, kiedy zastanawiamy się nad aborcją jako zjawiskiem etycznym, zastanawiamy się nade wszystko nad kwestią, czy nie jest ona **morderstwem**. Jest jasne, że jeżeli uznalibyśmy, iż płód jest osobą czy istotą ludzką od samego momentu poczęcia, aborcja na jakimkolwiek etapie ciąży musiałaby zostać określona jako morderstwo. Otóż, zapewne wszyscy się zgodzą, że jeżeli bylibyśmy skłonni wydać tak surową ocenę moralną i prawną, nie moglibyśmy opierać się jedynie na domysłach, bazujących na nawet najistotniejszych badaniach naukowych. Dla katolika powinno być **jasne ponad wszelką wątpliwość, że Bóg stwarza duszę w momencie poczęcia** – jeżeli nie byłby tego pewny, nie miałby prawa wydawać tak surowej oceny swoich bliźnich. Jezus przecież zabronił wydawać ocen, zwłaszcza tych, których ranga moralna jest bardzo wysoka: „A kto by rzekł swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego”¹.

Dyskurs papieski, bazując pierwszorzędnie na wynikach nauk biologicznych, unika **bezpośredniej, „definitywnej”** wypowiedzi o dokładnym czasie, w którym Bóg stwarza duszę. Tomasz z Akwinu głosił, że Bóg stwarza duszę najwcześniej po 40 dniach od momentu powstania zarodka i ta odpowiedź obowiązywała w Kościele katolickim do XX wieku. Strategia Jana Pawła II, który nie wypowiada się *expressis verbis* o czasie, w którym Bóg stwarza duszę, jest zatem taktycznie poprawna: każdorazowa deklaracja papieska, głosząca, że człowiek jest człowiekiem od momentu poczęcia, mogłaby spotkać się z zastrzeżeniem, dlaczego papież przez stulecia wyznawali teorię odmienną. Niezwykle ważny jest jednak fakt, że nie mamy w tych kwestiach do czynienia z sytuacją, w której papież nie dawałby do zrozumienia, co na ten temat myśli. W rzeczywistości bowiem Jan Paweł II faktycznie wypowiada się o momencie, w którym Bóg stwarza duszę, ale czyni to **pośrednio i w sposób zakamuflowany**. Jak widzimy zatem, również tutaj, w dziedzinie początków człowieczeństwa, jego myśl okazuje się myślą pełną ambiwalencji.

Trzeba przyznać, że pogląd Jana Pawła II, iż człowieczeństwo rozpoczyna się w momencie poczęcia, wspierają w jakimś stopniu przesłanki biologiczne. Każdy zarodek, od samego poczęcia, ma ten sam układ DNA, co człowiek dorosły. Jeśli określimy człowieczeństwo jedynie według struktury DNA, niewątpliwie trzeba by stwierdzić, że człowiek jest człowiekiem od momentu powstania zarodka. Kiedy papież w kluczowej dla tej kwestii encykliki *Evangelium vitae* argumentuje na rzecz tezy o niemoralności aborcji, powołuje się właśnie przede wszystkim na powody wywodzące się z genetyki². Jego zdaniem, ta ostatnia wprawdzie nie udowadnia istnienia osoby, ale jednak „dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego”³. Z drugiej strony w innych wypowiedziach *Evangelium vitae* sprawa jest już **przesądzona** – jest przesądzona, mimo że wykracza poza dane empiryczne i należy do domeny filozofii, z którą związków papież w tej kwestii się wypie-

¹ Mt 5, 22. tłumaczenie Biblii *tysięclecia*.

² Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/evangelium_1.html, 60 [dostęp: 12 IV 2011].

³ Tamże. Jest to fragment dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, *Donum vitae* z 22 lutego 1987.

ra⁴. Otóż Jan Paweł II nie waha się w tych wypowiedziach twierdzić to, co jest głęboko filozoficzne: że zarodki są „istotami ludzkimi” i posiadają „godność istoty ludzkiej”⁵, a ich likwidacja jest „dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej”⁶.

Zauważmy, że identyczny ukryty błąd *petitio principii* popełnia Kongregacja Nauki Wiary, która z jednej strony dystansuje się od dyskusji filozoficznych dotyczących udzielenia duszy zarodkowi⁷, z drugiej strony jednoznacznie rozstrzyga to, co rzekomo jest dyskusyjne: „Od chwili, w której zostaje zapłodniona komórka jajowa, rozpoczyna się nowe życie, które nie jest życiem ojca lub matki, lecz nowej istoty **ludzkiej**, która rozwija się niezależnie od nich. Nie stałaby się ona istotą ludzką, jeśli **nie byłaby nią od samego początku**”⁸.

Fakt, iż papież i inni duchowni wprowadzają myśl o stworzeniu duszy w momencie poczęcia w sposób pośredni i zakamuflowany, zdradza, jak bardzo kwestia ta musi być dla nich w rzeczywistości **niepewna**. Jak bardzo musi pozostawać niepewny Jan Paweł II w sprawie, która skądinąd traktowana jest przez niego jako pierwszorzędna! Jak bardzo nalega na niepewny, filozoficzny pogląd – odmawiając nazywania go filozoficznym – mimo że z drugiej strony jest mu zapewne wiadome, że nie można kogoś oskarżyć o morderstwo wyłącznie na mocy filozoficznych domysłów, choćby i wygłaszanych z autorytetem. Nie sposób zaprzeczyć, że argument na rzecz stworzenia duszy w momencie poczęcia opierający się na tożsamości genotypu jest dobrym argumentem, ale nie sposób również uznać, iż jest argumentem **wystarczającym**. Być może mógłby być argumentem przeciwko aborcji wystarczającym dla ateisty, który odrzuca istnienie duszy, gdyż człowieczeństwo dla ateisty realizuje się w sferze czysto materialnej.

W świetle doktryny katolickiej natomiast, aby człowiek był człowiekiem, **musi posiadać nieśmiertelną duszę**, a nie tylko być ciałem o takim czy innym genotypie. W strukturze DNA nie zawiera się jednak żadna informacja dotycząca momentu, w którym płód ludzki otrzymuje duszę nieśmiertelną.

⁴ „Niezależnie od dyskusji naukowych i stwierdzeń filozoficznych, w które Magisterium nie angażowało się bezpośrednio”. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 62.

⁵ Tamże, 63.

⁶ Tamże, 62.

⁷ „Urząd Nauczycielski Kościoła nie wypowiadał się wyraźnie na temat twierdzeń o charakterze filozoficznym, nieprzerwanie potwierdza tylko potępienie moralne jakiegokolwiek przerywania ciąży”. *Donum vitae* I, 1; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_19.html [dostęp: 29 XII 2012].

⁸ *Donum vitae*; [podkr. moje – Z. K.]. Przekonanie, że człowiek jest osobą od momentu poczęcia wyraża również jednoznacznie *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Życie ludzkie od chwili poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, 2270). Osobę ludzką definiuje gdzie indziej przez element duchowy: „Osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową” (tamże, 362). Ogólnie zresztą „zdecydowana większość katolickich myśli uznaje obecnie za oczywiste, że od samego początku zapłodnione jajeczko posiada duchową duszę” (J. Donceel, *Immediate Animation and Delayed Hominization*, „Theological Studies”, 1970, nr 31, s. 76-105).

Zarodki bliźniąt jednojajowych

Niewystarczalność argumentu genetycznego staje się jasna w świetle rezultatów innych badań nauk biologicznych. Pierwsze wyzwanie dla niefilozoficznego rozstrzygnięcia filozoficznego, które proponuje Jan Paweł II, płynie z odkrycia sposobu powstawania bliźniaków jednojajowych. Otóż okazuje się, że bliźniacy ci powstają z jednego zarodka, który może dzielić się, tworząc dwa nowe zarodki w okresie **do 14 dni swojego istnienia**⁹. Pojawia się więc pytanie, wysoce kłopotliwe dla Jana Pawła II i jego zwolenników: w którym momencie Bóg stwarza duszę bliźniaczym zarodkom? Dopiero w momencie ich powstania czy wcześniej, w momencie pojawienia się jednego zarodka, z którego w przyszłości bliźniacze zarodki się wyłonią? Musimy przyznać, że dość karkołomną odpowiedzią byłaby teza zgodna z nauczaniem papieskim, że Bóg stwarza dwie dusze w momencie powstania zarodka-matki. Karkołomną nie tylko dlatego, że byłaby de facto wyraźną formą ukrycia intelektualnego zakłopotania, ale również dlatego, że katolicka doktryna i Jan Paweł II rozumieją duszę jako formę ciała¹⁰. Jeżeli dusza jest formą ciała, a zatem czymś, co kształtuje ściśle określone ciało, do którego jest przypisana i poza którym jest nie do wyobrażenia, trudno przyjąć możliwość, aby w zarodku-matce dwie dusze przyszłych bliźniąt stanowiły formy **dla tego samego ciała**. Sytuacja, w której jeden byt ma kilka form, na gruncie katolicko-tomistycznej doktryny jest nie do przyjęcia. Równie nie do przyjęcia jest jednak rozwiązanie uznające zarodek za człowieka, który nie posiada w ogóle rozumnej formy substancjalnej i który musi czekać na jej otrzymanie kilkanaście dni.

Ograniczenie wolności Boga

Zauważmy, że papieskie ukryte twierdzenie, iż Bóg stwarza duszę w momencie poczęcia, budzi wątpliwości również na gruncie teizmu. Jest ono wątpliwe, gdyż czyni z Boga nieosobowy mechanizm, który niezawodnie, w momencie pojawienia się zarodka, musi natychmiast udzielić duszę nowej istocie. Skoro bowiem twierdzi się, że Bóg udziela duszę w momencie poczęcia, to twierdzi się zarazem, że z pewnością Bóg **musi** udzielać duszy w tym momencie w każdym przypadku nowo powstałego zarodka. Jest to – teistycznie na rzecz patrząc – ewidentne naruszenie wolności Boga. Odwrotnie, uznanie wolności Boga zakładałoby przyjęcie możliwości, że może on stwarzać dusze w różnych momentach czasowych – czasami w momencie poczęcia, a czasami później. Czy uznanie, że Bóg jest osobą wolną i rozumną, nie powinno skłonić nas do przyjęcia tezy, że unika niepotrzebnych mordów i nie stwarza duszy dla danego zarodka, jeżeli w swej wszech-

⁹ Zob. np.: A. Piontelli, *From Fetus to Child. An Observational and Psychoanalytic Study*, London 1992, s. 105.

¹⁰ „Rozumna dusza jest per se et essentialiter formą ciała”. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 11, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_pl.html [dostęp: 22 XII 2012]; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 365.

wiedzy przewiduje, iż w niedługim czasie zarodek ten przestanie istnieć? Być może dla niektórych zarodków – dla tych, o których wie, że nie wykształci się z nich nigdy dorosły osobnik ludzki, gdyż, dla przykładu, są one częścią procedury *in vitro* – Bóg w ogóle nie stwarza duszy? Rozwiązanie takie byłoby racjonalne, a przecież trudno nie przyjąć, że zgodnie z najgłębszymi przesłankami teizmu Bóg jest racjonalny w stopniu najwyższym.

Wydaje się, że skoro papież i jego zwolennicy wierzą w Boga, który nie jest maszyną, ale istotą całkowicie wolną, ich strategia antyaborcyjna powinna być zupełnie inna. Zamiast wymuszać na parlamentach ustawy chroniące życie od poczęcia, zamiast obwiniać bliźnich dokonujących aborcji o morderstwo, winni raczej stwarzać teoretyczne, teologiczne i filozoficzne podstawy dla innego myślenia na ten temat. Myślenie to przyjmowałoby, że pojawienie się życia ludzkiego we właściwym sensie – czyli w sensie, w którym płód obdarzony jest przez Boga duszą – ma miejsce dopiero wówczas, gdy staje się jasne, iż w takim czy innym przypadku śmierć zarodka nie nastąpi. Jako obrońca teizmu – a nie tylko poczętego życia – papież powinien pomniejszyć zatem siłę swoich oskarżeń i zapewniać wszystkie osoby na świecie, że Bogu powinno zależeć najbardziej, aby **jego dzieła nie podlegały absurdalnemu zniszczeniu – i że zależy mu na tym bardziej, niż jakimkolwiek zwolennikom ochrony życia poczętego.**

Teistyczne konsekwencje utraty embrionu

Najnowsze badania naukowe w dziedzinie biologii mogłyby zachęcić nas do zagwarantowania więcej wolności Bogu w procesie stwarzania duszy. Badania te zdają się potwierdzać niezbędność poważnego potraktowania tezy o wolności Boga i wyprowadzenia z niej wniosków dla debaty w sprawie aborcji czy *in vitro*.

Okazuje się mianowicie, że istnieje występująca na masową skalę naturalna śmierć zarodków w organizmie kobiety. Olbrzymia, prawdopodobnie większość powstałych zarodków w sposób naturalny w ogóle się nie zagnieżdża w macicy, lecz zostaje wydalona, a tym samym uśmiercona. Poronienia te dotyczą zbyt małych organizmów żywych, aby kobieta czy ktokolwiek inny był w stanie je zauważyć, dlatego też problem ten nie był nigdy przedmiotem szerszego zainteresowania opinii publicznej. Od 45 do 75 procent zarodków zostaje jednak w rzeczywistości poronionych, co w skali całego globu oznacza według ostrożnych szacunków utratę ponad 200 milionów zarodków rocznie¹¹.

Aczkolwiek te odkrycia nauk medycznych są stosunkowo nowe, nie są jednak na tyle nowe, aby nie powinny już znaleźć się w orbicie zainteresowań obrońców życia poczętego, w tym samego Jana Pawła II. Ratowanie zarodków przed poronieniem na tak masową skalę oznaczałoby konieczność zaakceptowania twardych decyzji finansowych, do podjęcia których nie namawiałby przypuszczalnie nawet najgorliwszy katolik. Ratowa-

¹¹ Zob. T. Ord, *Plaga. Moralne konsekwencje naturalnej utraty embrionu*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”, 2009, nr 10, s. 63-78, zwłaszcza: 69, 72.

nie zarodków oznaczałoby mianowicie niezbędność przesunięcia środków finansowych z leczenia ludzi na ratowanie niezliczonej liczby zarodków, które w normalnym porządku rzeczy skazane są na poronienie. Całkowity brak zainteresowania dla podobnego przesunięcia funduszy rzuca snop światła na stopień przekonania obrońców życia co do słuszności żywionych przez siebie poglądów.

Na gruncie myślenia chrześcijańskiego ważniejsza niż ta moralna niekonsekwencja wydaje się wzmiankowana już kwestia teologiczna. Otóż w świetle odkryć dotyczących masowej skali poronień zarodków teza o stworzeniu duszy w momencie poczęcia naraża na szwank elementarny atrybut, który z każdej osoby czyni osobę, mianowicie **rozumność osoby Boskiej**. Czy bowiem jako rozumną można by określić istotę, która, wiedząc, że los danego zarodka dopełni się w ciągu paru dni, stwarzałaby dla niego duszę? Czy spełnia warunki rozumności Bóg, który w sposób zupełnie irracjonalny stwarza duszę dla setek tysięcy zarodków dziennie, a ponad 200 milionów rocznie, wiedząc, że w ciągu paru dni wszystkie ulegną zagładzie? W jakim celu Bóg przyszykowałby swemu stworzeniu holokaust o podobnej skali – holokaust, w świetle którego wszelkie ludobójstwo na ziemi błędnie? Jak bardzo zdeprawowanym należałoby wyobrażać sobie Boga, który znajduje zadowolenie w podobnym przelewie niewinnej **ludzkiej** krwi! Jan Paweł II i inni zwolennicy obrony życia od momentu poczęcia nie zdają sobie sprawy, jak bardzo krwiożerczy obraz Boga sugeruje ich z pozoru zupełnie niewinna misja ochrona godności osobowej zarodka. Trudno wyobrazić sobie, jakie intencje mogłyby przyświecać Bogu, który byłby zdecydowany wysłać na pewną śmierć setki milionów istot ludzkich. Jedyna myśl, która mogłaby tłumaczyć ten fakt, to myśl sarkastyczna: jedynym boskim celem, który przyświecałby mu w tej hekatombie to fakt, że Bóg pragnąłby w ten sposób wypełnić wyobrażenia papieża na temat własnego autorytetu w Kościele – wyobrażenia o swojej własnej (mniejszej lub większej) nieomyślności w kwestii początków człowieczeństwa.

Przejdźmy teraz do drugiego problemu będącego przedmiotem rozważań w tym artykule: problemu współodpowiedzialności Jana Pawła II za rozszerzanie się HIV/AIDS na świecie, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata.

Współodpowiedzialność za rozszerzanie się HIV/AIDS

Kiedy umarł Jan Paweł II, w prasie zachodniej ukazały się szokujące komentarze. „The Guardian” z 4 kwietnia 2005 opublikował artykuł pt. *Papież ma krew na swoich rękach*¹², a „Newstatesman” z 11 kwietnia tego roku: *Krew niewinnych na jego rękach*¹³. Gazety wygłosiły sąd, który pojawiał się w różnych środowiskach już wcześniej. Jeden z największych autorytetów medycznych we Francji, L. Schwartzenberg stwierdził ostro: „Papież

¹² T. Eagleton, *The Pope has Blood on his Hands. The Pope Did Great Damage to the Church, and to Countless Catholics*, „The Guardian”, 4 April 2005.

¹³ M. Wrong, *Blood of innocents on his hands*, „Newstatesman”, 11 April 2005.

jest mordercą”¹⁴. W Polsce polityk, J. Palikot, pragnął przeproszać Afrykę za Jana Pawła II. Spróbujmy uporządkować i odnieść się do argumentów skierowanych przeciw papieżowi.

Otóż wszystkie te oskarżenia dotyczą papieskiej nauki o antykoncepcji w związku z rozszerzaniem się AIDS na świecie, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata. Twierdzi się, że nauka papieża przyczyniła się do tego rozszerzenia. Bez względu na to, jak przykro to może zabrzmieć dla uszu wielu osób, trzeba przyznać, że – jeżeli pominiemy nieprecyzyjny, przejawiony sposób wyrażania – **istnieją dobre, jak się wydaje, argumenty na rzecz tezy o współodpowiedzialności Jana Pawła II za rozszerzenie się HIV/AIDS w krajach Trzeciego świata**. Współodpowiedzialność ta nie jest naturalnie bezpośrednia – niemniej jednak **rzeczywista**. Wydaje się, że na barkach papieża ciąży, niestety, odpowiedzialność moralna za ogromne nieszczęście wielu istnień ludzkich, które niewprost doprowadził do nędzy ze względu na swoją nieelastyczność w kwestii antykoncepcji – nieelastyczność, od której odzegnał się już Benedykt XVI¹⁵. Polski papież nie dopuszczał **jakiegokolwiek sytuacji**, w której użycie antykoncepcji byłoby usprawiedliwione: „Antykoncepcja musi być uznana obiektywnie jako niegodziwa tak dalece, że **nigdy, przy pomocy żadnej racji nie może być usprawiedliwiona**”¹⁶. Zdrada Jana Pawła II – zdrada wszystkich biednych w krajach Trzeciego Świata, zarówno katolików, jak i niekatolików – jest poważna, gdyż dotyczy poprowadzenia wielu ludzi, którzy znaleźli się w orbicie oddziaływania Kościoła, na długą udrękę choroby i bardzo prawdopodobną śmierć.

Przeciw tym oskarżeniom ktoś mógłby wysunąć generalny argument, że papież głosił swoją naukę o złu antykoncepcji zasadniczo do katolików, a więc do tych, którzy zdecydowali się z takich czy innych powodów uznać jego autorytet w swoich zachowaniach seksualnych. Katolicy ci natomiast powinni stosować się nie tylko do jego zakazu antykoncepcji, ale również do nauczanej przez niego wierności małżeńskiej i abstynencji seksualnej przed ślubem. Faktycznie, trudno się nie zgodzić, że każdy, kto realizuje od początku swego życia seksualnego głoszone przez papieża ideały, nie ma naturalnie możliwości zarażenia siebie lub kogokolwiek innego AIDS tą drogą. Ktoś mógłby zatem powiedzieć, że za oskarżaniem papieża o współodpowiedzialność za rozszerzenie się AIDS leży istotne pomylenie pojęć, gdyż ci, którzy do tego rozszerzenia się przyczyniali, nie szli za nauczaniem papieskim dotyczącym wierności czy czystości. Wszystko inne jest tylko tego niepójścia rezultatem – rezultatem, o którego żałosne skutki nie można oskarżać nikogo innego poza samymi osobami, które to nauczanie odrzucały.

Jak się wydaje, argument ten jest tylko częściowo trafny. Jego błędność wynika przynajmniej z czterech powodów.

Po pierwsze, do Kościoła katolickiego należy ogromna liczba, gdyż około 25 procent wszystkich ośrodków i organizacji na świecie, które zajmują się dotkniętymi HIV/AIDS

¹⁴ B. Lecomte, *Pasterz*, M. Romanek i in. (tłum.), Kraków 1976, s. 605.

¹⁵ Zob. np. Pope: Birth control a 'lesser evil' than HIV; <http://www.breakingnews.ie/world/pope-birth-control-a-lesser-evil-than-hiv-482956.html> [dostęp: 29 XII 2012].

¹⁶ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI, cz. 2, Poznań 1999, s. 251 [podkr. moje – Z. K.].

(których jest ok. 10 mln ludzi)¹⁷. Wśród pacjentów znajdują się, rzecz jasna, zarówno katolicy, jak niekatolicy. Nie tylko katolików zatem, ale również nie-katolików Kościół katolicki w tych miejscach i organizacjach nie zaopatruje w prezerwatywy ani nie udziela adekwatnej informacji o ich skuteczności w zapobieganiu zarażania HIV/AIDS.

Po drugie, zarówno w ramach swych ośrodków i organizacji, jak i poza nimi Kościół katolicki ogłasza nieprawdziwe informacje na temat skuteczności prezerwatyw. Jest to tym groźniejsze i śmiertelniejsze, im bardziej ta rozległa międzynarodowa organizacja działa skuteczniej w danym kraju. Te nieprawdziwe informacje przenikają i mają szkodliwy wpływ na całą opinię publiczną w odpowiednich krajach, zwłaszcza jeżeli ich ludność jest mało wykształcona i pozbawiona możliwości jej sprawdzenia. Urzędnicy kościelni Jana Pawła II brali udział w rozpowszechnianiu fałszywej informacji, że prezerwatywa nie jest skuteczna w ochronie przed wirusem HIV. Wysoki urzędnik watykański, kard. Alfonso Lopez Trujillo, mianowany w 1990 roku przez Jana Pawła II na Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Rodziny (i utrzymujący to stanowisko aż do swojej śmierci w 2008) stwierdził w pewnym wywiadzie, że „wirus AIDS jest około 450 razy mniejszy niż plemnik. Plemnik może z łatwością przejść przez »sieć«, którą tworzy prezerwatywa”¹⁸. Inny, mniejszy rangą, ale wpływowy w swoim kraju biskup, przewodniczący episkopalnej Komisji ds. Rodziny i Życia w Brazylii, Rafael Llano Cifuentes (nominowany na biskupa przez Jana Pawła II) rozprowadził 100 000 ulotek, w których ogłosił, że wirus HIV może przedostać się przez prezerwatywę, jak „kot przez drzwi od garażu”¹⁹.

Nieadekwatność tych twierdzeń została podkreślona przez Światową Organizację Zdrowia, która ogłosiła, iż pogląd, że prezerwatywy są nieskuteczne w zapobieganiu transmisji AIDS, jest nieprawdziwy, gdyż wirus HIV nie może przedostać się przez prezerwatywy lateksowe. Odpowiednie badania wykazały, że konsekwentne stosowanie prezerwatyw (konsekwentne, czyli w **każdym** akcie seksualnym) zmniejsza prawdopodobieństwo zarażenia do mniej niż 1 procenta. WHO wskazuje na błogosławieństwa, jakie wielu osobom przynoszą programy propagujące używanie prezerwatyw. W Tajlandii rządowy program skierowany do osób prostytuujących się doprowadził do znaczącego wzrostu używalności prezerwatyw (z 14 procent w 1990 roku do 94 procent w 1994), co przyczyniło się do zmniejszenia zachorowalności na choroby przenoszone drogą płciową z liczby 410 416 w roku 1990 do 27 362 w 1994²⁰.

Po trzecie, jest naiwną iluzją przekonanie, że Kościół katolicki ogranicza swoją aktywność jedynie do informowania swoich własnych wiernych, iż antykoncepcja jest złem. W celu praktycznej realizacji swoich poglądów duchowni katolicy oddziałują na wła-

¹⁷ F. Kipling, *Upholding a Culture of Life*, „Entre Nous. The European Magazine for Sexual and Reproductive Health”, 2002, nr 53, s. 20, www.catholicsforchoice.org/news/op-eds/2002/2002_upholdingacultureoflife.asp [dostęp: 23 XII 2012].

¹⁸ Vatican in HIV condom row, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/3176982.stm> [dostęp: 24 II 2011].

¹⁹ *Panorama*, „Condoms at Carnival”, British Broadcasting Corporation, June 27, 2004, and *Special Assignment: BBC Panorama*, „Can Condoms Kill?” British Broadcasting Corporation, November 16, 2004; [dostęp: 24 II 2011].

²⁰ Za: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs243/en/> [dostęp: 24 II 2011].

dze polityczne odnośnych krajów. Kościół katolicki wykorzystuje narzędzie politycznego oddziaływania, aby **całe** społeczeństwo, a nie tylko katolicy żyjący w danym społeczeństwie, postępowało zgodnie z jego światopoglądem. Na przykład pod koniec 2003 roku ówczesna prezydent Filipin, oddana katoliczka, Gloria Macapagal-Arroyo była chwalona przez konserwatystów religijnych za to, że 50 mln pesos (ok. 890 tys. dolarów) przeniosła z programu propagującego antykoncepcję utworzonego przez jej poprzednika na urządzie, Josepha Estradę, do pozarządowej organizacji „Małżeństwa dla Chrystusa” w celu nauczania naturalnych metod planowania rodziny²¹. Na Filipinach zarówno władze krajowe, jak lokalne są niechętne antykoncepcji – rządowe szpitale nie dostarczają informacji o prezerwatywach i ich nie rozprowadzają, zaś organizacje pozarządowe działające na rzecz antykoncepcji są likwidowane²². Polityków wspierających planowanie rodziny hierarchia katolicka w tym kraju nazwała „cudzołóżnikami, nierządnikami i terrorystami”²³. Katolicycy biskupi są również wpływowi w krajach, w których katolicy występują w mniejszej liczbie niż na Filipinach. Jak donosił BBC News w roku 2003, w Kenii, w której co piąty człowiek jest nosicielem HIV, dystrybucja prezerwatyw została zahamowana ze względu na opozycję Kościoła katolickiego, będącego znaczną siłą polityczną w tym kraju (33 procent ludności należy właśnie do niego)²⁴. Kardynał Maurice Otunga, były arcybiskup Nairobi, był wyraźnym przeciwnikiem wysiłków rządu Kenii, aby wprowadzić programy planowania rodziny. W roku 1994 Konferencja Episkopatu Kenii wystosowała list, który określa antykoncepcję jako „środek ryzykowny”, a propozycję jej rozpowszechnienia jako wynik „zepsutych wpływów zagranicznych”²⁵. Koresponduje to z wypowiedzią Jana Pawła II, który stwierdził, że antykoncepcja jest w Afryce częścią „mentalności przeciwnej życiu” narzuconej przez Zachód²⁶. (Trzeba zaznaczyć, że, pomimo opozycji Kościoła, w Kenii i Zimbabwe rządowe programy planowania rodziny odnoszą jednak sukces). W styczniu 2006 roku Konferencja Episkopatu Tanzanii nazwała część materiału z sylabusu Ministerstwa Edukacji „grzesznym”, gdyż zawierał informację o właściwym użyciu prezerwatywy jako sposobie ograniczającym rozszerzanie się HIV/AIDS²⁷. Z kolei kard. Wilfrid Napier, przewodniczący Konferencji Episkopatu Południowej Afryki, potępił rządowe plany promocji antykoncepcji, twierdząc, że nie ma medycznych dowodów, że prezerwatywy chronią przed zakażeniem się AIDS²⁸. W Stanach Zjednoczonych (mianowany przez Jana Pawła II na biskupa) kardynał Edward M. Egan skrytykował Wydział Zdrowia i Higieny Umysłowej w Nowym Jorku za jego plan rozprowadzenia 18 milionów prezerwatyw za darmo, aby ograniczyć rozprzestrzenianie się HIV/AIDS i innych chorób

²¹ Human Rights Watch, Philippines: Unprotected: Sex, Condoms and the Human Right to Health, 5 May 2004, C1606, <http://www.unhcr.org/refworld/docid/412ef1a74.html> [dostęp: 21 II 2011].

²² Tamże.

²³ S. Mydans, *Resisting Birth Control. The Philippines Grows Crowded*, „New York Times”, March 21, 2003.

²⁴ Za: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/3176982.stm> [dostęp: 27 II 2011].

²⁵ B. Keller, *Zimbabwe Taking a Lead in Promoting Birth Control*, „New York Times”, September 4, 1994.

²⁶ E. J. Dionne, *Pope Makes Sharp Comments on Africa*, „New York Times”, August 13, 1985.

²⁷ *Catholic Bishops Reject School Syllabus over Condoms*, „Africa News”, January 13, 2006.

²⁸ *Cardinal: Condoms „clearly don't work”*, „Mail and Guardian”, January 25, 2005.

przenoszonych drogą płciową²⁹. W Brazylii urzędnicy państwowi znaleźli się w ogniu krytyki ze strony katolickiej hierarchii za rządowy program edukacji seksualnej i ochrony przed AIDS poprzez dystrybucję prezerwatyw³⁰. Tych kilka przykładów pokazuje wyraźnie, że ani Jan Paweł II, ani kierowany przez niego Kościół, nie zadowalali się przekazywaniem wskazówek wyłącznie wiernym katolikom, ale próbowali narzucić swoje zasady całym społeczeństwom, biorąc w ten sposób odpowiedzialność za wszystkie niesześciśliwe skutki, jakie z tego tytułu mogły wyniknąć i bez wątpienia wyniknęły.

Po czwarte, uwzględniając treść nauczania papieskiego w ogóle, trzeba by rzec, że papież powinien być świadomy dwóch faktów. Najpierw tego, że jego nauka o antykoncepcji jest pewnym wysokim, trudno realizowalnym ideałem, a następnie tego, że **według jego własnego nauczania o grzechu pierworodnym człowiek, również katolik, jest istotą słabą**. W sprawach seksualnych w pewnych okolicznościach słabość może prowadzić, niestety, do zarażenia się HIV. Niezwykle ważny jest fakt, że nie jest to „zwyczajna” słabość moralna, skutkująca jedynie winą, którą można wyznać na spowiedzi i wrócić spokojnie do domu. Dlatego papież Jan Paweł II, ograniczając się jedynie do przedstawiania swoich wzniosłych ideałów, a nie informując – swoimi ustami lub, co może byłoby bardziej stosowne, ustami swoich niższych urzędników – o środkach zabezpieczających przed zarażeniem wówczas, gdy osławiony ciężar grzechu pierworodnego popchnie jednak jednostkę do grzechu nieczystości, bez wątpienia mógł przyczynić się pośrednio do rozprzestrzeniania się HIV/AIDS. Jako duszpasterz – żeby użyć ulubionej przez niego metafory – zadbał o te najbardziej ambitne owieczki, stojące na czele stada, nie dbając szczególnie o te, które pozostały z tyłu³¹.

Wszystkie te argumenty prowadzą, jak się wydaje, do wniosku, że ostrzeganie przed nauką Kościoła katolickiego w sprawie antykoncepcji staje się ostrzeganiem przed śmiertelnością działalnością, jakie sprowadza ona na biedne i niewykształcone społeczeństwa. To głównie te kraje padają ofiarą nauki papieskiej, gdyż, jak wiadomo, kraje zachodnie, nawet tak bardzo deklaratywnie katolickie, jak Polska, prawie całkowicie ją ignorują. Mając dostęp do wiedzy i środków finansowych, są szczęśliwie całkowicie niezależni od skutków kościelnej nauki o antykoncepcji. *Humanae vitae* zrodziła w katolikach Zachodu zaangażowanych w Kościół „poczucie zdrady”, jednak szybko przyczyniła się również do pełnego pewności siebie przekonania, że można być dobrym katolikiem, nie respektując jej nauczania³². Pojawia się zasadne pytanie, czy wspomniany przykład Tajlandii, w której dzięki programom antykoncepcyjnym tysiące istot ludzkich uniknęło zarażenia

²⁹ *Condom Giveaway*, „National Catholic Reporter”, March 2, 2007.

³⁰ *Condom debate flares in Brazil before pope visit*, „Reuters”, March 12, 2007.

³¹ Jana Pawła II koncentracja na ontologii i metafizyce, a nie historii i społeczeństwie sprawia, że może on krytykować sytuacje niezgodne ze strukturą osoby ludzkiej, którą wykoncypował, ale brakuje mu kategorii, które „są konieczne, aby kierować działaniem w nieidealnych okolicznościach”. D. Hollenbach, *Human Work and the Story of Creation. Theology and Ethics in Laborem Exercens*, w: *In Co-Creation and Capitalism: John Paul II's Laborem Exercens*, J. Houck, O. Williams (red.), Washington 1983, 75.

³² J. O'Brien, *Truth and Consequence. A Look Behind the Vatican's Ban on Contraception*, Conscience 2008.

śmiercionośnym wirusem, nie pokazuje skali zniszczenia, do której nauka Jana Pawła II w krajach Trzeciego Świata rzeczywiście się mogła przyczynić³³. W tym miejscu stosowne będzie zapewne przywołanie opinii dwóch biskupów afrykańskich, jak Jan Paweł II przekonanych o absolutnym złu antykoncepcji, którzy wyciągnęli ze sztywnej nauki papieskiej potworne, tkwiące w niej ukrycie konsekwencje. Pierwszy to biskup P. Sulumeti z Kenii, który w pewnym przypadku zarażonego małżonka domagał się poświęcenia przez jego żonę, czyli zgody na akty małżeńskie, nawet kosztem zarażenia³⁴. Drugi to kardynał Emmanuel Wasala z Kampali w Ugandzie, który wyraził swoje poparcie dla kobiety, godzącej się na współżycie ze swoim zarażonym mężem bez używania prezerwatywy³⁵.

* * *

Podsumowując, można zauważyć, że myśl Jana Pawła II na temat kwestii początku życia ludzkiego nacechowana jest wyrażeniami uderzającymi niezgodnościami. Pierwsza polega na przyjęciu materialistycznego z ducha argumentu opartego na tożsamości genotypu, który nie koresponduje z jego dualistycznym pojmowaniem człowieka. Druga niezgodność zasadza się na dysharmonii między jego koncepcją początku życia ludzkiego a tezą o wolności Boga, która – zwłaszcza w świetle naukowych informacji o skali spontanicznej aborcji – wydaje się znacząco podważona. Trzecia w końcu niezgodność zachodzi między jego koncepcją początku życia a wiedzą medyczną o statusie zarodka przyszłych bliźniąt jednojajowych oraz tomistycznym hilemorfizmem, który papież akceptuje.

W artykule zostało, jak się wydaje, dowodnie ukazane, że współodpowiedzialność papieża za rozszerzanie się HIV/AIDS w krajach Trzeciego Świata wynika z faktu aktywności politycznej i medycznej prowadzonego przez niego Kościoła, który uznaje używanie prezerwatyw za zło (nie wynika zaś z faktu głoszenia samej nauki papieskiej na ten

³³ Aluzją do możliwego zniszczenia na wielką skalę jest wypowiedź Petera Piota, dyrektora UNAIDS, który w czerwcu 2001 poprosił publicznie Kościół katolicki, aby ten nie przeciwstawiał się używaniu prezerwatywy przeciwko AIDS. Piot powiedział znacząco, że „kiedy księża nauczają przeciw antykoncepcji, popełniają poważny błąd, który kosztuje życia ludzkie” (AFP, „Church's Stand Against Contraception Costs Lives”, June 29, 2001). Pogląd, iż prezerwatywy są nieskuteczne w walce przeciw AIDS, został określony również przez rzecznika Światowej Organizacji Zdrowia jako „dość niebezpieczny” (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/3176982.stm>). Te same, przerażające dla tysięcy istnień ludzkich skutki nauki Kościoła katolickiego miała zapewne na myśli katolicka Melinda Gates, żona Billa Gatesa, kiedy na 16. Międzynarodowej Konferencji AIDS w Toronto w 2006, powiedziała: „W walce przeciw AIDS, prezerwatywy chronią życie. Jeżeli ktoś przeciwstawia się dystrybucji prezerwatyw, istnieje dla niego coś ważniejsze niż ratowanie życia” (S. Boseley, *Gates criticises HIV abstinence policies*, „The Guardian”, 14 August 2006).

³⁴ Biskup powiedział: „Nawet w przypadku rozbieżnych małżeństw [tzn. w których jeden z partnerów jest zarażony], osoby opiekujące się powinny spojrzeć na wszystkie kwestie dotyczące takie małżeństwa, nie tylko na seksualne. Jedno z nich musi poświęcić się na rzecz drugiego”. *Catholic Information Service for Africa, Kenya: Catholics Reaffirm Stand Against Condoms in Fighting HIV/AIDS*, „Africa News”, June 26, 2007.

³⁵ Kardynał powiedział: „Jeżeli jest złem używanie prezerwatywy, to ona dokonała właściwego wyboru”. *Panorama, Can Condoms Kill?*, British Broadcasting Corporation, June 27, 2004.

temat). Źródło współodpowiedzialności Jana Pawła II zdaje się również tkwić w zbyt idealistycznym rozumieniu moralnych możliwości człowieka, nieliczącym się z ludzkimi słabościami, a więc z tym, co w świetle kategorii papieża można by zinterpretować jako przejaw głoszonego przez niego niezmiennie grzechu pierworodnego.

Zbigniew Kaźmierczak – POPE JOHN PAUL II ON THE QUESTION OF PROTECTION OF HUMAN LIFE. AN ANALYSIS OF TWO IMPORTANT PROBLEMS

In this article the author writes on the issue of the beginning of human life in embryos as well as on the responsibility of the Pope in relation to the wide spread epidemic of HIV/AIDS. The Pope is using the argument of DNA identity over the whole span of human life to prove that the embryo is a human being as soon as it starts its existence. The article attempts to show that the argument against abortion on the basis of DNA identity is strong, but not convincing for a Catholic who maintains that the soul is a necessary part of the human being. As we don't know when God creates the soul for a given embryo, it cannot also be established when human life as such is starting his/her existence. Papal acceptance of hylomorphism on one hand, and the case of the peculiar development of an embryo of monozygotic twins makes the papal stance even more difficult to defend. The article is arguing that fixing the moment when the soul is created by God for an individual embryo is in fact limiting God's freedom. Limiting God's freedom is even more clear when we take into account the fact of spontaneous abortion which kills about 200 million embryos each year. The article points out that the Pope may be regarded as an accomplice in the spread of HIV/AIDS because his relentlessly negative stand on contraception has been forced in the political way by the episcopates of the Third World countries on the government policies of those countries.

KRZYSZTOF BOCHENEK
Uniwersytet Rzeszowski
Instytut Filozofii

Jana Pawła II rozumienie demokracji (pomiędzy akceptacją a krytyką)

Większość światowej opinii społecznej, w tym i tej związanej z szeroko rozumianym katolicyzmem, wydaje się nie widzieć dziś realnej alternatywy dla demokracji jako optymalnego systemu ustrojowego. Podejmując refleksję nad przecinającymi się nieustannie w ciągu ostatnich 200 lat drogami demokracji oraz Kościoła, trudno nie zauważyć, iż w tym czasie od postawy przeważnie krytykującej ten ustroj przeszedł on raczej do jego interpretacji i osądzania charakterystycznego dla niego kontekstu funkcjonowania¹. Jeśli szukać jakiegoś symbolicznego aktu kończącego w pewien sposób długi proces zbliżania się Kościoła do demokracji, to trzeba wskazać na słynne bożonarodzeniowe wystąpienie Piusa XII z 1944 roku². Jeszcze ważniejszą rolę odegrały tu jednak encykliki *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* Jana XXIII, *Konstytucja duszpasterska Soboru Watykańskiego II* (*Gaudium et spes*) czy wreszcie tzw. społeczne encykliki Jana Pawła II: *Sollicitudo rei socialis*, a zwłaszcza *Centesimus annus*. Wspomniane dokumenty nie pozostawiają już bowiem większych wątpliwości, co do tego, że Kościół w ostatnich dziesiątkach lat w mniej czy bardziej jednoznaczny sposób przynajmniej wspiera demokratyczny system rządów.

G. Weigel sądzi, iż zwłaszcza w encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II zdaje się dosyć wyraźnie sugerować, że historia właściwie już rozstrzygnęła spory polityczne i ekonomiczne toczone w ostatnich wiekach. Dziś praktycznie nie można mieć większych wątpliwości co do tego, że jeśli chce się stworzyć społeczeństwo najlepiej odpowiadające rozumnej i społecznej naturze człowieka, istoty obdarzonej specyficzną godnością, posiada-

¹ Zob. V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Ł. Skuza, S. Pyszką, T. Żeleźnik (tłum.), Kraków 2000, s. 25.

² Zauważył on, iż demokracja szeroko rozumiana zakłada różne formy i może być urzeczywistniona tak w monarchiach, jak w republikach. Ważne jest tu rozróżnienie pomiędzy „ludem” a „masą”, czyli „bezsztaltną wielością”, będącą wrogiem prawdziwej demokracji. Mówiąc o demokracji możliwej do zaakceptowania przez katolicyzm, Pius XII wskazał, iż musi ona respektować obiektywne i wieczne, czyli ustanowione przez Stwórcę zasady hierarchicznego porządku świata.

jącej szczególne prawa, społeczeństwo szanujące wolność oraz podmiotowość jednostek, oparte na integralnie ujętym humanizmie, to po prostu trzeba wybrać demokrację, a nie faszyzm czy komunizm³. Do przyczyn, dla których papież zbliżył się do demokracji, należy też bez wątpienia zaliczyć jego osobiste i bliskie doświadczenia okrucieństwa ideologii niedemokratycznych: hitlerowskiego nazizmu i sowieckiego komunizmu⁴. Pomimo to, iż starał się raczej zachowywać dystans wobec świata polityki, to zdawał się dostrzegać zalety ustroju demokratycznego, uznając, iż skoro sprawdził się on w społeczeństwach zachodnich, to wydaje się być godny polecenia na obecnym etapie rozwoju społecznej rzeczywistości. Nie wolno przy tym nie zauważyć, iż akceptując zasadniczo demokrację funkcjonującą w dużej części współczesnych społeczeństwach, Jan Paweł II był przy tym przekonany, iż Kościół może im zaproponować własną, uniwersalną wizję demokracji, niezamkniętą jedynie do ludzi wierzących, wolną od słabości, które wykazują współcześnie istniejące państwa zorganizowane demokratycznie⁵. Zwracał przy tym uwagę na to, aby w katolickiej nauce społecznej nie widzieć próby stworzenia jakiejś trzeciej drogi pomiędzy liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, gdyż chce ona być zupełnie odrębnym, niezależnym i kierującym się swymi zasadami sposobem patrzenia na życie społeczno-polityczne⁶. Z tego względu akceptacja demokracji nie wyklucza krytycznego spojrzenia zarówno na wiele teoretycznych jej założeń, jak i przede wszystkim na to, co w praktycznym funkcjonowaniu systemu demokratycznego często jest bardzo odległe od doskonałości.

Tę niezależność, a zarazem specyficzność wizji demokracji w ujęciu Jana Pawła II wydają się stanowić następujące faktory, wyznaczające granice jej akceptacji bądź też odrzucenia, a których charakterystyka zostanie zarysowana w niniejszym artykule: stanowiąca fundament demokracji aksjologia mająca swoje oparcie przede wszystkim w religii, określone zasady etyczno-społeczne, integralne ujęcie człowieka jako osoby obdarzonej szczególną godnością, domagająca się zapewnienia jej podmiotowości w życiu społecznym, właściwe rozumienie praw człowieka z wolnością na czele oraz stworzenie rzeczywistego państwa prawa, odwołującego się do czegoś głębszego niż zachowanie formalnych procedur. Analiza tych czynników składających się na ustrój demokratyczny prowadzić musi do wniosku, iż jego oceny formułowane przez Jana Pawła II oscylowały zazwyczaj pomiędzy ostrożną akceptacją, a nierzadko nawet ostro wyrażaną krytyką.

Elementem rozstrzygającym praktycznie już w punkcie wyjścia o tym, czy dany ustrój społeczno-polityczny uznać można za rzeczywiście demokratyczny czy też nie, był dla Jana Pawła II przede wszystkim poziom jego zakorzenienia aksjologicznego. Domagając się budowania demokracji na mocnym fundamencie etycznym, papież zdawał się zarazem, realistycznie oceniając rzeczywistość, nie mieć wątpliwości co do tego, iż plura-

³ Zob. G. Weigel, *Chrześcijaństwo a przyszłość demokracji*, „Ethos”, 2000, nr 49-50, s. 123.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 19.

⁵ Zob. M. Spieker, *Kościół i społeczeństwo w procesie transformacji krajów postkomunistycznych*, „Społeczeństwo”, 1996, nr 1, s. 42.

⁶ Zob. *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, nr 41 (dalej cyt. SRS).

lizm wartości i norm, często sprzecznych ze sobą, żadnej z nich nie przyznając prymatu nad pozostałymi, sprawia, że współczesny człowiek z coraz większym trudem jest w stanie utożsamiać się z jakimiś niezmiennymi wartościami i normami⁷. Problemy ludzi żyjących na początku XXI wieku z przyjmowaniem świata obiektywnie rozumianej aksjologii, czemu w dodatku towarzyszą poważne trudności z przyznaniem pierwszeństwa wartościom moralnym przed ekonomicznymi⁸, potęgują według papieża, zagrażając także dobremu funkcjonowaniu demokracji, wyraźne symptomy kryzysu wiary dzisiejszych społeczeństw⁹. Główną przyczynę współczesnego kryzysu aksjologicznego widział bowiem Jan Paweł II głównie w odchodzeniu społeczeństw od religii, przede wszystkim oczywiście katolickiej. Sądząc, iż nigdy wcześniej nie formułowano, przynajmniej na tak wielką skalę, postulatów odrzucenia Boga i norm chrześcijańskiej moralności¹⁰, ostrzegał, iż tam, gdzie „uśmierca się Boga”, prędzej czy później swego rodzaju „śmierć” zagraża także i człowiekowi¹¹. Sytuacja ta, która, jak sądził papież, sprzyjać może usuwaniu w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych, stanowi również jedną z najważniejszych przyczyn problemów współczesnej demokracji z jej fundamentem aksjologicznym¹².

Poważne wyzwanie dla aksjologicznie podbudowanej demokracji stanowi również, według Jana Pawła II, atmosfera powszechnego pluralizmu, w czym próbuje się, paradoksalnie, jego zdaniem, upatrywać warunku demokracji, a uznać należy raczej za istotną przyczynę atrofii fundamentalnych wartości wspólnych¹³. Demokratyczne procedury i instytucje powinien bezwzględnie poprzedzać konsensus zabezpieczający przestrzeganie wartości podstawowych, warunkujących minimum etyczne. Akceptując reguły funkcjonowania demokracji, Jan Paweł II stał na stanowisku, iż istnieją wartości, które nigdy nie mogą być przedmiotem negocjacji czy osądu opinii publicznej. Nie można ich również w żadnym wypadku poddawać pod głosowanie, które miałoby rozstrzygać o ich przyję-

⁷ Zob. J. Mariański, *Wolność jako wartość osobliwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, E. Albińska, S. Fel (red.), Lublin 2008, s. 55; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, T. Żeleźnik (tłum.), Warszawa 2005, s. 201.

⁸ Zob. Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, nr 19 (dalej cyt. CA). Zob. I. Godłów-Legiędź, *Idea gospodarki rynkowej w encyklikach Jana Pawła II*, w: *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice*, W. Piątkowski (red.), Warszawa – Łódź 1999, s. 187; J. Mariański, *Odnova moralna – podstawą ładu społecznego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1991-1992, nr 19-20, s. 38.

⁹ Zob. Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15 (dalej cyt. RH).

¹⁰ Zob. CA 13; RH 8; Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998, nr 1-2 (dalej cyt. FR). Zob. M. Cisko, *Sekularyzm wezwaniem dla Kościoła*, w: „*Tertio millennio adveniente*”. U progu trzeciego tysiąclecia, G. Witaszek (red.), Lublin 2000, s. 263-268; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 58.

¹¹ Zob. CA 13, 19; RH 6; FR 16; Jan Paweł II, *Sekularyzacja i ewangelizacja dzisiaj w Europie. Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy*, 11 X 1985, w: *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, Kraków 2003, s. 312-327.

¹² Zob. Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 19-22 (dalej cyt. EV); Encyklika *Veritatis splendor*, nr 99; 106 (dalej cyt. VS); Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie europejskim*, 11 X 1988, w: J. Żyćniński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 192. Zob. S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 132.

¹³ Zob. FR 5; VS 4. Zob. J. Finnis, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym*, „Ethos”, 2003, nr 16, s. 131; M. Tosso, *Demokracja w świetle nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo”, 2006, nr 6, s. 896-904.

ciu bądź też odrzuceniu¹⁴. Ponieważ trwała i pełna demokracja nie jest możliwa bez jasnego sprecyzowania tego, co należy uznać za wartość, prawdę i dobro, w kwestii tej, jak sądził Jan Paweł II, nie można sobie pozwolić na żadne niuanse i niejednoznaczności, gdyż „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które wyraża i popiera”¹⁵. Nie może być również żadnych wątpliwości co do tego, iż tak jak w przypadku każdej innej działalności ludzkiej, charakter demokracji uzależniony jest od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje¹⁶.

Demokracja pozbawiona wartości traci w zamyśle polskiego papieża rację swego istnienia. Jeden z najbardziej znanych i zarazem najbardziej wymownych jego tekstów odnoszących się do demokracji brzmi jak dosyć ostro sformułowane ostrzeżenie przed odrzucaniem jej aksjologicznych fundamentów: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁷. Trudno o bardziej jednoznacznie wyrażone zastrzeżenie wobec demokracji w mniej czy bardziej świadomy sposób rezygnującej ze świata obiektywnie rozumianych wartości. Zestawienie tych dwóch, jak wydawałoby się, stojących do siebie w radykalnej opozycji systemów społeczno-politycznych – demokracji i totalitaryzmu – uznać można bez wątpienia za przestrożę kierowaną przez papieża do wszystkich odpowiadających za ostateczny kształt systemu demokratycznego. Wbrew temu, co mogłoby się bowiem wydawać, demokracja nie tylko nie jest wolna od zagrożeń, ale stosunkowo łatwo przekształcić się może w swoje zupełne przeciwieństwo, stając się zwyczajnym totalitaryzmem. To, czy totalitaryzm ten będzie miał charakter zupełnie jawny czy też prawdziwe intencje jego twórców skrywane będą za mniej lub bardziej sprytnymi zabiegami mającymi kamuflować słabości demokracji, uznać należy za problem wtórny; demokracja z samej zasady nie powinna mieć bowiem nic wspólnego z jakimkolwiek totalitaryzmem.

W tym kontekście za wskazane należy uznać poddanie krótkiej analizie tego, co pod terminem „wartości” Jan Paweł II rozumiał. Swego rodzaju katalog wartości stanowiących, jak sądził, najcenniejsze dziedzictwo humanizmu europejskiego, a wyznaczających zarazem fundament prawidłowo funkcjonującej demokracji, sformułował on niedługo przed śmiercią, zaliczając do nich: godność osoby; świętość życia ludzkiego; centralną rolę rodziny opartej na małżeństwie; wolność myśli, słowa oraz głoszenia własnych poglądów i wyznawania religii; ochronę prawną jednostek i grup; współpracę wszystkich na rzecz wspólnego dobra; pracę pojmowaną jako dobro osobiste i społeczne; władzę polityczną traktowaną w kategoriach służby¹⁸. Najpoważniejsze oskarżenie kierowane przez Jana Pawła II do społeczeństw demokratycznych dotyczyło mających w nich miejsce działań,

¹⁴ Zob. VS 35.

¹⁵ EV 70.

¹⁶ Zob. CA 56.

¹⁷ CA 46.

¹⁸ Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy, Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego nt. Ku konstytucji europejskiej?*, „L' Osservatore Romano”, 2002, 10-11, nr 3.

często zresztą zorganizowanych przez struktury państwowe i sformalizowanych, a podważających wartość każdego bez wyjątku ludzkiego życia¹⁹.

Swoiste remedium na uniknięcie aksjologicznej „choroby” demokracji, której najbardziej dramatycznym przejawem było zanegowanie prawa każdej osoby do życia, widział Jan Paweł II w kierowaniu się społeczeństw budujących demokrację określonymi zasadami etyczno-społecznymi regulującymi stosunki społeczne i gospodarcze²⁰. Do zasad tych zaliczał m.in.: prymat osoby przed rzeczą²¹, być przed mieć²², etyki nad techniką²³, miłości przed sprawiedliwością²⁴, dobra wspólnego²⁵, solidarności i pomocniczości²⁶.

Będąc przekonany, iż w samym sercu rozumienia demokracji musi znaleźć się adekwatna do jej założeń koncepcja antropologiczna, Jan Paweł II z całą konsekwencją bronił integralnej, personalistycznej wizji człowieka, eksponującej duchowość, ale i nie lekceważącej w żadnym wypadku jego cielesności²⁷. Nic więc dziwnego, iż za oczywisty „deficyt demokracji” uznawał w tym kontekście wyraźne, według niego, lansowanie koncepcji człowieka, w myśl której właściwa mu godność jest czymś nabytym poprzez udział w kulturze i nie wynika z jego natury²⁸. Widząc w ochronie integralnie rozumianej godności osoby fundament nowoczesnego społeczeństwa pragnącego szczerze chronić i budować wspólne dobro²⁹, a także centralną zasadę europejskiego dziedzictwa³⁰, Jan Paweł II nie miał wątpliwości co do tego, iż odrzucenie godności każdej osoby oznaczać musi zawsze niszczenie demokracji³¹.

Tym elementem, który ściśle łączy się, według polskiego papieża, zarówno z obroną godności osoby, jak i ochroną samej demokracji, jest przestrzeganie praw człowieka, wrodzonych każdej osobie i wynikających z jego ontycznej godności, uprzednich wobec kon-

¹⁹ Zob. EV 12-14, 21; CA 39, 54; VS 54-56.

²⁰ Zob. J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, w: *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 1604-1605.

²¹ Zob. *Encyklika Laborem exercens*, nr 13 (dalej cyt. LE).

²² Zob. SRS 28; LE 6; Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż, 2 VI 1980, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II. (1978-1999)*, S. Urbański (red.), Warszawa 2000, s. 11-14.

²³ Zob. LE 7, 25-27; RH 15.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski*, 5 VI 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie 1979-1999*, Kraków 1999, s. 90.

²⁵ Zob. SRS 38; RH 17; CA 41, 47.

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przesłanie do Biskupów z Konferencji Episkopatu Polski 08.06.1997*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 174.

²⁷ Zob. S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji...*, cyt. wyd., s. 10.

²⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Papieskiej Rady ds. Kultury*, Rzym, 18 I 1983, w: *Przemówienia i homilie...*, cyt. wyd., s. 293.

²⁹ Jan Paweł II, *Prawdziwa demokracja wymaga praworządności*, *Do nowego ambasadora Iraku*, 15 XI 2004, „L'Osservatore Romano”, 2005, nr 2, s. 45. Zob. J. Kupny, *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, S. Fel, J. Kupny (red.), Katowice 2007, s. 80.

³⁰ Zob. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 123-126.

³¹ Zob. J. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski (red.), Lublin 1994, s. 108; H. Piłuś, *Ku integralnej wizji człowieka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: E. Jamrocki, J. Jaroń, H. Piłuś, *Człowiek darem i tajemnicą w nauczaniu Jana Pawła II*, Siedlce 1992, s. 164.

stytucji i państwowego ustawodawstwa³². Nie ulega wątpliwości, iż obronę integralnie rozumianych praw osoby ludzkiej, połączonych zresztą ściśle z ochroną takich społeczności tworzonych przez człowieka jak: rodzina, naród czy państwo, uznać należy za wiodący motyw papieskiej refleksji społecznej³³. Za A. Rauscherem wymienić można trzy grupy praw człowieka, które dla Jana Pawła II były szczególnie ważne: te związane z wolnością, umożliwiające uczestnictwo obywateli w życiu społecznym, kulturowym i politycznym oraz podstawowe prawa społeczne³⁴. Ze względu na przysługującą osobie ludzkiej, odznaczającą się niepowtarzalną wyjątkowością i odmiennością, pozycję egzystencjalną³⁵ papież domagał się przede wszystkim, aby, szanując wszystkie prawa osoby, ze szczególnym zaangażowaniem podjąć obronę jej prawa do życia – najważniejszego i podstawowego wśród innych³⁶.

W mniej czy bardziej sformalizowanych aktach negowania tego prawa Jan Paweł II widział najbardziej dramatyczny przykład pogwałcenia jednego z konstytutywnych elementów życia osobowego, czyli wolności. Broniąc wolności każdego człowieka, przede wszystkim na tym właśnie polu zwracał on konsekwentnie uwagę na to, iż współcześni ludzie wykazują poważne problemy ze rozumieniem istoty zarówno swojej wolności, jak i wolności innych osób. Problemy te, jak wskazywał Jan Paweł II, w dużej mierze dotyczą paradoksalnie właśnie demokracji, dla którego to systemu wolność winna odgrywać przecież zasadniczą rolę. W imię obrony poprawnego rozumienia demokracji oraz jej dobrego funkcjonowania, odrzucał on przede wszystkim zasadność formułowanych współcześnie dylematów typu: „wolność albo prawda”, „wolność albo wartości” czy też „wolność albo Bóg”³⁷. Podkreślając, że Kościół wbrew często wysuwanym oskarżeniom nie jest wcale wrogiem wolności, lecz stara się właśnie stać na jej straży³⁸, wskazywał przy tym, iż nie pozostając w służbie godności osoby ludzkiej, wolność traci swój prawdziwy charakter³⁹. Upatrując w integralnie rozumianej wolności także fundament funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego, Jan Paweł II wyraźnie eksponował rolę wolności religijnej. Konieczność respektowania przez państwa, zwłaszcza te rządzone demokratycznie, wolności wiązał z tym, iż posiada ona podstawowe i centralne znaczenie w relacji człowieka ze społeczeństwem i z władzą państwową⁴⁰, stanowiąc niejako zasadniczy filar swo-

³² Zob. EV 18; Jan Paweł II, *Misją Papieża jest obrona praw człowieka...*, „L’Osservatore Romano”, 2003, nr 3-4.

³³ Zob. RH 17; SRS 33; Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie Komisji i Trybunatu Praw Człowieka*, Strasburg, 8 X 1988, w: *Przemówienia i homilie...*, s. 233. Zob. H. Skorowski, *Problematyka prawa człowieka*, Warszawa 2005, s. 19-20; M. Nowaczyk, *Myśl społeczna Jana Pawła II*, „Studia religioznawcze”, 1983, nr 17, s. 177.

³⁴ A. Rauscher, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, „Ethos”, 1993, nr 6, s. 76-78.

³⁵ Zob. CA 47.

³⁶ Zob. VS 33; EV 2, 39-40. Zob. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2000, s. 321.

³⁷ Zob. FR 13.

³⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie we Wrocławiu*, 1 VI 1997, w: Jan Paweł II, *Być człowiekiem sumienia*, ks. K. Gryz (wyb. i opr.), Kraków 1998, s. 337.

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury i nauki w Wilnie*, 5 IX 1993 roku, „L’Osservatore Romano”, 1993, nr 14, s. 17.

⁴⁰ Zob. RH 17; Jan Paweł II, *Homilia*, Spira, 4 V 1987, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie*. Antologia, L. Sosnowski, G. Turowski (red.), Kraków 2002, s. 94.

istej budowli praw człowieka i zarazem probierz ich rzeczywistego poszanowania⁴¹. Cechą ściśle związaną z wolnością i charakterystyczną właśnie przede wszystkim dla demokracji była według Jana Pawła II podmiotowość społeczeństwa. Dla kogoś, kto doświadczył życia w kraju w dużej mierze, zwłaszcza na polu życia obywatelskiego, „zniewolonym”, pełne upodmiotowienie obywateli stanowiło istotną kwestię w rozpatrywaniu warunków właściwego funkcjonowania społeczeństwa. Broniąc zasad demokracji, papież ostrzegał przed tym, aby żadna grupa społeczna, zwłaszcza taka jak partia, uzurpujaca sobie rolę jedyne go słusznego przewodnika, nie uprzedmiotawiała ani człowieka, ani tym bardziej całego narodu⁴². Nie może być żadnych wątpliwości co do tego, iż społeczeństwo pragnące stworzyć demokratyczne państwo musi być panem swego losu⁴³. W pełni dobrowolne, ale i równocześnie odpowiedzialne uczestnictwo obywateli w sprawach publicznych stanowiło dla papieża warunek dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej oraz gwarancję rozwoju pojedynczego człowieka i całego społeczeństwa⁴⁴. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż jego akceptacja demokracji wywodziła się zresztą, jak się wydaje, w znacznej mierze z tego właśnie, iż system ten umożliwia aktywność obywateli oraz ich udział w decyzjach politycznych⁴⁵. Zwracał on jednak przy tym konsekwentnie uwagę na to, iż autentyczna demokracja, jeśli chce rzeczywiście troszczyć się o zachowanie podmiotowości społeczeństwa, musi dbać o tworzenie struktur uczestnictwa i współodpowiedzialności, a następnie ułatwiać ich odpowiednie funkcjonowanie⁴⁶. Przyznaniu obywatelom podmiotowości musi bowiem towarzyszyć rzeczywista troska o budowanie społeczeństwa uczestniczącego, uznającego jego autonomię względem państwa oraz wszystkie, bez żadnych wyłączeń oraz wyjątków, prawa człowieka⁴⁷.

Będąc przekonany o tym, iż brak uczestnictwa oraz odpowiedzialności obywateli uderza w istotę systemu demokratycznego⁴⁸, Jan Paweł II sądził, że jego fundament musi stanowić demokracja fundamentalna, wyrażająca się w powszechnym uczestnictwie obywateli we wszystkich obszarach życia społecznego⁴⁹. Jeśli demokracja chce rzeczywiście dobrze funkcjonować, zwłaszcza na polu ochrony praw osoby, powinna promować równość wszystkich ludzi, obywateli i rządzących, umożliwiając dzięki temu powszechne uczestnictwo w tym systemie ustrojowym⁵⁰. Za najlepsze zabezpieczenia podmiotowości społeczeństwa papież uznał tworzenie w państwie dobrze zorganizowanych i odpo-

⁴¹ Jan Paweł II, *Misją Papieża jest obrona praw człowieka...*, „L'Osservatore Romano”, 2003, 10, nr 5.

⁴² Zob. CA 41.

⁴³ Zob. LE 20.

⁴⁴ Zob. SRS 44.

⁴⁵ Zob. W. Łużyński, *Zasada pomocniczości w państwie*, „Społeczeństwo”, 2001, nr 1, s. 55.

⁴⁶ Zob. FR 3-6; CA 46-47. Zob. T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania kim jestem? Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, T. Styczeń, W. Chudy (red.), Lublin 2003, s. 145-186.

⁴⁷ Zob. LE 11.

⁴⁸ Zob. C. Vivaldi-Forti, *Odwrócić upadek zachodu*, „Społeczeństwo”, 2009, nr 3, s. 461-462.

⁴⁹ Zob. LE 20; Jan Paweł II, *Przemówienie do nowego ambasadora Polski przy Stolicy Apostolskiej 11.07.1995*, „L'Osservatore Romano”, 1995, nr 16, s. 43.

⁵⁰ Zob. LE 2. Zob. M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997, s. 71-75.

wiednio funkcjonujących struktur pośrednich, czyli różnego typu organizmów społecznych realizujących swoje specyficzne cele i cieszących się autonomią w stosunku do władz publicznych. Społeczności te, budując system solidarności i tworząc silną tkankę społeczną, zapobiegają degradacji życia społecznego, którą muszą wywoływać przeczące podmiotowości obywateli zjawiska, takie jak anonimowość i bezosobowe umasowienie. Nie może być, jak sądził Jan Paweł II, żadnej wątpliwości co do tego, iż naturalne zaplecze efektywnej, prawdziwie obywatelskiej demokracji stanowić winno możliwie najlepiej zorganizowane społeczeństwo obywatelskie⁵¹.

Zasadniczym czynnikiem dobrze funkcjonującej demokracji musi być, według papieża, także jej umocowanie prawne. Mimo że zdawał się nie mieć on wątpliwości co do tego, iż autentyczna demokracja możliwa jest w gruncie rzeczy tylko w państwie prawa, to zwracał przy tym uwagę, że na tę nazwę zasługuje tylko to państwo, które prawa nie utożsamia jedynie z tym stanowionym większością głosów, lecz odwołuje się do jego uniwersalnych źródeł. Materialną podstawę prawa pozytywnego muszą więc zawsze stanowić wartości, które ma ono urzeczywistniać; porządek prawny musi być porządkiem wartości⁵². Jan Paweł II wyrażał bowiem przekonanie, iż czysto pozytywistyczna wizja prawa nie tylko pozbawia życie społeczne mocnego punktu oparcia, lecz w dużej mierze poniża godność człowieka, zagrażając także strukturom demokratycznym. W ramach pozytywizmu prawnego, jak sądził Jan Paweł II, prawo jawi się bowiem wyłącznie jako narzędzie, jego uchwalenie dokonuje się na zasadzie większości głosów, a miary doskonałości nie wyznacza moralność. Można tu zauważyć wyraźne przesunięcie w kierunku demokracji proceduralnej, w której większego znaczenia niż treść nabierają reguły gry⁵³. Krytykując demokrację formalno-proceduralną, Jan Paweł II wydawał się być pewien, iż nie jest ona w stanie stworzyć autentycznej wspólnoty społecznej, gdyż demokracja potrzebuje czegoś znacznie więcej niż decyzja większości, głosowanie czy wreszcie pomijający obiektywne wartości konsensus. Sama zasada większości, pozbawiona odniesień moralnych, nie może stanowić gwarancji stworzenia sprawiedliwego ustroju, nie może też być pewnym panaceum na nurtujące ludzi ważne problemy społeczne, kulturowe, moralne czy religijne⁵⁴. W demokracji nie wolno więc widzieć jedynie narzędzia sprawowania władzy, w ramach którego czymś najważniejszym jest troska o stosowanie i zachowanie demokratycznych procedur, a nie obiektywne kategorie normatywne. Decyzje podejmowane przez demokratyczne władze, nawet jeśli przybierają postać określonych ustaw, to, pozostając w sprzeczności z prawem naturalnym, jak np. prawa dopuszczające i ułatwiające

⁵¹ Zob. LE 14; CA 13-14, 24-25. Zob. W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008, s. 13.

⁵² Zob. CA 44, 46. Zob. E. Balawajder, *Nie należy przeceniać demokracji*, w: *Służba...*, cyt. wyd., s. 185.

⁵³ Zob. C. Casini, *Państwo prawa*, K. Borowczyk, T. Styczeń (tłum.), „Ethos”, 1993, nr 21/22, s. 133-134; G. Weigel, *Chrześcijaństwo a przyszłość demokracji*, „Ethos”, 2000, nr 49-50, s. 124; V. Possenti, *Wyzwania demokracji liberalnej*, „Społeczeństwo”, 1996, nr 3, s. 432-436.

⁵⁴ Zob. CA 69-70; VS 30-40; RH 15. Zob. G. Sartori, *Teoria demokracji*, P. Amsterdamski, D. Grynberg (tłum.), Warszawa 1994, s. 168-175.

przerywanie ciąży oraz eutanazję, w rzeczywistości nie posiadają mocy obowiązania⁵⁵. Każdy werdykt większości podważający obiektywną prawdę, zwłaszcza tę dotyczącą nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, z natury rzeczy pozbawiony jest bowiem mocy obowiązania⁵⁶. Kościół nie może więc być jedynie stróżem większości, lecz musi strzec obiektywnej prawdy. Dlatego musi konsekwentnie domagać się od systemu demokratycznego, odrzucając przy tym wszelki fanatyzm i fundamentalizm religijny⁵⁷, aby zasad demokracji nie ograniczać do przyswajania i utrwalania przekonań większości, pomijając niejako zupełnie odniesienie do prawdy absolutnej⁵⁸.

Próbując ocenić wizję demokracji wyłaniającą się z refleksji Jana Pawła II, uznać trzeba, iż jest ona, bez względu na to, czy się z nią zgadzamy czy też nie, spójna z jej metafizycznymi, etycznymi, a wreszcie przede wszystkim antropologicznymi założeniami. Wyłania się więc tu bez wątpienia ujęcie demokracji głęboko personalistyczne, ukierunkowane na człowieka rozumianego w kategoriach bytu osobowego, ujawniającego szczególną godność i domagającego się z tego względu specjalnych praw. Wydaje się, iż to ukierunkowanie demokracji na człowieka uznać można za uniwersalne przesłanie, które powinno stanowić fundament ustroju będącego w stanie w sposób wiarygodny aspirować do miana demokratycznego.

Krzysztof Bochenek – POPE JOHN PAUL'S II UNDERSTANDING OF DEMOCRACY

In the last 200 years the church had undergone a long way from the critique of democracy towards its careful acceptance. A major role was played here by Pope John Paul II, who has recalled the issue of democracy especially in his social encyclicals: *Sollicitudo rei socialis* and *Centesimus annus*. The independence and simultaneously the specific character of the vision of democracy by Pope John Paul II are being distinguished by following factors: an axiology based on religion as the foundations of democracy, specific ethical and social rules, an integral view of man as a persona grata with a special dignity, demanding the securing of its subjectivity in social life, a proper understanding of human rights (especially freedom), creation of a state of law considering more than just legal procedures. The analysis of these factors creating democracy leads to a conclusion that its evaluation formulated by John Paul II has varied usually between a careful acceptance and often harshly expressed criticism.

⁵⁵ Zob. EV 72-73.

⁵⁶ Zob. VS 1-5.

⁵⁷ Zob. CA 46. Zob. J. Krucina, *Zgoda etycznego minimum podstawą demokracji*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1997, nr 25, s. 136.

⁵⁸ Zob. EV 20; CA 44; VS 101. Zob. B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, M. Zaremba (tłum.), Kraków 2001, s. 182-188; J. Gocko, *Demokracja*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Społeczeństwo*, Radom 2006, s. 17.

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

Badanie religijności w odniesieniu do metod jakościowych

Mam wrażenie, że problem, który chciałbym poruszyć, nie istniał dopóty, dopóki w badaniach empirycznych religijność traktowano jako zmienną niezależną, a więc jej opis ograniczano na ogół do zewnętrznych aspektów, przede wszystkim do deklaracji wiary osób badanych, uczestnictwa w praktykach religijnych. To w tym okresie m.in. G. L. Bras doprowadził do wyróżnienia głównych wskaźników religijności: *dominantes* i *paschantes*. Jak się obecnie podkreśla, wskaźniki te, mimo ich bardzo ogólnego charakteru, mogą być nawet obecnie wykorzystywane do opisu tzw. żywotności religijnej danej wspólnoty.

W bardzo podobny sposób spróbował opisać kategorię religijności G. Lenski, który dokonał rozróżnień w rozumieniu religijności i zaczął badać ją w dwóch aspektach: jako formy uczestnictwa w życiu religijnym danej grupy wyznaniowej oraz jako formy przekonań i orientacji, obejmującej wymiar doktrynalny oraz pobożnościowy. To dwuwymiarowe spojrzenie na pojęcie religijności wydało się jednak zbyt prostym opisem, dlatego w latach 60. XX wieku powstały złożone koncepcje religijności opracowane czy to przez Ch. Glocka, który wyodrębnił 5 jej wymiarów: rytualny, ideologiczny, intelektualny, skutkowy oraz przeżyciowy, czy to przez M. B. Kinga i R. A. Hunta, którzy zaproponowali 10-wymiarową koncepcję religijności, co uświadomiło badaczom granice operacjonalizacji tego typu ujęć. O ile zwiększanie liczby wymiarów religijności jest możliwe statystycznie (przy dużych liczebnie próbach), o tyle zabieg taki nie prowadzi do lepszego zrozumienia jej fenomenu. Stąd też zarówno w psychologii, jak i w socjologii religii zaznaczyła się tendencja do upraszczania skomplikowanych ujęć, a zatem powrót do ponownego rozpatrzenia pięciowymiarowej propozycji Glocka i jej ewentualnych modyfikacji, czy też do koncepcji jednowymiarowych.

Główną osią religijności jest zaangażowanie religijne jednostki i tak np. dla R. Clayтона i J. Gladdena jest to zaangażowanie ideologiczne, natomiast wszystkie pozostałe jej przejawy są jedynie wyrazem owego prymarnego zaangażowania.

Z perspektywy metodologicznej podkreśla się, że ujęcie tak wysoce złożonego fenomenu, jakim jest religijność, wymaga ustalenia kryterium łączącego poszczególne przejawy religijności w wymiary spełniające wymogi spójności semantyczno-strukturalnej. Zadaniem koncepcji wielowymiarowej jest opis religijności poprzez nadanie jej struktury, którą stanowią konstrukcje teoretyczne, pozwalające poznawczo ująć i „uporządkować” fenomen religijności, mając jednocześnie świadomość, że religijność konkretnych jednostek niekoniecznie charakteryzuje się spójnością w zakresie założonych przez badacza wymiarów.

Dlatego też, znając uwarunkowania metodologiczne – przede wszystkim konteksty psychologiczne – we współczesnych badaniach, w zależności od założonych celów, wykorzystuje się opis religijności jako zjawiska wielowymiarowego bądź też konstruuje się jej określone typologie. Często odwołuje się również do paradygmatu funkcjonalnego, według którego religijność ujmuje się za pomocą uprzednio zdefiniowanych funkcji. Konsekwencją takiego podejścia jest utożsamienie funkcjonalnych ekwiwalentów religii z jej elementarnymi postaciami.

Religijność jako zinternalizowany aspekt religii podlega tym samym co religia przemianom. Dlatego współczesne badania religijności odnotowują często tak przeciwstawne zjawiska, jak z jednej strony jej fundamentalizację, z drugiej zaś – indywidualizację, prywatyzację czy też sekularyzację.

Wracając do pierwotnego uporządkowania pojęcia religijności poczynionego przez Le Brasa, chciałbym przyrzeć się pytaniom, na które odpowiedzi starała się znaleźć czy to etnologia, czy to psychologia i spróbować zaaplikować przedstawione sytuacje do możliwych odpowiedzi na nie z socjologiczną metodą teorii ugruntowanej.

Moim zdaniem, bardzo ciekawe pole badawcze stanowi rzeczywistość ukryta np. w sytuacji kobiety wychowanej w kulturze i religii katolickiej, która, zakochując się np. w ortodoksyjnym muzułmaninie, zostaje jego żoną, przyjmuje jego religię, wyjeżdża do jego kraju kultury muzułmańskiej i przeżywa wieczór 24 grudnia. Co dzieje się w jej wnętrzu, czy można to opisać jedynie nostalgią, pamięcią, tęsknotą czy jednak należy poszukiwać tam poczucia porzuconej wrażliwości religijnej. Podobne zresztą pytanie można zadać, opisując sytuację duchownego, który porzucił swoją posługę, jak czuje się on w noc 24 grudnia o godzinie 24.

W sierpniowym numerze „Historii Do Rzeczy” ukazał się artykuł obrazujący nastrój nakreślonych powyżej pytań egzemplifikowanych biografią Jana Wierusza-Kowalskiego, zakonnika, benedyktyna, który został apostatą. Autor szkicu kończy go stwierdzeniem: „Podobno przed śmiercią zaczął odczuwać wyrzuty sumienia. Były benedyktyn, kapłan, profesor i oficer bezpieczeństwa w jednej osobie miał nawet zacząć bywać na mszach świętych. Podobno wzorem czasów starożytnych przed ofiarowaniem i konsekracją Ciała i Krwi Pańskiej opuszczał kościół, uznając się za niegodnego świadka największego cudu, jaki Pan Bóg pozostawił ludziom na ziemi. Może zdążył pojednać się ze Zbawicielem”¹.

¹ „Historia Do Rzeczy”, 2013, nr 8, s. 56.

Jak opisać tego rodzaju doświadczenia, w jaki sposób opisać wewnętrzny dialog tego typu biografii, czy tylko pozostawić je opisowi psychologicznemu czy też religijności prywatnej, a może trafniej odnieść je do zachowań w kontekście Le Brasa czy Lenskiego i określić je po prostu jako religijne. Czy to nie za mało.

Ale to nie wszystko. Spróbowałem poddać analizie niektóre spośród badań dotyczących religijności przeprowadzonych przez CBOS w pierwszej dekadzie XXI wieku.

W przeprowadzonych w lutym 2009 roku badaniach dotyczących wiary i religijności Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych autorzy zauważają, że religijność to jedna z nielicznych dziedzin, w której od końca lat osiemdziesiątych nastąpiły niekorzystne zmiany².

O zmniejszeniu religijności Polaków w badanym okresie przekonana była blisko połowa ankieterowanych (48%). Jedynie co piąty badany (22%) zaobserwował jej wzrost i tyle samo osób (22%) nie zauważyło istotnych zmian w tym obszarze.

Wśród respondentów odpowiadających na pytanie, co nadaje sens ludzkiemu życiu, głęboka wiara religijna wraz z potrzebą znalezienia własnego miejsca w społeczeństwie zajęły szóste miejsce spośród wskazań, i ustępowały one szczęściu rodzinnemu, satysfakcjonującej pracy, zaufaniu innych ludzi, miłości i spokojnemu życiu. Choć badanie to stwierdziło, że blisko 95% dorosłych Polaków niezmiennie uznaje się za katolików, a jedynie dwie osoby na sto określają siebie jako ateistów czy też agnostyków, to dla badań religijności interesujący jest natomiast inny wskaźnik, uczestnictwo w praktykach religijnych. 54% badanych bierze w nich udział co najmniej raz w tygodniu, z czego co dwudziesty robi to kilka razy w tygodniu. Ale tylko 18% dorosłych Polaków oddaje się praktykom religijnym średnio jeden lub dwa razy w miesiącu i niemal tyle samo 19% uczestniczy w nabożeństwach religijnych kilka razy w roku. 9% badanych nie praktykuje w ogóle. Co ciekawe, w opisywanym przez badania okresie dwudziestu lat deklaracje zarówno wiary, jak i uczestnictwa w praktykach religijnych, nie uległy znaczącej zmianie. Zatem ogólny trend polskiej religijności w tych wymiarach można określić jako stabilny. Najbardziej interesujący jest jednak inny wskaźnik. Deklarowany całkowity brak zaangażowania w praktyki religijne, jak również sporadyczne uczestnictwo w obrzędach nie oznaczają u respondentów uznawania siebie za osobę niewierzącą. Spośród osób w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych blisko trzy piąte uznaje siebie za wierzących, w tym 4% za głęboko wierzących, natomiast wśród praktykujących religijnie zaledwie kilka razy w roku osoby określające siebie jako wierzące stanowią 94% badanych, z czego 3% to – według własnych deklaracji – głęboko wierzący.

Ważnym z mojego punktu widzenia wskaźnikiem religijności – w jej prywatnym wymiarze – jest częstość modlitwy. Z deklaracji wynika, że 42% spośród ogółu badanych modli się codziennie, ponad jedna czwarta robi to przynajmniej raz w tygodniu, a jedna dziesiąta co najmniej raz w miesiącu. Co ósmy respondent (13%), zgodnie z własnymi de-

² Zob. *Wiara i religijność Polaków 20 lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*. BS/34/2009, CBOS, Warszawa 2009.

klaracjami, modli się kilka razy w roku, a nieliczni (w sumie 3%) – raz na rok lub rzadziej. Co dwudziesty Polak w ogóle się nie modli.

Ostatnie cztery lata 2005-2009, z okresu objętego badaniem, przyniosły dość istotne osłabienie w tym wymiarze religijności; nie zmienił się odsetek osób modlących się raz w roku lub rzadziej, a także tych, które w ogóle się nie modlą, jednak o 14 punktów zmalała liczba respondentów deklarujących codzienną modlitwę. Istotnie wzrósł natomiast o 7 pkt odsetek tych, którzy tę formę religijności praktykują jedynie kilka razy w roku.

W jaki sposób badacz ma skonfrontować te na pozór wykluczające się deklaracje. Jak zinterpretować wyniki, by otrzymane analizy przybliżały badania do prawdy o respondentach, ich życiu, ich wizjach świata.

Wyodrębniony materiał badawczy, służący poszukiwaniu aspektów religijności, który poddajemy analizie, trzeba traktować jako szczególny, ponieważ skupiony jest w dużej mierze na przeżyciach, prywatnych spostrzeżeniach i osądach ludzi, jako głównych aktorów wydarzeń opisywanych biografią czy też zmuszonych do samookreślenia poprzez zadane mu pytanie³.

Gromadząc materiały badawcze, które mogą służyć wyjaśnieniu postawionych zagadnień, powinno się szukać takich, które stworzone są z opowieści ludzi skłonnych do mówienia o sobie, którzy wyszli z ram codzienności, aby właśnie o tej codzienności opowiedzieć. Tak aby uzyskane dane można uznać za przepełnione wyjątkowo głęboką autorefleksją. Jak wskazuje G. Gibbs: „Budowanie narracji czy też opowiadanie historii jest jednym z podstawowych sposobów, w jaki ludzie organizują swoje rozumienie świata. Przez opowieści nadają sens swoim przeszłym doświadczeniom, a także dzielą się tymi doświadczeniami z innymi. Uważna analiza tematów, treści, stylu, kontekstu i samego aktu opowiadania pozwala odkryć, jak ludzie rozumieją znaczenia kluczowych wydarzeń w ich życiu bądź w życiu ich społeczności oraz dotrzeć do kulturowych kontekstów, stanowiących ramę ich życiowych doświadczeń”⁴. Zatem w tym kontekście badanie religijności oznaczać będzie odniesienie do znaczeń, jakie ludzie nadają nie tylko swoim zachowaniom, ale także podmiotom i przedmiotom, na które kierują swoją uwagę. W tym kontekście badań religijności możliwe stanie się zarzucenie dychotomii rozstrzygnięć, skupionych wokół obszarów prawda-falsz, na rzecz prawdziwości przeżyć i doświadczeń ludzi. Takie badania mają więc szansę na uchwycenie sensu postaw religijnych nie w kontekście ilościowym i deklaratywnym, ale w odniesieniu do jakościowo istotnych elementów.

Ukazaniu złożoności świata osób żyjących w czasie kryzysu religijności może pomóc zastosowanie elementów eksploracyjnego studium przypadku, które, jak wskazuje K. T. Konecki, pozwala „wstępnie rozpoznać problem, sformułować główne kategorie i pytania badawcze”⁵. Według R. Yin materiałem nadającym się do prowadzenia takiego studium mogą być dokumenty i wszelkie dane archiwalne, ale także wiązane z codzien-

³ Zob. M. Oliwa-Ciesielska, *W poszukiwaniu kultury ubóstwa*, Poznań 2013, s. 87-106.

⁴ Zob. G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Warszawa 2010, s. 108.

⁵ K. T. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000, s. 128.

nością doświadczenia, nieujmowane przez wielu jako znaczące, a już na pewno nie jako mające sens dla badacza.

Dlatego właśnie samodzielne opowieści, niejako prowokowane przez badacza, który nie ranguje i nie segreguje ich ważności, są nie tylko zbiorem informacji, ale także narracją poruszającą najbardziej intymne i psychicznie obciążające doświadczenia. Egzemplifikują one to, co zawarte jest w słowach I. Szlachcicowej, iż „Narracja biograficzna pokazuje jak jednostka postrzega siebie, jaki nadaje kształt swojej tożsamości w różnych momentach czasu i jak dokonuje integracji różnych wycinków czasu w jedną całość”⁶. Ta całość w odniesieniu do doświadczeń religijnych nie musi więc być spójna, bo właśnie niespójność może być wskaźnikiem głębokiego przeżywania przestrzeni wiary, a także wagi poszukiwań.

W trakcie analizowania tych wypowiedzi i opracowywaniu materiału powinny towarzyszyć pytania, które zadawali inni badacze wykorzystujący podobne metody badawcze: „czyją opowieść opowiadamy, jak ją opowiadamy i jak reprezentujemy tych, którzy opowiadają nam te opowieści”⁷. Głównie zatem warto zwrócić uwagę na to, co świadomie lub nieświadomie gubimy w badaniu tak zniuansowanego obszaru, jakim jest religijność. (Przeżycia mistyków, określających swój stan duchowy jako pustkę, noc ciemną, osamotnienie, byłyby zapewne dla wielu [nie tylko badaczy] wskaźnikiem utraty wiary, zwłaszcza gdyby bez odniesienia do istoty i działania *sacrum* pozwolili sobie na poparcie takich tez wypowiadanych przez doświadczanych religijnie osób, ich przekonań o „odtrąceniu czy też ukrywaniu się Boga” – podmiotu wiary). Podstawowe pytanie, w odniesieniu do zagadnienia „czyją opowieść opowiadamy”, powinno skłonić do refleksji, czy możliwe jest zrozumienie przez badacza sfery życia religijnego, która nie do końca jest zrozumiała dla samego doświadczającego jej problemów. Czy zatem nie pozostaje on na tyle bezsilny wobec badań, że zmuszony jest wraz z indagowanym konstruować sens i pozwolić badanemu na nadawanie znaczeń jego osobistym doświadczeniom. Zagadnienia dotyczące opowieści, pozwalają za znaczące uznać to, co pozawerbalne – milczenie i ciszę. Jak pisze K. Charmaz: „Chwile ciszy mają bardzo szczególnie znaczenie jako dane w każdym badaniu, które jest związane z wyborami etycznymi, dylematami moralnymi i polityką społeczną. Cisza oznacza nieobecność, czasami brak świadomości lub nieumiejętność wyrażenia słów i uczuć”⁸. Materiał badawczy może ukazać wiele istotnych refleksji dokonywanych przez bohaterów wypowiedzi, które przeczą jednoznacznemu przeciwstawieniu wiedzy naukowej i potocznej. Potoczne wyjaśnienia nie mogą być w badaniu religijności traktowane jako naiwne, nie tracą na wartości w zderzeniu z teorią socjologiczną, która jest otwarta na doświadczenie, a wielokrotnie, jak np. w prezentowanej metodzie teorii ugruntowanej, z tego doświadczenia jest wprost konstruowana. Jak zau-

⁶ I. Szlachcicowa, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, E. Hałas, K. T. Konecki (red.), Warszawa 2005, s. 270.

⁷ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana w XXI wieku. Zastosowanie w rozwoju badań nad sprawiedliwością społeczną*, w: *Metody badań jakościowych*, N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), redakcja naukowa wydania polskiego: K. Podemski, t. 1, Warszawa 2009, s. 736.

⁸ Tamże, s. 736.

waża J. C. Kaufmann: „Wiedza potoczna nie jest jakąś nie-wiedzą, ale przeciwnie, kryje w sobie skarby”⁹.

T. Rapley wskazuje, że, analizując materiały pisane, interesująca obok samego przekazu może być siła retoryczna tekstu, czyli to w jaki sposób jego autor strukturalizuje i organizuje poruszane kwestie, i w jaki sposób przekonuje o prawomocności interpretacji¹⁰. Jak mówi G. Gibbs: „Uwaga osoby prowadzącej badanie skupia się tutaj nie tylko na treści wypowiedzi badanych czy na tym, jakie rzeczy lub wydarzenia opisują oni w swoich wypowiedziach, ale również na tym, jak o nich mówią, dlaczego powiedzieli właśnie o nich, oraz jakich uczuć i doświadczeń doznali. Narracje umożliwiają nam poznanie sposobu, w jaki nasi rozmówcy nadają sens swoim doświadczeniom. Oznaczają ponadto oddanie głosu samym badanym, dzięki czemu możemy zacząć rozumieć, w jaki sposób doświadczenia swojego życia”¹¹.

Podkreślić należy to, co zostało już wypowiedziane – w kontekście badań delikatnej natury religijności, którą charakteryzuje wielość imponderabiliów, należy ograniczyć kategorie rozstrzygnięć prawda – fałsz i zastąpić te rozgraniczenia pojęciem „autentyczności” spisanych wypowiedzi, odczuć i opinii. Wypowiedź autobiograficzna, podobnie jak wypowiedź poetycka, pozostaje poza sferą prawdy i fałszu¹². Oznacza to, że może być ona zmieniana.

Jak wskazuje J.-C. Kaufmann „Zwykły człowiek kłamie rozmyślnie tylko w pewnych wypadkach. Rzadziej zniekształca, a częściej nadaje formę we właściwy dla niego sposób, aby wytworzyć sens, a nawet prawdę, jego własną prawdę. (...) Zamiast wyciągać wniosek, że mamy do czynienia z deformacją (a więc zebrany w ten sposób materiał nie może być analizowany), lepiej jest starać się o zrozumienie logiki wytwarzania sensu”¹³. Idąc tym tropem, można przyjąć, że zgromadzony materiał jest znaczącym odwzorowaniem jednostkowej rzeczywistości, która podlegać powinna weryfikacji głównie pod względem autentyczności. Jak wskazuje D. Silvermann: „Orientacja konstrukcjonistyczna przyjmowana przez wielu badaczy posiłkujących się metodami jakościowymi powoduje, że poświęcają oni uwagę raczej procesom, za sprawą których teksty opisują »rzeczywistość«, niż ustaleniu prawdziwości lub fałszywości zawartości analizowanych tekstów”¹⁴. Poświęcanie uwagi procesom w badaniu religijności nie ma nic wspólnego z ukazywaniem np. przez CBOS ogólnopolskich zmian w obszarze religijności, które nie ukazują niczego oprócz zachowań jednostek w obszarach instytucjonalnych. Podobne aspekty umiejętnego poszukiwania ważnych rozstrzygnięć badawczych ukazuje M. V. Angrosino, mówiąc: „To, co jest »naprawdę prawdziwe«, jak ujmują to niektórzy badacze, to właśnie metody,

⁹ J.-C. Kaufmann, *Wywiad rozumiejący*, Warszawa 2010, s. 35.

¹⁰ Zob. T. Rapley, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, Warszawa 2010, s. 197.

¹¹ G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, cyt. wyd., s. 130-131.

¹² H. Palska, *Badacz społeczny wobec tekstu. Niektóre problemy analizy jakościowej w socjologii i teorii literatury, w: Spojrzenie na metodę*, H. Domański, K. Lutyńska, A. W. Rostocki (red.), Warszawa 1999, s. 169-170.

¹³ J.-C. Kaufmann, *Wywiad rozumiejący*, cyt. wyd., s. 97.

¹⁴ Zob. D. Silvermann, *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa 2008, s. 203.

które stosują jednostki po to, aby wytwarzać, podtrzymywać, a czasami także modyfikować nawzajem swoje poczucie porządku”¹⁵.

Idąc tym tropem, także w badaniu religijności można przyjąć, że to, co ludzie myślą, mówią o rzeczywistości, jak i to, jakie nadają temu znaczenie, jest tak samo ważne jak sama rzeczywistość¹⁶. W pisanych biografiach, narracyjnych wywiadach, swobodnych dygresjach na wskazany temat wywołane z pamięci fakty stają się przez autorów zinterpretowane, zatem „subiektywnie usensowione” zgodnie z nadawaną strukturą znaczeń, co jest szczególnie ważnym aspektem badania zachowań określanych jako religijne¹⁷. Badaczowi pozostaje, jeśli to możliwe, dokonywanie walidacji komunikatywnej – czyli upewniania się w trakcie postępowania badawczego, w jakim stopniu przetwarzanie przez niego uzyskanych treści jest bliskie doświadczeniu badanych. Wiedza o własnym życiu jest znacząca dlatego, iż jest częścią wiedzy ogólnej, dotyczącej ludzi w podobnym położeniu i tych, którzy są zdecydowanie w lepszej sytuacji. Podobnie jak ujmuje to U. Flick, wiedza „składała się z różnorodnych elementów: z wyraźnie epizodycznych fragmentów odnoszących się do określonych sytuacji z ich konkretnymi parametrami czasowo-przestrzennymi; z części wyraźnie semantycznych, obejmujących pojęcia i relacje wywiedzione z konkretnych sytuacji; wreszcie, z form hybrydowych, powstałych ze zmieszania tych dwóch rodzajów wiedzy, jak w przypadku schematów przebiegu zdarzeń i procesów”¹⁸. W odniesieniu do tego doświadczony badacz musi mieć świadomość, że przekaz, jakim się zajmuje, może być jedynie odzwierciedleniem chwilowego przeświadczenia, nieugruntowanej wiedzy i etapem poszukiwań, które w przyszłości doprowadzą respondenta do punktu, jakiego sam nie projektował. Może być jednak także epizodem niewyrwanym z kontekstu, który wraz z innymi podobnymi sobie układa się w stały i ugruntowany schemat wzorów, norm i wartości religijnych.

W badaniu religijności ważne jest to, że pamiętanie własnych doświadczeń jest organizowane indywidualnie, ma charakter kontekstowy i sekwencyjny. Wartości wiedzy przekazanej przez indagowanych nie ujmuje jej fragmentaryczny charakter, jeśli założeniem badacza jest przedstawienie jak najpełniejszego obrazu rzeczywistości zawartego w tych ograniczonych relacjach¹⁹. Wydarzenia, jakie przypominają sobie jednostki, są zwykle sytuowane we fragmentach biografii, nie ma w nich czasu chronologicznego, ale jest czas mierzony osobistym kalendarzem jednostki²⁰. A to jest przede wszystkim ostrzeżeniem przed konstruowaniem jednoznacznej drogi przemian religijnych w życiu jednostek.

Naturalną postawą wobec tego jest przyjęcie, że człowiek opisujący swoje działania racjonalizuje je po czasie, mówi raczej o celu podjętych działań, który jest bardziej weryfi-

¹⁵ M. V. Angrosino, *Obserwacja w nowym kontekście...*, w: *Metody badań jakościowych*, cyt. wyd., s. 38.

¹⁶ Zob. M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 12 i n.

¹⁷ Zob. I. Szlachcicowa, *Tożsamość biograficzna jako strategia życia – ciągłość czy zmiana?*, w: *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, cyt. wyd., s. 270.

¹⁸ U. Flick, *Projektowanie badania jakościowego*, Warszawa 2010, s. 103.

¹⁹ Zob. D. Silvermann, *Prowadzenie badań jakościowych*, cyt. wyd., s. 83.

²⁰ Zob. J. Nowak, *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011, s. 62.

kowalny aniżeli ich motywy. W doświadczeniu religijnym być może łatwiej będzie opisywał ostateczne odniesienie jego poczynañ aniżeli poszczególne sekwencje zachowań. Będzie więc może bardziej świadomy tego, do czego doprowadziło go uczestnictwo w praktykach religijnych, aniżeli z jakiego powodu znalazł się w danej przestrzeni *sacrum*. W uproszczeniu można powiedzieć, że człowiek bardziej jest skłonny odtworzyć po czasie to, co chciał osiągnąć, aniżeli to, z jakiego powodu do tego dążył. Niezależnie od stopnia, w jakim narracje odtwarzają rzeczywistość, istotne jest to, że „Narracje nadają sens przeszłości: określają przebieg wydarzeń, ich sekwencje w czasie, a przy tym akcentują jedno z nich, zaś pomijają bądź bagatelizują inne. Przy okazji opisują łańcuch przyczynowo-skutkowy wydarzeń, pozwalają formułować ich interpretacje, ustalać uwarunkowania i efekty”²¹. Biorąc to pod uwagę, nie trudno przypuszczać, że człowiek pozbawiony potrzeby praktyk religijnych lub zdeklarowany jako indyferentny religijnie będzie przeszłe doświadczenia w obszarze religijności traktował w innych niż wówczas wymiarach (poza religijnych) lub nawet je bagatelizował, czy przeciwnie, człowiek nawrócony będzie przeszłe pozbawione wymowy religijnej postawy określał np. jako religijne poszukiwania.

W tym kontekście należy przyjąć, że badania biografii dokumentują subiektywną interpretację własnego życia dokonaną przez człowieka, będącą często daleko idącą idealizacją rzeczywistości, a nawet opracowanym po czasie środkiem rozwiązywania własnych problemów, próbą racjonalizacji własnej biografii, własnego życia, własnych wyborów²².

Wielowątkowość, która powinna być brana pod uwagę przy badaniu religijności i jej niezwykle złożony i trudny do zbadania charakter, a także powyższe wskazania przekonują, że prezentowane indywidualnie konstruowane przez jednostki narracje stanowią solidne podstawy do analizy. Właśnie dlatego, że są opowieściami głęboko zindywidualizowanymi. Są one źródłem dokumentującym nie tylko fakty, ale i doświadczenia, na podstawie których ludzie definiują siebie i społeczne otoczenie. Mają więc szansę pokazać nie tyle zewnętrzne przejawy zachowań religijnych, ale przede wszystkim ich wewnętrzne przesłanki. Z tak „kompletnie” uchwyconego materiału niewątpliwie można konstruować teorię zarówno mającą rzeczowy, jak i formalny charakter, o czym przekonuje teoria ugruntowana.

Wiele w takim podejściu zależy od rzetelnej uwagi badacza, który potrafi analizować dane w szerszym kontekście. Metoda ta jest niezwykle adekwatna do zamierzonych analiz, gdyż daje ona szansę „nie zgubić” w procesie badawczym osobliwości przedmiotu badań. Dzięki metodzie teorii ugruntowanej, która nie pozwala na przystępowanie do badań z gotową listą poszukiwań, można odkryć to, co dzięki innym metodom badawczym mogłoby zostać pominięte jako „nieplanowany” obszar pytań. Wydaje się, że jedynie podejmując tak skomplikowane działania badawcze, można odkryć uspołnione oblicze wykluczających się na pozór zachowań czy też odpowiedzi na zadawane pytanie i odkryć nowe oblicze religijnych aspektów skomplikowanych niespójności życia ludzkiego.

²¹ M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 54.

²² *Metoda biograficzna w socjologii*, J. Włodarek, M. Ziolkowski (red.), Warszawa – Poznań 1990, s. 6.

Remigiusz T. Ciesielski – RELIGIOSITY RESEARCH WITH REFERENCE TO QUALITATIVE METHODS

From a methodological perspective, it should be emphasized that perception of such a complex phenomenon as religiosity requires establishing a criterion which will combine individual manifestations of religious practice into dimensions fulfilling the requirements of semantic and structural coherence. The multi-dimensional concept is supposed to describe religiosity by endowing it with a certain structure established by theoretical constructs which allow us to cognitively present and 'organize' the phenomenon of religiosity, while we are aware that religiosity of particular individuals may not be subject to coherence in terms of dimensions adopted by a researcher. Therefore, being aware of methodological determinants, mostly psychological contexts, contemporary research employs the description of religiosity as a multidimensional phenomenon or establishes its specific typologies, depending on the assumed objectives. Frequently, a functional paradigm is invoked, according to which religiosity is presented in terms of functions defined in advance. Such approach leads in consequence to identification of functional equivalents of religion with its rudimentary forms. Religiosity as an internalized aspect of religion undergoes the same changes as the latter. Therefore, contemporary research into religiosity observes often contradictory phenomena such as its turning to fundamentalism on one hand, but – to individualization, privatization or secularization, on the other.

MARCIN WNUK

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

Katedra Medycyny Społecznej

Religijność a duchowość – podobieństwa i różnice

Uwagi wstępne

Analiza literatury przedmiotu w odniesieniu do relacji pomiędzy religijnością i duchowością wskazuje jednoznacznie na wielowymiarowy charakter obu pojęć¹ oraz brak jednoznacznych uniwersalnych definicji i operacjonalizacji, co skutkuje powstawaniem coraz to nowych ujęć oraz tworzeniem dodatkowych skal i narzędzi badawczych². Oba pojęcia w projektach badawczych są najczęściej stosowane zamiennie względem siebie. Dwa inne prezentowane podejścia traktują religijność jako zjawisko znaczeniowo i zakreślowo szersze od duchowości³, bądź odwrotnie, podkreślając bardziej ogólny charakter

¹ L. L. LaPierre, *A model for describing spirituality*, „Journal of Religion and Health”, 1994, nr 33, 153-161; J. H. Wortmann, C. L. Park, *Religion and spirituality in adjustment following bereavement: an integrative review*, „Death Studies”, 2008, nr 32, 703-736; M. Galanter, H. Dermatis, G. Bunt, C. Williams, M. Trujillo, P. Steinke, *Assessment of spirituality and its relevance to addiction treatment*, „Journal of Substance Abuse Treatment”, 2007, nr 33, s. 257-264.

² C. Geppert, M. P. Bogenschutz, W. R. Miller, *Development of a bibliography on religion, spirituality and addictions*, „Drug and Alcohol Review”, 2007, nr 26, s. 389-395; L. Lewis, *Spiritual assessment in African-Americans: A review of measures of spirituality used in health research*, „Journal of Religion and Health”, 2008, nr 47, s. 458-475; N. Egbert, J. Mickley, H. Coeling, *A review and application of social scientific measures of religiosity and spirituality: Assessing a missing component in health communication research*, „Health Communication”, 2001 nr 16, s. 7-27; S. D. Kilpatrick, A. J. Weaver, M. E. McCullough, Ch. Puchalski, D. B. Larson, J. C. Hays, C. J. Farran, K. J. Flannelly, *A review of spiritual and religious measures in nursing research journals: 1995-1999*, „Journal of Religion and Health”, 2005, nr 44, s. 55-66; K. A. O'Connell, S. M. Skevington, *To measure or not to measure? Reviewing the assessment of spirituality and religion in health-related quality of life*, „Chronic Illness”, 2007, nr 3, 77-87.

³ P. C. Hill, K. I. Pargament, R. W. Hood Jr, M. E. McCullough, J. P. Swyers, D. B. Larson, *Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure*, „Journal for the Theory of Social Behaviour”, 2000, nr 30, s. 51-77; K. I. Pargament, *The psychology of religion and spirituality? Yes or no*, „Journal for the Psychology of Religion”, 1999, nr 3-16.

duchowości, która może zawierać w sobie elementy wierzeń i przekonań religijnych⁴. Zgodnie z dotychczasowymi wynikami badań niektóre wymiary duchowości i religijności są ze sobą ściśle związane, podczas gdy inne jej przejawy są w niewielkim stopniu zależne lub autonomiczne wobec zachowań i motywów religijnych⁵.

Wszystkie wymienione powyżej powody są źródłem niejednoznaczności w otrzymanyach rezultatach badań pomiędzy religijnością oraz duchowością a jakością życia i dobrostanem jednostek, wprowadzając jeszcze większy zamęt i chaos w tym obszarze badań. Wśród wielu badaczy pojawia się sceptycyzm dotyczący uznania obu obszarów badań za naukowe i empirycznie weryfikowalne. Dodatkowo szczególnie wśród psychologów i psychiatrów jest on wzmacniany prezentowanym laickim światopoglądem w postaci ateizmu nieuznającego istnienia Boga lub agnostycyzmu deklarującego niemożność poznania Boga oraz sfery nadprzyrodzonej. Zgodnie z wynikami badań psychiatrzy są mniej religijni od naukowców reprezentujących pozostałe dziedziny, dochodzą do duchowości poprzez patologiczne religijne symptomy pacjentów, mają tendencje do biologicznego podejścia do chorób i zaburzeń psychicznych przez co ignorują duchowy wymiar oraz uważają, że religia i duchowość są przyczyną uzależnienia i poczucia winy⁶. Porównanie religijności psychiatrów oraz lekarzy innych specjalności dowiodło, iż ci pierwsi są mniej religijni⁷. Z 231 psychiatrów praktykujących w Londynie 28% wierzyło w Boga, 61% wierzyło, że wiara i religia może być czynnikiem protekcyjnym wobec zaburzeń psychicznych⁸. W badaniach Baetz i współpracowników przeprowadzonych na 1204 psychiatrach i 157 ich pacjentach z Kanady okazało się, że spośród tych pierwszych 54% wierzy w Boga wobec 71% wierzących pacjentów, 47% odnosi się do przekonań religijnych pacjentów, a 24% pacjentów preferuje psychiatrów, którzy są religijni⁹. Z drugiej strony przedmiotem psychologii religii nie jest zajmowanie się ontologicznymi i teologicznymi w swej naturze pytaniami na temat istnienia Boga oraz jego rolą w tworzeniu i kształtowaniu kosmosu, tylko koncentrowanie się na funkcjach, jakie pełnią wartości religijne i duchowe w egzystencji człowieka niezależnie od tego, czy Bóg istnieje i czy człowiek jest wyposażony w aparat poznawczy i pojęciowy do tego, żeby go poznać i opisać za pomocą dostępnym słów, terminów i pojęć.

⁴ R. Sawatzky, P. A. Ratner, L. Chiu, *A meta-analysis of the relationships between spirituality and quality of life*, „Social Indicators Research”, 2005, nr 72, s. 153-188; M. G. Nagai-Jacobson, M. A. Burkhardt, *Spirituality: cornerstone of holistic nursing practice*, „Holistic Nursing Practice”, 1989, nr 3, s. 18-26; N. Cawley, *An exploration of the concept of spirituality*, „International Journal of Palliative Nursing”, 1997, nr 3, s. 31-36.

⁵ L. Heintz, I. Baruss, *Spirituality in late adulthood*, „Psychological Report”, 2001, nr 88, s. 651-654.

⁶ J. Neeleman, R. Persaud, *Why do psychiatrists neglect religion?*, „British Journal of Medical. Psychology”, 1995, nr 68, s. 169-78.

⁷ F. A. Curlin, R. E. Lawrence, S. Odell, M. H. Chin, J. D. Lantos, H. G. Koenig, K. G. Meador, *Religion, spirituality and medicine*, „American Journal of Psychiatry”, 2007, nr 164, s. 1825-1831.

⁸ J. Neeleman, M. King, *Psychiatrists. religious attitudes in relation to their clinical practice: a survey of 231 patients*, „Acta Psychiatrica Scandinavica”, 1993, nr 88, s. 420-424.

⁹ M. Baetz, R. Griffin, R. Bowen, G. Marcoux, *Spirituality and psychiatry in Canada: psychiatric practice compared with patient satisfaction*, „Canadian Journal of Psychiatry”, 2004, nr 49, s. 265-271.

Wzrost zainteresowania duchowością kosztem religijności

W ostatnim czasie można zaobserwować wzrost badań naukowych skoncentrowanych na duchowej sferze funkcjonowania w kontekście zdolności adaptacyjnych jednostek oraz osiągania dobrostanu¹⁰. Badania te dotyczą różnych społeczności i są przeprowadzane w różnych kontekstach kulturowych oraz etnicznych. Według D. S. Woodruff-Pak ta zmiana trendu w dwudziestowiecznych badaniach ma związek z etapem realizowanym od 1970 roku. Zgodnie z jego założeniami relacje pomiędzy starzeniem się a psychologicznym funkcjonowaniem nie mają prostoliniowego charakteru, stanowiąc dostosowany do wieku proces transformacji prowadzący do powstania indywidualnego psychologicznego konstruktu, który posiada jakościowy charakter i można go utożsamić z mądrością życiową¹¹. Taka perspektywa implikuje odrodzenie zainteresowania i koncentrację na duchowości wśród badaczy jako istotnym elemencie przytoczonego procesu. Z perspektywy analizy historycznej główne obszary badań nad duchowością obejmują koncepcje duchowości, narzędzia do jej pomiaru, duchową edukację osób związanych zawodowo z tematyką zdrowia, sferę duchowej interwencji, dyskusję na temat społecznych projektów związanych z tematyką duchowości, przegląd artykułów i prac dotyczących duchowości¹². Relacje pomiędzy duchowością i zdrowiem oraz jakością życia stanowią centralną treść, wokół której są zogniskowane badania w powyższych obszarach.

Dynamiczny wzrost publikacji w ostatnich 35 latach XX wieku skoncentrowany na analizie relacji pomiędzy duchowością i religijnością a zdrowiem i dobrostanem odnosi się przede wszystkim do terminu duchowość, podczas gdy liczba prac z zastosowaniem terminu religijność sukcesywnie spada¹³. Jest to spowodowane zwiększaniem się popularności duchowości kosztem spadku zainteresowania i powolnym wypieraniem przez nią religijności, mimo że znaczenie obu pojęć pozostaje bez zmian. Jest to trudny do jednoznacznego wyjaśnienia proces, tym bardziej że z perspektywy genezy obu fenomenów pierwotnie przeżycia duchowe były przyporządkowane do sfery religijnej funkcjonowania¹⁴. Świadczy to o tym, iż od drugiej połowy XX wieku kontynuowany jest proces autonomizacji przeżyć duchowych, które zostały wyłączone ze swojego religijnego kontekstu i połączone z wartościami, posiadającymi świecki charakter. Z perspektywy kulturowej

¹⁰ A. J. Weaver, K. I. Pargament, K. J. Flannelly, J. E. Oppenheimer, *Trends in the scientific study of religion, spirituality, and health: 1965-2000*, „Journal of Religion and Health”, 2006, nr 45, s. 208-214; A. Ribaudo, M. Takahashi, *Temporal Trends I Spirituality Research. A meta-analysis of Journal abstracts between 1944 and 2003*, „Journal of Religion, Spirituality and Aging”, 2008, nr 20, s. 16-28; R. Sawatzky, P. A. Ratner, L. Chiu, *A meta-analysis of the relationships between spirituality and quality of life*, „Social Indicators Research”, 2005, nr 72, s. 153-188.

¹¹ D. S. Woodruff-Pak, *Aging and intelligence: Changing perspectives in the twentieth century*, „Journal of Aging Studies”, 1989, nr 3, s. 91-118.

¹² A. Ribaudo, M. Takahashi, *Temporal Trends I Spirituality Research. A meta-analysis of Journal abstracts between 1944 and 2003*, „Journal of Religion, Spirituality and Aging”, 2008, nr 20, (1-2), s. 16-28.

¹³ A. J. Weaver, K. I. Pargament, K. J. Flannelly, J. E. Oppenheimer, *Trends in the scientific study of religion, spirituality, and health: 1965-2000*, „Journal of Religion and Health”, 2006, nr 45, s. 208-214.

¹⁴ D. M. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999.

zjawisko to można nazwać duchowym zeświecczeniem i sekularyzacją wartości religijnych. Trudno definitywnie odpowiedzieć na pytanie, czy ma ono miejsce w nauce, wpływając za pośrednictwem publikacji, wystąpień, prac naukowych oraz innych wytworów nauki na szerszy kontekst kulturowy, czy może jest ono wynikiem zapotrzebowania społecznego mającego odzwierciedlenie w sferze nauki. Niezależnie od tego w znacznej mierze wyjaśnia ono istnienie wymienionych wcześniej trzech stanowisk odnoszących się do wzajemnych relacji pomiędzy religijnością i duchowością, która aktualnie przez większość badaczy jest traktowana jako pojęcie szersze od religijności, pomimo swojego jednoznacznego genetycznego z nią połączenia.

Religijne korzenie duchowości

Wyodrębnienie się duchowości od religijności mogło nastąpić dzięki temu, że historycznie religijność była nie tylko kojarzona z fenomenem mającym instytucjonalny charakter, ale występowała również jako zjawisko indywidualne i specyficzne dla każdego człowieka. Funkcjonalne definicje religii w przeciwieństwie do ich strukturalnych odpowiedników nie traktowały jej jako zbioru przeżyć, praktyk, zachowań oraz związków skoncentrowanych wokół pojęcia Boga, ale zaczęły podkreślać jej rolę i cel w życiu ludzi. Trzeci argument oparty na uwarunkowaniach historycznych stwarzający możliwość pojawiania się duchowości dotyczy tego, iż psychologowie nie traktowali religii jako czegoś ogólnie złego czy dobrego, tylko relatywizowali jej znaczenie w zależności od tego, jaki jej aspekt był przedmiotem ich dociekań. Obecnie religia jest ujmowana jako instytucjonalna, rytualna oraz ideologiczna, podczas gdy duchowość jest definiowana z perspektywy indywidualnej oraz osobistej i skoncentrowana na uczuciach, doświadczeniach i myślach. W przeciwieństwie do duchowości, religijność posiada negatywne konotacje oraz jest traktowana jako dynamiczny proces, a nie statyczna jednostka. Dodatkowo duchowość obejmuje takie zagadnienia, jak poszukiwanie sensu życia, jedności, połączenia z innymi oraz transcendencji, ogniskujące się wokół wiodącego motywu najwyższych ludzkich potencjalności. Religia kojarzona z instytucjonalnością oraz systemem wierzeń wydaje się być peryferyczna dla tego centralnego zadania. Polaryzacja pomiędzy duchowością i religijnością wydaje się mieć zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki. Z jednej strony badania nad duchowością mogą wnieść ożywienie w sferze zainteresowań zdrowiem poprzez kształtowanie nowej perspektywy. Dodatkowo mogą przyczynić się do wzrostu otwartości wobec różnych specyficznych oraz nietradycyjnych i słabo rozpowszechnionych form ekspresji duchowej. Z drugiej strony dociekania duchowe mogą prowadzić do wykluczenia indywidualnej duchowości z szerszego kontekstu społecznego, wzmacniając przekonanie o duchowości jako bezkrytycznie pozytywnym zjawisku¹⁵.

¹⁵ K. I. Pargament, *The psychology of religion and spirituality? Yes or no*, „Journal for the Psychology of Religion”, 1999, nr 9, s. 3-16.

Duchowość i religijność – zasięg obu pojęć

Zmiany w kontekście pojmowania religii i duchowości pomiędzy tradycyjnym a aktualnym podejściem są skupione na pięciu głównych aspektach. Pierwszy z nich odnosi się do zasięgu obu pojęć. W podejściu tradycyjnym religia była ujmowana jako pojęcie szersze znaczeniowo od duchowości, a aktualnie jest ona traktowana jako posiadająca mniejszy zasięg niż ta druga. Historycznie religia i duchowość pozostawały swoimi wiernymi zamiennikami, podczas gdy współcześnie kładzie się nacisk na różnice między nimi. W perspektywie dymensji indywidualność – instytucjonalność osobista religijność została zamieniona na zewnętrzną i instytucjonalną, a jej miejsce zajęła relacyjna i personalna duchowość. Identyczna transformacja nastąpiła w odniesieniu do definicji religii, która ze swoich funkcjonalnych i strukturalnych aspektów została ograniczona tylko do tych drugich na rzecz funkcjonalnej duchowości. W kontekście tradycyjnego podejścia podkreślającego pozytywne i negatywne przejawy religijności aktualnie nacisk jest położony na negatywną religijność i pozytywną duchowość¹⁶.

W badaniach C. Hyman i P. J. Handal przeprowadzonych wśród duchownych różnych wyznań religijność została uznana za obiektywną przez 71% badanych, za zewnętrzną przez 67% badanych, za zaangażowaną w zasady, reguły oraz prawa, które kierują zachowaniem przez 25% badanych, natomiast jako uczestnictwo w rytuałach oraz zorganizowanych praktykach religijnych przez 23% badanych. Duchowość została potraktowana jako subiektywna przez 87% badanych, jako wewnętrzna przez 77% badanych, jako doświadczenie boskości przez 16% badanych oraz jako bezpośredni związek z Bogiem przez 25% badanych. Duchowość została wybrana jako konstrukt szerszy od religijności przez 37,5% respondentów. Religijność jako fenomen szerszy od duchowości i zawierający w sobie duchowość wybrało 18% badanych. Religijność oraz duchowość jako różne, choć zachodzące na siebie konstrukty uznało 28% badanych. Żaden duchowny nie uznał religijności oraz duchowości jako zupełnie odrębnych i niezachodzących na siebie fenomenów, natomiast 17% uznało duchowość i religijność jako te same koncepty zupełnie na siebie zachodzące. W przytoczonych badaniach odnotowano również różnice odnoszące się do przynależności do danego wyznania religijnego, które świadczą o tym, iż zarówno cechy charakterystyczne danej religii, jak i uwarunkowania kulturowe mają wpływ na pojmowanie religijności oraz duchowości, jak również relacji pomiędzy nimi¹⁷.

Wśród ekspertów zajmujących się studiami nad umiowaniem mniej niż 30% uznało, że wiara w Boga jest jednym z aspektów bycia duchowym, natomiast wśród ekspertów zajmujących się studiami nad duchowością z tym stwierdzeniem zgodziło się 18% badanych. Prawie 80% członków pierwszej z powyższych grup oraz ponad 90% osób należą-

¹⁶ B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, A. B. Scott, *The emerging meaning of religiousness and spirituality: problems and prospects*, „Journal of Personality”, 1999, nr 67, s. 77-89.

¹⁷ C. Hyman, P. J. Handal, *Definitions and evaluation of religion and spirituality items by religious professionals: a pilot study*, „Journal of Religion and Health”, 2006, nr 45, s. 264-282.

cych do drugiej grupy uznało, że duchowość zawiera przebaczenie. Prawie 90% jednostek z obu grup zgodziło się ze stwierdzeniem, że na duchowość człowieka składa się również współczucie. Poczucie połączenia ze wspólnotą zostało uznane za jeden z atrybutów religijności przez ponad 90% ekspertów ze studiów nad umieraniem oraz przez wszystkich ekspertów ze studiów nad duchowością. Dodatkowo osoby duchowe były postrzegane jako posiadające wyższy poziom nadziei oraz doświadczające częściej poczucia sensu życia¹⁸. Specyficzne podejście do religii jako fenomenu o szerszym zasięgu od duchowości prezentuje K. J. Pargament. Według niego religia jest poszukiwaniem znaczenia przy użyciu środków związanych ze świętością. Religia posiada w swojej strukturze unikalny punkt odniesienia w postaci świętości¹⁹. Poszukiwanie znaczenia jest dynamicznym procesem zaangażowania wysiłku w celu odkrycia, utrzymania, i – jeśli jest to konieczne – transformacji ważnych celów i wartości. Przymiotnik święty nie odnosi się tylko do boskości, „Siły Wyższej” czy Boga, ale również do jakości blisko związanych z boskością, takich jak: wszechobecność, uświęcenie, transcendencja, nieskończoność oraz wszechmoc. Zawiera on również przedmioty, które są uświęcone albo potraktowane jako święte ze względu na status dzięki zalecie reprezentowania świętości²⁰. Te przedmioty mogą mieć postać materialną (wino, krzyż), psychologiczną (znaczenie), społeczną (współczucie, wspólnota), związaną z pełnionymi rolami życiowymi (małżeństwo, praca), produktami kultury (muzyka, literatura), ludźmi (święci), wydarzeniami (urodziny, śmierć) oraz czasem i przestrzenią (święta, katedry). Religijnym można nazwać każdego człowieka wtedy, kiedy poszukuje świętego celu w życiu albo wykorzystuje sposoby, które są w jakimś stopniu związane ze świętością. Definicja religii Pargamenta jest na tyle znaczeniowo obszerna, że zawiera szeroki zakres religijnych środków i celów. Religijne środki składają się z wielu sposobów myślenia (wierzenia), zachowań (rytuały, praktyki), relacji (kongregacja, wspólnota) oraz uczuć (ekstaza, bojaźń). Religijne cele są różnorodne, zawierając emocjonalny komfort, poczucie sensu, intymności, własny rozwój czy poprawę zdrowia mentalnego. W koncepcji religii Pargamenta nie jest ona ani dobra, ani zła, gdyż może zawierać pozytywne oraz negatywne, podobnie jak destruktywne i konstruktywne cele²¹. W opozycji do K. J. Pargamenta stoi H. Stifoss-Hanssen, który twierdzi, że świętość jako pewna jakość jest podkreślana przez religię, natomiast nie jest ona doświadczana przez ateistów i agnostyków²².

¹⁸ M. J. Mahoney, G. I. Graci, *The meaning and correlates of spirituality: suggestions from an exploratory survey of experts*, „Death Studies”, 1999, nr 23, s. 521-528.

¹⁹ K. I. Pargament, *Is religion nothing but...? explaining religion versus explaining religion away*, „Psychological Inquiry”, 2002, nr 13, s. 239-244.

²⁰ K. I. Pargament, *The psychology of religion and spirituality? Yes or no*, „Journal for the Psychology of Religion”, 1999, nr 9, s. 3-16.

²¹ K. I. Pargament, *The bitter and the sweet: an evaluation of the costs and benefits of religiousness*, „Psychological Inquiry”, 2002, nr 13, s. 168-181.

²² H. Stifoss-Hanssen, *Religion and spirituality: What a European ear hears*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1999, nr 9, s. 25-33.

W perspektywie dalszej debaty na temat relacji pomiędzy religijnością a duchowością rozsądnym rozwiązaniem wydaje się potraktowanie obu terminów jako zachodzących na siebie, ale znaczeniowo różnych²³. Religijne koncepcje duchowości mające wąski charakter są bogate w liczne odniesienia do specyficznych wierzeń i praktyk, podczas gdy szersze definicje duchowości w opozycji do nich są skoncentrowane na naturalnych doświadczeniach, osobistych wartościach oraz poczuciu połączenia²⁴. Dla przykładu H. Jernigan proponuje szerokie ujęcie duchowości jako organizację indywidualnego oraz kolektywnego życia wokół dynamicznych wzorów wartości, sensów i znaczeń oraz relacji, które czynią życie wartym zaangażowania, a śmierć niepozbawioną sensu. Jego wąska definicja duchowości traktuje ją jako organizację indywidualnego oraz kolektywnego życia wokół opartych na miłości związkach z Bogiem, innymi, sobą oraz całym stworzeniem odpowiadającym na miłość Boga, która ujawniła się w Jezusie Chrystusie i działa przez Ducha Świętego²⁵. Podobnie jak religijność, również duchowość może być rozpatrywana z perspektywy strukturalnej oraz funkcjonalnej. W tym pierwszym aspekcie duchowość jako fenomen jest analizowana ze względu na treść, która ją wypełnia. Funkcjonalne definicje duchowości koncentrują się na jej wpływie i funkcjach, jakie pełni w życiu człowieka.

Duchowość – w poszukiwaniu wspólnych elementów

Za pluralizmem koncepcji definicji i ujęć duchowości kryją się pewne wspólne elementy. Jednym z centralnych elementów duchowości jest jej aspekt relacyjny przejawiający się w relacjach jednostki do siebie, innych, „Siły Wyższej” oraz środowiska naturalnego²⁶. Połączenie z samym sobą jest związane ze świadomością i znajomością siebie, intymnością, integralnością oraz tożsamością. Połączenie z innymi dotyczy poczucia wspólnoty z innymi ludźmi, współczucia, altruizmu, dzielenia się z innymi oraz pomagania im. Relacja do „Siły Wyższej” odnosi się do takich zagadnień, jak Bóg, wartości ostateczne, religijność, świętość, bojaźń i cześć względem Boga, praktyki religijne, przeżycia religij-

²³ P. L. Benson, E. C. Roehlkepartain, S. P. Rude, *Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Toward a Field of Inquiry*, „Applied Developmental Science”, 2003, nr 7, s. 204-212; R. A. Emmons, *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*, New York 1999.

²⁴ R. L. Piedmont, *Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor Model*, „Journal of Personality”, 1999, nr 67, s. 985-1013.

²⁵ H. Jernigan, *Spirituality in older adults: A cross-cultural and interfaith perspective*, „Pastoral Psychology”, 2001, nr 49, s. 413-437.

²⁶ S. Tse, Ch. Lloyd, L. Petchkovsky, W. Manaia, *Exploration of Australian and New Zealand indigenous people's spirituality and mental health*, „Australian Occupational Therapy Journal”, 2005, nr 52, s. 181-187; J. Dyson, M. Cobb, D. Forman, *The meaning of spirituality: a literature review*, „Journal of Advanced Nursing”, 1997, nr 26, s. 1183-1188; D. Martsolf, J. Mickey, *The concept of spirituality in nursing theories: Differing world-views and extent of focus*, „Journal of Advanced Nursing”, 1998, nr 27, s. 294-303; D. R. Bloch, *Spirituality, complexity and career counseling*, „Professional School Counseling”, 2004, nr 7, s. 343-350; R. E. Ingersoll, A. L. Bauer, *An integral approach to spiritual Wellness in school counseling settings*, „Professional School Counseling”, 2004, nr 7, s. 301-308.

ne czy wiara²⁷. Kolejnym kluczowym elementem duchowości jest transcendencja²⁸. Można ją określić jako proces oparty na świadomości, w którym osoba osiąga nową perspektywę oraz doświadczenie umożliwiające przekroczenie własnych fizycznych barier²⁹. Tą definicję transcendencji można zgeneralizować również na sferę psychiczną i społeczną funkcjonowania jednostek. Według A. Fry istnieją dwie formy transcendencji: transpersonalna i intrapersonalna³⁰. Ta pierwsza odbywa się w przestrzeni horyzontalnej na podstawie personalnej relacji z transcendentnym Bogiem, podczas gdy transcendencja intrapersonalna ma miejsce w przestrzeni wertykalnej, bazując na relacjach pomiędzy jednostką i jej „ja”, innymi ludźmi oraz środowiskiem naturalnym³¹. Transcendencja transpersonalna jest zjawiskiem bardziej powszechnym u osób należących do wspólnot religijnych³². Transcendencja intrapersonalna jest zdolnością dotarcia do wewnętrznej wiedzy oraz źródła wewnętrznej siły jako stale dostępnego zasobu³³, co stanowi sposobność do zwiększenia swoich zasobów oraz wzmocnienia wewnętrznego „ja”. Poczucie połączenia z Bogiem może być źródłem sensu i celu w życiu³⁴, które dla większości badaczy jest jądrem duchowości³⁵, stanowiąc jej egzystencjalny aspekt³⁶. W koncepcji V. Genii jedną z dwóch głównych składowych duchowego dobrostanu stanowi egzystencjalny dobrostan ujmowany jako umiejętność odkrywania sensu życia, którego dopełnieniem jest do-

²⁷ L. Chiu, J. D. Emblen, L. V. Hofwegen, R. Sawatzky, H. Meyerhoff, *An integrative review of the concept of spirituality in the health sciences*, „Western Journal of Nursing Research”, 2004, nr 26, s. 405-428.

²⁸ P. L. Benson, *Emerging themes in research on adolescent spiritual and religious development*, „Applied Developmental Science”, 2004, nr 8, s. 47-50; D. A. Anderson, D. Worthen, *Exploring a fourth dimension: Spirituality as a resource for the couple therapist*, „Journal of Marital and Family Therapy”, 1997, nr 23, s. 3-12; S. Hodges, *Health, depression, and dimensions of spirituality and religion*, „Journal of Adult Development”, 2002, nr 9, s. 109-115; C. Ley, I. Corless, *Spirituality and hospice care*, „Death Studies”, 1998, nr 12, s. 101-110; D. A. Helminiak, *Confounding the divine and the spiritual: challenges to a psychology of spirituality*, 2008, nr 57, s. 161-182.

²⁹ J. Kaye, K. M. Robinson, *Spirituality among caregivers*, „The Journal of Nursing Scholarship”, 1994, nr 26, s. 218-221.

³⁰ A. Fry, *Spirituality, communication and mental health nursing: the tacit interdiction*, „Australian and New Zealand Journal of Mental Health Nursing”, 1998, nr 7, s. 25-32.

³¹ R. Stoll, *The essence of spirituality*, w: *Spiritual dimensions of nursing practice*, V. B. Carson (red.), Philadelphia 1989, s. 4-23.

³² Zob. M. Abrums, *Jesus will fix it after a while: meanings and health*, „Social Science and Medicine”, 2000, nr 50, s. 89-105.

³³ P. G. Reed, *An emerging paradigm for investigation of spirituality in nursing*, „Research in Nursing and Health”, 1992, nr 15, s. 349-357.

³⁴ M. T. Halstead, J. R. Mickley, *Attempting to unfathom the unfathomable: descriptive views of spirituality*, „Seminars in Oncology Nursing”, 1997, nr 13, s. 225-230; J. M. Allen, D. R. Coy, *Linking spirituality and violence prevention in school counseling*, „Professional School Counseling”, 2004, nr 7, s. 351-355; S. Graham, S. Furr, C. Flowers, M. T. Burke, *Religion and spirituality in coping with stress*, „Counseling and Values”, 2001, nr 46, s. 2-13; M. Meraviglia, *Critical analysis of spirituality and its empirical indicators*, „Journal of Holistic Nursing”, 1999, nr 17, s. 18-33.

³⁵ S. Graham, S. Furr, C. Flowers, M. T. Burke, *Religion and spirituality in coping with stress*, „Counseling and Values”, 2001, nr 46, s. 2-13.

³⁶ C. Delaney, *The Spirituality Scale. Development and psychometric testing of a holistic instrument to assess the human spiritual dimension*, „Journal of Holistic Nursing”, 2005, nr 23, s. 145-167; L. Chiu, J. D. Emblen, L. V. Hofwegen, R. Sawatzky, H. Meyerhoff, *An integrative review of the concept of spirituality in the health sciences*, „Western Journal of Nursing Research”, 2004, nr 26, s. 405-428.

brostan religijny³⁷. Odkrywanie sensu życia nie jest tylko i wyłącznie rezultatem poczuć połączenia z Bogiem, ale – tak jak to zostało dowiedzione wcześniej – może być konsekwencją zaangażowania w wartości ze sfery wertykalnej. Oznacza to, że również wartości uwikłane w poczucie połączenia z innymi ludźmi oraz z samym sobą mogą prowadzić do odkrywania sensu życia.

Marcin Wnuk – RELIGIOSITY AND SPIRITUALITY – SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Religiousness and spirituality are both multifaceted terms for which extensive literature reviews indicate three main avenues, as to how they may be approached. The first states that these terms are in fact synonymous. The other, that these two terms however reveal contrasting views, where spirituality is either a wider concept than religiousness or conversely, and that religiousness is a broader term than spirituality. In addition, some aspects of spirituality are directly related to religiousness, but others are considered as independent. Historically speaking, more attention has been devoted by researchers to spirituality compared with religiousness; the use of the latter is now dwindling. This article focuses on examining the similarities and differences, the current trends of use together with their historical origins.

³⁷ V. Genia, *Evaluation of the Spiritual Well-Being Scale in a Sample of College Students*, „International Journal for the Psychology of Religion”, 2001, nr 11, s. 1, 25-33.

ANDRZEJ KASPEREK
Uniwersytet Śląski

Antykonsumpcjonistyczna duchowość w czasach kryzysu, czyli Leo Babauty pochwała minimalizmu

Uwagi wstępne

Minimalizm jako wybór stylu życia stanowi jedną z alternatyw dla masowej konsumpcji współczesnych społeczeństw i jako taki wpisuje się w długą historię indywidualnej oraz zbiorowej kontestacji pragnienia posiadania rzeczy oraz krytyki materialistycznej orientacji życiowej. Tę długą tradycję, na którą składają się idee głoszone przez filozofów (np. Sokratesa, cyników czy stoików), założycieli wielkich religii (np. Buddę czy Jezusa), anonimowych wyznawców średniowiecznych ruchów ubogich (beginów, begardów czy Braci Apostolskich), reprezentantów dziewiętnastowiecznego romantyzmu (np. amerykańskich transcendentalistów takich jak Henry David Thoreau) czy w końcu reprezentantów dwudziestowiecznej kontrkultury młodzieżowej, łączy nie tylko sama kontestacja ziemskiego dobrobytu, lecz przede wszystkim podejmowanie wysiłków legitymizacji rzeczywistości, której efektem byłoby wykroczenie poza samą czynność gromadzenia dóbr, pomnażania majątku bądź jego konsumowania.

Minimalizm, który stanowi przedmiot niniejszego studium, wiele łączy z jego antycypacjami, zarazem jednak na ich tle wyróżnia się ze względu na specyfikę czynników, które uczyniły go atrakcyjnym dla wielu współczesnych ludzi. Nagromadzenie tych czynników ma rzeczywiście wyjątkowy charakter tak ze względu na rozmiar, jak i specyfikę: niepokonana konsumpcja, sekularyzm, stres, zanieczyszczenie środowiska, globalne ocieplenie, ubóstwo i zagrożenia związane z terroryzmem, życie w nieustannym pośpiechu, doświadczenie osamotnienia, wahania cenowe na rynku paliw itd. – czynniki te stanowią przesłankę podejmowania przez wielu współczesnych ludzi wysiłków odnalezienia

nia wewnętrznego spokoju w niespokojnych czasach¹. Minimalizm nie jest więc tylko krytyką konsumpcjonizmu, nie jest tylko propozycją alternatywnego wobec konsumpcyjnego stylu życia. Jest także – i taką perspektywę analizy przyjmuję w artykule – rodzajem duchowości, której ekspresję stanowią poszukiwania wewnętrznego spokoju. Stąd też niniejsze studium mieści się nie tyle w polu socjologii kultury – jak mogłoby sugerować rozumienie minimalizmu jako stylu życia, a w takiej perspektywie prowadzony jest najczęściej dyskurs na temat minimalizmu² – lecz w polu socjologii religii (*resp.* socjologii religii i duchowości bądź socjologii duchowości). Zanim jednak podejmę problematykę minimalizmu w perspektywie duchowości, spróbuję zrekonstruować jego podstawowe założenia oraz wskazać na źródła, z którego wyrasta. Towarzyszy mi przekonanie, że dopiero umieszczenie minimalizmu w perspektywie tych źródeł uzasadnia rozumienie minimalizmu jako formy duchowości.

Minimalizm jako część blogosfery

Pisałem wcześniej, że choć minimalizm wiele łączy z jego antycypacjami, to zarazem pozostaje on zjawiskiem na tyle oryginalnym, że należy o nim myśleć jako o zjawisku będącym *novum* w długiej tradycji kontestacji orientacji materialistycznej. Czynnikiem, który wydaje się być tutaj szczególnie istotny, jest to, że idee minimalistyczne dystrybuowane są przede wszystkim *on line* w formie blogów. Jak zauważa krytycznie Colin Wright, jeden z blogerów-minimalistów (jego uwaga jest krytyką zbyt daleko idącej symplifikacji samego minimalizmu w środowisku złożonym przez jego protagonistów), blogosfera wymaga uproszczenia, redukuje zawartość, co jest konsekwencją natury blogu, będącego – jak pisze Wright – marketingowym narzędziem³. Uwagę tę warto mieć w pamięci, skoro podejmuje się próbę rekonstrukcji minimalizmu, który, niestety nie bez winy samych blogerów-minimalistów, w powszechnym odbiorze funkcjonuje jako styl życia, którego istotą jest redukcja liczby posiadanych rzeczy. Głoszona przez minimalistów zasada *less is more* zostaje w tym popularnym wizerunku nie tylko zredukowana do ograniczania konsumpcyjnego nadmiaru, ale jednocześnie przedstawiona jako atrakcyjne remedium na czasy gospodarczego kryzysu. Nie przez przypadek popularność minimalistycznych blogów zbiega się z zawirowaniami gospodarczymi, których początek symbolicznie wiąże się z upadkiem banku Lehman Brothers. Najbardziej znane blogi, których popularność sami blogerzy mierzą liczbą czytelników, powstały w okolicach 2008 roku: na przykład najpo-

¹ G. B. Wilson, *The Search for Inner Peace: Considering the Spiritual Movement in Tourism*, „The Journal of Tourism and Peace Research”, 2011, nr 1 (3), s. 16.

² Chodzi tutaj o artykuły publikowane na łamach czasopism o charakterze publicystycznym, społeczno-kulturalnym. Jeśli chodzi o dyskurs o charakterze *stricte* naukowym, to jak dotąd sam minimalizm nie przykuwał uwagi naukowców.

³ C. Wright, *Secular Blogging Religions and Healthy Skepticism*, <http://exilelifestyle.com/secular-blogging-religions-healthy-skepticism/> [dostęp: 10 X 2013].

pularniejszy blog *Zen Habits* prowadzony przez Leo Babautę ma miesięcznie milion czytelników i należy do pięciu najpopularniejszych na świecie (jak podaje sam autor), *Becoming Minimalist* prowadzony przez pastora Joshuę Backera ma ponad 200 tysięcy czytelników miesięcznie, a *The Minimalist.com*, prowadzony przez Joshuę Fieldsa Millburna oraz Ryana Nicodemusa ponad 100 tysięcy czytelników miesięcznie. To tylko statystyki i nie są one tutaj najważniejsze, podaję je jednak, ponieważ stanowią ważny element autoprezentacji autorów tych blogów, a zarazem pokazują, jak mocno sam minimalizm podlega logice blogosfery („istniejesz tak długo, jak chcą cię czytać”).

Czym jednak jest sam minimalizm, głoszony często z niemalże misjonarskim zapałem przez protagonistów zasady *less is more*?

Przede wszystkim jest wyprowadzeniem tej zasady poza rejony malarstwa, rzeźby, muzyki, literatury czy architektury (takie przypadki rozumienia minimalizmu nie są niczym nowym), tak by stała się ona zasadą organizującą codzienność. Czy w artystycznej działalności, czy na poziomie *everyday life* chodzi jednak o to samo: o wydobycie tego, co istotne, podstawowe (*essential*)⁴. Definiowanie minimalizmu w kategoriach tego, co istotne, wydaje się być swoistym minimalistycznym credo. Elementy minimalistycznego stylu życia, takie jak eliminowanie rzeczy, „czyszczenie” szaf z niepotrzebnej garderoby, opróżnianie garażów, ascetyczne aranżacje wnętrz domów, antykonsumpcjonizm, dążenie do prostoty, rezygnacja z dobrze płatnej, lecz zbyt absorbującej czasowo pracy, nie są więc celem samym w sobie, lecz stanowią konsekwencję osiowej zasady poszukiwania tego, co istotne. Pomimo to, że blogi (i publikowane na ich podstawie książki)⁵ prowadzone przez protagonistów minimalizmu, zaangażowanych w rozpowszechnianie minimalistycznego stylu życia, obfitują w porady typu: jak wyeliminować z życia to, co nieistotne, jak zreorganizować życie zawodowe, jak poprawić relacje z innymi itd., minimalistyczną zasadę poszukiwania tego, co istotne, można realizować na różne sposoby, ponieważ określenie tego, co ważne (*essential*) w życiu każdego człowieka jest bardzo indywidualną czynnością. „Nie ma żadnych reguł w minimalizmie”⁶.

W poście *Secular Blogging Religions and Healthy Skepticism* Colin Wright ostrzega wręcz przed traktowaniem minimalizmu jako religii, a samych najpopularniejszych blogerów minimalistów jako e-guru. Minimalizm – pisze – to rodzaj filozofii, a nie religia, dobre idee są dobre tak długo, jak nie stają się dogmatami. Wright traktuje więc minimalizm jako jed-

⁴ K. Wilson, *Becoming a Minimalist. Your Guide to Living a Great Life with Less Through Minimalism*, (b.m.w., b.r.w.), s. 1. Taką definicję minimalizmu rozumianego jako wybór w życiu tego co istotne, jako umiejętność odrzucania rzeczy nieważnych przyjmują na przykład Leo Babauta (L. Babauta, *The Power of Less. The Fine Art of Limiting Yourself to the Essential... in Business and in Life*, New York 2009, s. VIII-IX, 5-6; J. F. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalism: Essential Essays*, Missouri 2011, s. 4 i n.; J. Becker, *What is Minimalism*, <http://www.becomingminimalist.com/what-is-minimalism/> [dostęp: 10 X 2013]. Babauta cytuje w jednej z książek Lin Yutanga stwierdzającego, że „mądrość życia polega na eliminacji zbędnych rzeczy” (L. Babuta, *Zen To done...*, West Valley City 2011, s. 36).

⁵ W moim artykule odwoływałem się zwłaszcza do publikacji książkowych, których autorami są głównie blogerzy-minimaliści. Język tych książek jest jednak językiem blogów, gdyż są one *de facto* drukowaną wersją wybranych fragmentów blogów.

⁶ J. F. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalism. Live a Meaningful Life*, Montana 2012, s. 27.

na z wielu dróg docierania do tego, co istotne, przy czym zwraca uwagę na to, że jest ona dla niego ważna, gdyby jednak ktoś go zapytał, czy minimalizm jest najważniejszą rzeczą na świecie – zaprzeczyłby⁷. Ten zwrot w stronę indywidualnych poszukiwań wydaje się dobrze charakteryzować minimalistyczny dyskurs. Czy przyjmuje on postać wezwania do stworzenia własnej filozofii⁸, słuchania własnego serca w sytuacji uwolnienia się od zewnętrznego zgiełku⁹, słuchania swojego wewnętrznego głosu¹⁰, bycia sobą¹¹, czy postulat by zajmować się sobą oraz troszczyć o jak najlepsze poznanie swojej duszy, a nie o gromadzenie rzeczy¹², trudno nie zauważyć, że język ten jest dobrze znany protagonistom nowej duchowości. Nie jest on jednocześnie niczym nowym, a jego źródeł należy poszukiwać w opisywanym przez Charlesa Taylora „radikalnym zwrocie nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu”¹³. Taylor pisał o „nowej postaci wewnętrzności [*inwardness*], dzięki czemu zaczęliśmy postrzegać siebie jako istoty wyposażone w wewnętrzną głębię”¹⁴. We wspomnianym subiektywnym zwrocie kultury należy szukać upowszechnienia się imperatywu autentyczności. Taylor twierdzi, że idea autentyczności wyłoniła się z koncepcji „wewnętrznego głosu”, wypływającej z przekonania, że człowiek posiada zmysł moralny. Ów wewnętrzny głos w wersji „przedromantycznej” mówił człowiekowi po prostu, jakie postępowanie należy uznać za słuszne. Jednakże źródło moralności pozostawało umiejscowione poza człowiekiem. W czasach romantycznych to przekonanie o transcendentnym charakterze źródła moralności zostaje zakwestionowane tak wyraźnie i po raz pierwszy kontestacja ta miała tak duży zakres społecznego oddziaływania.

Tezę o radykalnym zwrocie kultury w stronę subiektywizmu na grunt rozważań poświęconych duchowości przenieśli autorzy projektu Kendal¹⁵. W książce *The Spiritual Revolution* Paul Heelas, Linda Woodhead wraz ze współpracownikami, stawiając tzw. tezę subiektywizacyjną, twierdzą, że „radykalny zwrot nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu» faworyzuje i wzmacnia te formy duchowości (życie-subiektywne), które zape-

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ J. Becker, *On Living Countercultural Lives*, <http://www.becomingminimalist.com/on-living-countercultural-lives/> [dostęp: 10 X 2013].

¹⁰ L. Babauta, *Zen Habits Handbook for Life. Hundreds of Tips for Simplicity, Happiness, Productivity*, West Valley City, (b.r.w.), s. 29; J. F. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalism: Essential Essays...*, cyt. wyd., s. 69; K. Wilson, *Becoming a Minimalist...*, cyt. wyd., s. 23.

¹¹ T. Strobel, *You Can Buy Happiness (and It's Cheap)...*, California 2012, s. 5.

¹² D. Loreau, *Sztuka prostoty*, J. Sobotnik (tłum.), Warszawa 2008, s. 177, s. 239.

¹³ C. Taylor, *Etyka autentyczności*, A. Pawelec (tłum.), Kraków – Warszawa 1996, s. 28. W oryginale: „the massive subjective turn of modern culture” (C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1991, s. 26). W polskim przekładzie książki Taylora, Andrzej Pawelec przymiotnik „massive” oddał jako „radykalny”.

¹⁴ C. Taylor, *Etyka autentyczności...*, cyt. wyd., s. 28.

¹⁵ Na temat samego projektu Kendal zob. P. Heelas, L. Woodhead, B. Seel, B. Szerszynski, K. Tusting, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2007, <http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/index.htm> [dostęp: 10 IX 2013]; A. Kasperek, *Duchowa rewolucja czy nadinterpretacja? Rozważania wokół projektu Kendal (the Kendal project)*, w: *Kościoty i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji a współczesne wyzwania*, E. Stachowska (red.), Warszawa 2012, s. 203-219; Ł. Kuttyło, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 128-130.

wniają subiektywnościom wyjątkowość i traktują je jako główne źródło znaczenia, a osłabia te formy religii (życie-jako), które tego nie czynią”¹⁶. Do problematyki definiowania duchowości wróć w następnym rozdziale, teraz chciałbym natomiast podkreślić zbieżność Taylorowskiej tezy o radykalnym zwrocie w stronę subiektywizmu oraz postawionej przez badaczy z Kendal tezy subiektywizacyjnej z R. Ingleharta koncepcją społeczeństwa postmaterialistycznego, a zarazem zbudowanej na jej gruncie koncepcją przemian religii i duchowości w społeczeństwie postmaterialistycznym, w którym podkreśla się znaczenie autoekspresji oraz jakości życia¹⁷. Znaczenie tych dwóch wartości wyeksponowane zostaje także w minimalistycznym dyskursie, podporządkowanym semantyce autonomii, autentyczności, autoekspresji, poszukiwania szczęścia, dążenia do uproszczenia życia, współczucia (*compassion*), samodoskonalenia się czy samorealizacji. Praktycznie wszystkie z tych określeń korespondują więc z logiką społeczeństwa postmaterialistycznego¹⁸.

Perspektywy badania minimalizmu w ramach socjologii duchowości

W socjologicznym dyskursie pojęcie „duchowość” pojawia się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, najpierw za sprawą amerykańskiego socjologa, Wade’a Clarka Roofa, który charakteryzując pokolenie *baby boomer*, jako pierwszy powiązał ze sobą religijny i duchowy wymiar¹⁹. W swojej charakterystyce *baby boomer* Roof zwracał uwagę na rosnące znaczenie jednostkowych poszukiwań prowadzących do wolnego wyboru religii oraz konstruowania systemu znaczeń skrojonego na własne potrzeby. Cechą charakterystyczną takiego systemu znaczeń jest poszukiwanie „duchowego stylu życia”, w którym procesowi redefinicji zostają poddane religijny autorytet, system wierzeń, a wreszcie znaczenie religijnej afiliacji²⁰. Redefinicji zostaje także poddany obraz wszechmocnego Boga, którego surowy wizerunek zostaje ocieplony przez nadanie mu bardziej przyjacielskich rysów, bądź też w ogóle zastąpiony przez bezosobowe koncepcje „twórczej siły” czy „kosmicznej energii”. Tym, co zdaniem Roofa łączy proces redefiniowania „religijnej wyb-

¹⁶ Tamże, s. 78.

¹⁷ Zob. R. Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton 1977.

¹⁸ Spośród wymienionych przeze mnie określeń tworzących trzon semantyki minimalizmu tylko dążenie do uproszczenia życia wydaje się nie korespondować z logiką społeczeństwa postmaterialistycznego, w którym jakość życia mierzona jest przez „konsumpcyjny potencjał”. Zarazem jednak minimalistyczna kontestacja konsumpcjonizmu koreluje z innymi „postmaterialistycznymi” wartościami, które wymieniłem powyżej. Można więc twierdzić, że minimalizm jest kolejną z ekspresji społeczeństwa postmaterialistycznego.

¹⁹ G. Giordan, *The Body between Religion and Spirituality*, „Social Compass”, 2009, nr 2 (56), s. 229. Zob. W. C. Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco 1993. Jak pisze w innym artykule Giuseppe Giordan, pojawienie się pojęcia duchowości w socjologicznym dyskursie o religii wypływa z kontekstu współczesnego pluralizmu. Zob. G. Giordan, *Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory*, w: *A Sociology of Spirituality*, K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), Aldershot 2007, s. 162.

²⁰ G. Giordan, *The Body between Religion and Spirituality...*, cyt. wyd., s. 229.

raźni”, jest rosnące znaczenie wolnej ekspresji jednostki, której relacja z *sacrum* staje się bardziej wewnętrzna w odróżnieniu od „sztywnej” i „zewnętrznej” religii²¹. Jak pisze G. Giordan, „wartości wolności, sukcesu i osobowej realizacji torują drogę dla poszukiwań wiarygodnego i autentycznego życia duchowego, prowadzącego w stronę doświadczenia głębokiego znaczenia dobrostanu i samopoznania”²².

Kwestię relacji religia – duchowość Wade Clark Roof podejmuje w swojej kolejnej, opublikowanej w 1999 roku pracy, gdzie proponuje, by na współczesną duchowość spojrzeć przez pryzmat kultury poszukiwania (*quest culture*). Wydaje się jednak, że Roof nie traktuje religii i duchowości jako pary opozycyjnych pojęć, zwraca bowiem uwagę, że duchowe eksploracje współczesnych duchowych poszukiwaczy nie muszą kolidować z religijnymi tradycjami, mogą stać się po prostu nową formą ich odkrywania²³. Rzecz zatem nie w „dziedziczeniu” religii, lecz w jej autonomicznym wyborze. Niemalże w tym samym czasie opublikowana zostaje praca innego amerykańskiego socjologa, R. Wuthnowa, którego rozważania także mieszczą się w polu relacji religia – duchowość. Wuthnow wyróżnia dwa aspekty duchowości: duchowość mieszkania (*spirituality of dwelling*) i duchowość poszukiwania (*spirituality of seeking*)²⁴, przy czym ta pierwsza bliższa jest rozumieniu religii jako tego, co sztywne, narzucone, zewnętrzne, druga – duchowości, gdzie podkreśla się wagę jednostkowych poszukiwań i redefinicji tradycji religijnej. Podobnie jak Roof, także Wuthnow twierdzi, że w przypadku wspomnianych powyżej dwóch aspektów duchowości nie mamy do czynienia z alternatywą. Jak pisze, ani duchowość poszukiwania nie jest czymś całkowicie nowym, ani duchowość mieszkania nie została usunięta na obrzeża współczesnej duchowości. W czasach stabilizacji dominuje metaforyka zamieszkiwania, osiadłości, w niepewnych górę bierze metaforyka podróży, poszukiwania.

Z wyraźnym przeciwstawieniem sobie religii i duchowości spotykamy się w przypadku książki napisanej przez badaczy z Kendal²⁵, w cytowanej już przeze mnie tezie subiektywizacyjnej mamy bowiem do czynienia z wypieraniem religii przez duchowość. Paul Heelas, kierownik projektu Kendal i bez wątpienia jeden z najważniejszych, a zarazem najbardziej wpływowych badaczy nowej duchowości, by uniknąć zarzutów, że samo pojęcie „duchowość” jest nieprecyzyjne (*fuzzy*)²⁶, podkreśla konieczność wyróżniania różnych form duchowości, przede wszystkim dwóch form: 1) duchowości transcendentnego teizmu, 2) duchowości wewnętrznego życia (*inner-life spirituality*), *resp.* duchowości

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ W. C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, New Jersey 1999, s. 43.

²⁴ R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley – Los Angeles – London 1998, s. 3.

²⁵ Zob. P. Heelas, L. Woodhead, B. Seel, B. Szerszynski, K. Tusting, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality...*, cyt. wyd. Pogląd, że mamy w tym przypadku do czynienia z opozycją podziela między innymi Giordan (G. Giordan, *The Body between Religion and Spirituality...*, cyt. wyd., s. 229-230).

²⁶ Heelas nawiązuje tutaj do wystąpienia Bernarda Spilki przedstawionego w 1993 roku podczas dorocznej konferencji Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (tytuł tego wystąpienia: *Spirituality: Problems and Directions in Operationalizing Fuzzy Concept*). Zob. P. Heelas, *The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs*, „Nordic Journal of Religion and Society”, 2007, nr 19/1, s. 16.

życia (*spiritualities of life*)²⁷. O ile w pierwszej formie duchowość orientuje się w stronę transcendentnego Boga lokalizowanego poza „tym światem”, choć działającego w tym świecie, o tyle w drugiej procesowi sakralizacji zostaje poddana sama jaźń jednostki (jej wewnętrzne życie duchowe), która staje się sama dla siebie autorytetem. Zainteresowanie Heelasa ogniskuje się wokół duchowości wewnętrznego życia, w najnowszych jego pracach zwanej duchowościami życia (*spiritualities of life*). Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Heelas ukuł inny termin dla określenia interesującej go formy duchowości: *Self-spirituality*, który przetłumaczyć można jako duchowość jaźni²⁸. Chęć jednak podkreślić tutaj, że wyrażenie to pojawia się w specyficznym kontekście, analizy fenomenu New Age, który Heelas określa właśnie mianem *Self-spirituality*, by po bardzo osobistym doświadczeniu, którego doznał w porcie Schiphol w Amsterdamie, zastąpić terminem *spiritualities of life* bądź *inner-life spirituality*²⁹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w pracach Heelasa, jak i w ogóle we współczesnej socjologii religii (*resp.* socjologii duchowości) analiza nowej duchowości jest po prostu utożsamiana z analizą fenomenu New Age. Sądzę jednak, że taka redukcja jest nieuprawniona, ponieważ wymykają się wtedy te formy duchowości, w których nie występują charakterystyczne dla New Age tematy. W takim ujęciu nie mieści się minimalizm, który jest w zdecydowanej większości pozbawiony odwołań do sił kosmicznych, energii, nie propaguje się tutaj alternatywnych sposobów poznania. Minimalizm jest wewnątrzświatowy, lecz nie w znaczeniu przyjmowanym na gruncie New Age³⁰. Jest duchowością wewnętrznego życia, lecz minimalistyczna koncepcja życia pozbawiona jest tej charakterystycznej dla New Age otoczki organicystycznej, a zarazem ezoterycznej (okultystycznej). Duchowość minimalistyczna jest – używając terminu Heelasa – duchowością „tutaj i teraz”, lecz w innym znaczeniu (o czym jeszcze będę pisać). Słowem: minimalizm nie mieści się w New Age, choć łączy je podobne źródła – przede wszystkim romantyczny zwrot kultury w stronę subiektywizmu, w obu przypadkach chodzi o ekspresję, poznanie własnej głębi, doświadczenie autentycznego „ja”, samorealizację i samodoskonalenie. Tym, co łączy różne definicje duchowości, jest założenie, że chodzi tutaj o relację jaźni (*self*) z tym, co uznaje ona za transcendentne bądź

²⁷ Tamże, s. 3.

²⁸ Nieco inaczej wyrażenie to tłumaczy na język polski Anna Kubiak, która oddaje je jako „osobową duchowość” (A. E. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005, s. 15). Można też wyrażenie to przetłumaczyć jako „samo-duchowość”. Zob. S. Hunt, *New Age, Nauka i Racjonalizm*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), Kraków 2008, s. 55.

²⁹ P. Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008, s. 26.

³⁰ Colin Campbell wylicza następujące cechy charakterystyczne dla New Age: ostateczna rzeczywistość ma charakter duchowy; istnieje pewna siła obecna w całym Wszechświecie, siła ta ma immanentny, a nie transcendentny wobec jaźni czy świata charakter; jest obecna wszędzie, w kamieniu, wietrze; to forma energii, a nie Bóg osobowy, rzeczywistość ma charakter monistyczny, a nie dualistyczny; istnieje hierarchia duchowości regulowana prawem ewolucji duchowości; światopogląd New Age wiąże się z potępieniem współczesnej materialistycznej, chrześcijańskiej, naukowej i zachodniej cywilizacji jako wrogiej prawdziwej duchowości, której celem jest oświecenie, ekspresja, poznawanie własnej głębi, prawdziwego ja, tryumf ducha nad materią. C. Campbell, *A New Age theodicy for a new age*, w: *Peter Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (red.), London – New York 2001, s. 77-78.

święte³¹, relację z tym, co jest „poza” (*beyond*), z czymś co wykracza poza to, co zwyczajne, a jednocześnie nie jest świętością w durkheimowskim znaczeniu radykalnej separacji z *profanum*, ponieważ granice między *sacrum* i *profanum* są nieszczelne³². Relacja ta miałaby charakteryzować się niezależnością od świata religii, a więc rytuału, doktryny, afiliacji.

W monumentalnym *A Secular Age* Charles Taylor pisał, że życie duchowe współczesnych ludzi rozpięte jest pomiędzy dwiema postawami: ekskluzywnym humanizmem a transcendentnym rozwojem (*flourishing*)³³. O ile pierwszy pozbawiony jest transcendentnego odniesienia i może prowadzić do immanentnej i niereligijnej duchowości bądź uniwersalizacji moralnych kodów, zainteresowania problematyką ubóstwa³⁴, o tyle zaś w przypadku drugiego horyzontem odniesienia pozostaje transcendentny Bóg (np. chrześcijański). Ekskluzywny humanizm jest świecki, choć może prowadzić do „immanentnego rozwoju”, to jednocześnie zrywa relacje człowieka z kosmosem i tajemnicami ludzkiej egzystencji. Sądzę, że minimalizm nie mieści się ani w pierwszym, ani w drugim, co nie znaczy, że niemożliwa jest jego analiza jako formy duchowości. Chciałbym wykorzystać w tym miejscu sugestię N. Mouzelisa, by do typologii Taylora dodać jeszcze jeden typ odnoszący się do pojęcia *indwelling God*³⁵. Typ ten unika immanentnej redukcji ekskluzywnego humanizmu, a zarazem pozwala na poszukiwania duchowe poza duchowością religijną. Jak pisze Mouzelis, ten trzeci typ leżący pomiędzy tym, co świeckie, i tym, co święte, stanowi przykład apofatycznej duchowości, w której duchowy poszukiwacz staje się „pustym naczyniem”, które odrzucając w medytacji wszelkie myśli, w tym także wiarę w istnienie boskiej siły, odrzuca jakiekolwiek systemy wierzeń. Znika tutaj podział na podmiot i przedmiot, *sacrum* i *profanum*, zatarciu ulega myślenie oparte na binarnych opozycjach³⁶. Pozostaje – pisze Mouzelis – bezgraniczne współodczuwanie z jaźnią, z innymi i naturą. To typ duchowości bliskiej buddyzmowi zen. Uwaga ta ma dla mnie szczególnie znacze-

³¹ D. S. Browning, *Reviving Christian Humanism. The New Conversation on Spirituality, Theology, and Psychology*, Minneapolis 2010, s. 52.

³² N. T. Ammerman, *The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity*, „Social Compass”, 2010, nr 57 (2), s. 157. Jak piszą Eltica de Jager Meezenbroek, Bert Garssen (i inni), duchowość to „subiektywne doświadczenie *sacrum*” (powołują się tutaj na Francesa Vaughana), zauważając jednocześnie za Paulem Heelasem, że duchowość na Zachodzie została wpisana w poszukiwania głębokości i znaczenia życia bazujące na osobowym doświadczeniu. E. de Jager Meezenbroek, B. Garssen i in., *Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires*, „Journal of Religion and Health”, 2012, nr 2, vol. 51, s. 338, <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10943-010-9376-1> [dostęp: 18 X 2013].

³³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – Massachusetts – London 2007, s. 618-639.

³⁴ N. Mouzelis, *Modernity: Religious Trends*, w: *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, M. A. Glendon, H. F. Zacher, Acta 17, Vatican City 2012, s. 84, www.pass.va/content/dam/scienze/sociali/pdf/acta17/acta17-mouzelis.pdf [dostęp: 10 X 2013].

³⁵ Tamże, s. 85.

³⁶ Tamże, s. 86. Jak pisał w książce *The Easternization of the West* Colin Campbell, postępująca erozja dystynkcji świeckie-religijne jest jedną z dróg manifestowania się zjawiska orientalizacji Zachodu (C. Campbell, *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder – London 2007, s. 35). Traktowane dotychczas jako świeckie takie dziedziny, jak przykładowo medycyna, sport, gotowanie, urządzenie przestrzeni domu, uprawianie ogrodu czy seksu, podlegając procesowi orientalizacji, zaczynają nabierać duchowego wymiaru.

nie dla analizy minimalizmu, ponieważ jednym z jego źródeł jest właśnie buddyzm zen. Innymi źródłami minimalizmu są młodzieżowa kontrkultura lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ruch dobrowolnej prostoty oraz ruch *slow*. W poniższych rozważaniach skupię się na poszukiwaniu podobieństw między duchowością charakterystyczną dla buddyzmu zen a duchowymi poszukiwaniami minimalistów ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Leo Babauty.

Zen znaczy wewnętrzny spokój

Najpopularniejszy minimalistyczny blog redagowany przez Leo Babautę nosi nazwę *Zen Habits*, w jego książkach, ale i książkach Dominique Loreau, w tekstach zamieszczonych na blogu *The Minimalists* i w książkach jego autorów³⁷, na blogu *rowdykittens.com*³⁸ pojawia się wiele odniesień do buddyzmu zen. Czasem mają one charakter bezpośrednich odwołań (pojawia się także sam termin buddyzm zen), częściej pojawiają się w sposób niebezpośredni, gdy blogerzy wskazują na pewne cechy, postawy czy praktyki, które stanowią ważny element w życiu minimalisty, a są one zarazem charakterystyczne dla adeptów buddyzmu zen. Chcę jednak wyraźnie podkreślić, że każdorazowe pojawienie się w minimalistycznych tekstach terminu „zen” nie oznacza, że chodzi po prostu o tę odmianę buddyzmu. W języku angielskim, ale i np. języku francuskim, utrzymało się bowiem wyrażenie *to be zen* (fr. *être zen*), które oznacza po prostu bycie spokojnym, osiągnięcie wewnętrznego spokoju, harmonii. Można więc wykorzystywać termin „zen” bez bezpośredniego odwołania do buddyjskiej tradycji. Zarazem jednak odwołanie to dokonuje się jednak, choć niebezpośrednio, a poprzez kulturę i język. Nie ma przesady w twierdzeniu, że minimalizm znalazł swoich najbardziej wpływowych protagonistów w USA³⁹, gdzie obecność buddyzmu zen ma swoją wyjątkową historię w porównaniu z innymi zachodnimi społeczeństwami⁴⁰. Popularność terminu „zen” wynika więc z jednej strony ze spe-

³⁷ Chodzi o Joshuę Fieldsa Millburna oraz Ryana Nicodemusa.

³⁸ Ten blog prowadzi Tammy Strobel.

³⁹ Najpopularniejsi blogerzy-minimaliści są Amerykanami.

⁴⁰ Jeśli chodzi o Stany Zjednoczone Ameryki, to pierwsza fala kulturowej transmisji buddyzmu wiąże się ze środowiskiem transcendentalistów (Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman) (C. M. Cusack, *The Western Reception of Buddhism: Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation*, <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:GiIuxxihbPsJ:https://www.equinoxpub.com/journals/index.php/ARSR/article/downloadSuppFile/10989/2257+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl> [dostęp: 18 X 2013]). Recepcja buddyzmu zaczęła przekraczać wąskie naukowe i artystyczne środowiska pod koniec XIX wieku, głównie za sprawą Henry’ego Steela Olcotta i Heleny Bławatskiej i założonego przez nich w 1875 roku w Nowym Jorku Towarzystwa Teozoficznego, w którym wielką popularnością oprócz okultyzmu cieszył się także buddyzm (teozofie nazywano wtedy wręcz mianem „buddyzmu ezoterycznego”). Zob. M. D’Onza Chiodo, *Buddyzm*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2005, s. 121. Mariangela D’Onza Chiodo zwraca uwagę na odmienną historię buddyzmu w USA w porównaniu z Europą. Specyfika ta była przede wszystkim konsekwencją osiedlania się na terytorium USA wielkiej rzeszy imigrantów z Chin i Japonii, imigrantów chcących zachować rodzime tradycje religijne. W 1893 r. w Chicago odbył się Światowy Parlament Religii, w czasie którego wykład na temat buddyzmu zen przedstawił Sōen Shaku (mistrz

cyfiki samej Ameryki (obecność buddystów-emigrantów), z siły oddziaływania młodzieżowej kontrkultury, a w końcu z obecności buddyzmu zen (obok innych wschodnich religii i praktyk) na poziomie popkultury. Można więc postawić tezę, że buddyzm zen po okresie kontrkulturowej kontestacji w Ameryce (w nieco mniejszym stopniu w innych krajach Europy Zachodniej) z undergroundu wkracza w główny nurt kultury⁴¹. Trudno nie odnieść wrażenia, że czytając minimalistyczne blogi, słuchając wypowiedzi osób uznawanych bądź uznających się za minimalistów, umieszczanych tak chętnie np. na kanale you tube, że jeśli pojawiają się tam wątki związane z filozofią zen, to przepuszczone zostają przez filtr popkultury i wyraźnie zestandaryzowane.

Po raz pierwszy o samym minimalizmie i jego ikonach (Babauta czy Loreau) przeczytałem w artykule Beaty Chomątowskiej zamieszczonym na łamach „Tygodnika Powszechnego”⁴². Choć w artykule autorka prezentuje sam minimalizm jako pewien styl życia, który stanowi atrakcyjną alternatywę na czasy kryzysu gospodarczego, sugeruje zarazem, że „niezorientowani w temacie, czytając po raz pierwszy wpisy Babauty albo książkę Loreau, mogą uznać ich za proroków jakiejś nowej pseudoreligii, w której osiągnięcie szczęścia uzależnia się od liczby posiadanych rzeczy oraz od tego, jak bardzo uprości się wszystkie pozostałe dziedziny życia (...). Nieprzypadkowo inne skojarzenie to rodzaj duchowej bulimii i anoreksji. To bardzo proste – przekonują prorocy, odwołując się zarówno do estetyki zen, jak i do feng shui – wystarczy oczyścić przestrzeń, żeby oczyścić też własne wnętrze. I człowiek stanie się jak nowy”⁴³. Mam wrażenie, że Beata Chomątkowska wyczuła ten duchowy potencjał minimalizmu, choć jednocześnie zdyskredytowała go, a „prawdziwy” minimalizm sprowadziła do modnej obecnie propozycji alternatywnego wobec opartego na konsumowaniu stylu życia. Charakteryzując Babautę, jako

szkoły zen). Shaku nawiązał kontakty z szefem jednego z wydawnictw, który objął patronat nad rozpowszechnianiem buddyzmu w USA. Do współpracy oprócz Sōena Shaku został zaproszony także Daisetsu T. Suzuki (M. D’Onza Chiodo, *Buddyzm...*, cyt. wyd., s. 126). Cusack podkreśla wpływ, jaki twórczość (także translatorska) Suzukiego wywarła między innymi na Alana Watts’a, Philipa Kapleau, Johna Cage’a, Thomasa Mertona czy poetów okresu *beat generation* (Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gary Snyder) (C. M. Cusack, *The Western Reception of Buddhism...*, cyt. wyd.). Warto wspomnieć także o głośnej książce Roberta M. Pirsiga *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* opublikowanej w 1974 roku. Książka ta bez wątpienia stała się inspiracją dla powstania wielu publikacji będących wariacją na temat zen: *Zen and the Art of Running* (L. Shapiro), *Zen and the Art of Falling in Love* (B. Shoshanna), *Zen and the Art of Happiness* (Chris Prentiss), *Zen and the Art of Making a Living* (L. G. Boldt), i wiele innych.

⁴¹ O procesie upowszechniania się tego, co undergroundowe i jego wchodzenia w kulturowy *mainstream* pisałem w książce *Wolność spod znaku undergroundu*, choć zjawisko to przedstawiałem na przykładzie New Age (A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków 2012). Za Colinem Campbellem przyjmuje, że na kulturowy underground społeczeństwa składają się wszystkie dewiacyjne systemy wierzeń i praktyk, a zatem obce i uznawane za heretyckie religie, tradycja okultystyczna, magia, mistycyzm, (neo)gnoza, New Age czy duchowość holistyczna, itd. C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain”, 1972, nr 5, s. 122. Można wskazać na to samo źródło, które uznać wypada za najważniejszy czynnik tej undergroundowej rewolucji, która doprowadziła do upowszechnienia się undergroundowych idei i praktyk obecnych New Age i buddyzmie zen. Tym źródłem byłby „radikalny zwrot nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu”.

⁴² Zob. B. Chomątowska, *Ucieczka z kołowrotka*, „Tygodnik Powszechny”, 2013, nr 2 (13 stycznia), s. 14-15.

⁴³ Tamże, s. 14.

kogoś kto przypomina jej trenera efektywności osobistej, w twórczości Loreau dostrzegając natomiast przykład psychologii w wersji pop⁴⁴, Chomątowska trafnie odczytała związki minimalizmu z popkulturą, jednocześnie pominęła tutaj duchowe zaplecze samego minimalizmu. „Prorocy” minimalizmu odwołują się nie tylko do estetyki zen (zwłaszcza Babauta i Loreau), lecz można tam odnaleźć wiele elementów filozofii zen, choć – jak już wcześniej pisałem – jest to najczęściej zen w wersji popkulturowej.

Artykuł Chomątowskiej stał się dla mnie inspiracją do prowadzenia badań nad minimalizmem z dwóch powodów. Po pierwsze, zainteresowała mnie obecność wątków zen w minimalizmie, po drugie, zacząłem się zastanawiać nad tym, czy jeśli minimalizm da się potraktować jako przykład duchowości, to czy nie stanowi on ciekawego przykładu antykonsumpcjonistycznej duchowości. Sprawa wydała mi się o tyle ciekawa, że prowadząc wcześniej badania nad New Age, wyrobiłem sobie pogląd (na podstawie „kanonicznej” literatury na temat New Age⁴⁵), że Nowa Era tylko pozornie jest przejawem antykonsumpcjonistycznej postawy. Skoro w socjologicznym środowisku istnieje tendencja do redukcji nowej duchowości do New Age, wskazanie na istnienie przykładu nowej duchowości niemieszczącej się w ramach New Age, duchowości o wyraźnie antykonsumpcjonistycznym charakterze byłoby poszerzeniem pola badań współczesnej socjologii religii (*resp.* socjologii duchowości).

Tytuł bloga Babauty *Zen Habits* można przetłumaczyć jako praktyki przynoszące wewnętrzny spokój. Choć w jego twórczości nie spotykamy się z częstym bezpośrednim odwoływaniem do buddyzmu zen, to określiłbym tę twórczość mianem duchowości zen, przez „zen” rozumiejąc przede wszystkim praktyki przynoszące wewnętrzny spokój w świecie pełnym zawirowań. Zachowuję sam termin „zen” nie tylko ze względu na to, że występuje on w tytule blogu, ale i dlatego, że w minimalizmie, który proponuje, pojawia się wiele elementów charakterystycznych dla buddyzmu zen. W swojej najśłynniej-

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Związki między konsumpcjonizmem i kapitalizmem a New Age dostrzegają między innymi Adam Possamai, który stwierdza, że „New Age jest religią konsumencką *par excellence*” (A. Possamai, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Oxford 2005, s. 49); Michael York dostrzegający w New Age część religijnego konsumenckiego rynku, a zarazem efekt kulturowej logiki rozwoju późnego kapitalizmu (M. York, *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality*, „Journal of Contemporary Religion”, 2001, vol. 16, nr 3, s. 367); Steve Bruce charakteryzujący duchowość New Age w kontekście późnego kapitalizmu (S. Bruce, *The New Age and Secularisation*, w: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, S. Sutcliffe, M. Bowman (red.), Edinburgh 2000, s. 232), a zarazem dodający, że duchowość New Age z racji indywidualistycznego etosu konsumpcjonistycznego koresponduje z duchem naszych czasów (S. Bruce, *Secularization and the Impotence of Individualized Religion*, „Hedgehog Review”, 2006, nr 8, s. 45). Colin Campbell zwraca uwagę na istnienie związków między etyką romantyczną (New Age wyrasta z ideologii romantyzmu) a współczesnym konsumpcjonizmem (zob. C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, wyd. 3, London 2005). Stanowisko przedstawione przez Paula Heelasa wydaje się być nie do końca jasne. W pracy *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (Oxford 2008) tezy Heelasa wydają się być przynajmniej częściowo zbieżne z tezami Possamai’a, Yorka czy Bruce’a, w artykule *Spiritualities of Life* zdecydowanie zaprzecza tezie, iżby kapitalizm wykorzystywał duchowość dla pobudzania konsumpcji. Heelas zwraca uwagę na znaczenie humanistycznych i ekspresyjnych wartości (na których opiera się holistyczna duchowość, a taką jest New Age), których nie da się łatwo zredukować do konsumpcji (P. Heelas, *Spiritualities of Life, The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, P. B. Clarke (red.), New York 2009, s. 764).

szej książce *The Power of Less* Babauta zwraca uwagę na wyjątkowość czasów, w których żyjemy. Biorąc pod uwagę szybkość życia, przeciążenie informacjami, stres, coraz częściej stawiamy sobie pytanie: jak znaleźć spokój w tym chaosie⁴⁶. Osiągnięcie spokoju daje skupienie się na tym, co najważniejsze. Aby dotrzeć do tej esencji (jak wcześniej pisałem, założenie, że należy odkrywać, to, co istotne, a redukować to, co zbędne, wydaje się łączyć wszystkich minimalistów), Babauta proponuje szereg bardzo precyzyjnych ruchów, polegających na upraszczaniu własnego życia. We wspomnianej już książce *The Power of Less* pisze o dwóch zasadach, będących kluczem do uproszczenia życia: 1) ustalanie granic, 2) dążenie do znalezienia esencji, co pozwala na oszczędzanie energii oraz czasu⁴⁷. Obie te zasady – pisze – są kluczem wspomnianej książki, a zarazem stanowią istotę haiku, czyli krótkiego 17-sylabowego, złożonego z trzech wersów utworu poetyckiego, charakterystycznego dla kultury Japonii. Babauta dostrzega w haiku to, co jest sednem minimalizmu: docieranie do istoty (*essential*), wydobywanie tego, co ważne, za sprawą radykalnego uproszczenia życia, odrzucenia tego, co zbędne czy mniej istotne.

Czytelnik minimalistycznych blogów czy książek szybko dostrzeże charakterystyczną ich cechę: roją się od rozmaitych list, złożonych z precyzyjnie określonych kroków, jak docierać do kolejnych etapów uproszczonego życia. Lista listą, współczesna literatura spod znaku pop-psychologii, poradniki typu „jak odmienić swoje życie”, „jak osiągnąć sukces” itd. pełne są list. Dominique Loreau, zafascynowana buddyzmem zen, nadaje jednak takim listom szczególne znaczenie. Autorka *Sztuki planowania*⁴⁸ podkreśla to, że lista dzięki zwartej formie nie tylko dostosowuje się do współczesności, ale i „pozwała rozwijać duchowość”⁴⁹. Co ciekawe jednak, Loreau dostrzega podobieństwa między czynnością sporządzania list a zasadami zen, które zalecają pozbywanie się tego, co zbędne, aby móc się całkowicie oddać przeżywaniu życia, delektowania się nim⁵⁰. Francuska minimalistka dostrzega tutaj paralelę między sporządzaniem list a tworzeniem haiku. „Układanie list może nawet stać się sztuką, podobnie jak haiku”⁵¹. Nasza zachodnia cywilizacja – pisze Loreau – choruje na nadmiar słów, nic nieznaczących, pozbawionych głębi. Haiku – dodaje – przypomina zen, jest stanem bliskim bezsłownia, w którym nazywa się coś nieużywając nazw. Haiku pozwala więc nakierować umysł na to, co istotne, podobnie listy, które, pozwalają uchwycić istotę rzeczy, dotrzeć do sedna sprawy⁵², wyeli-

⁴⁶ L. Babauta, *The Power of Less...*, cyt. wyd., s. VIII.

⁴⁷ Tamże, s. 5-6.

⁴⁸ W oryginale: *L'art des listes*. Tytuł *Sztuki planowania* nie do końca oddaje moim zdaniem główne tezy.

⁴⁹ D. Loreau, *Sztuka planowania*, A. Waśko-Bongiraud (tłum.), Warszawa 2011, s. 17. Loreau zauważa też, że podręczniki dotyczące samorealizacji, rozwoju osobistego czy samodoskonalenia zalecają sporządzanie list. Nie wyklucza to moim zdaniem związku między rozwojem duchowości a sporządzaniem list, wręcz przeciwnie, tematyka samorealizacji, rozwoju czy samodoskonalenia stała się elementem tzw. nowej duchowości.

⁵⁰ Tamże, s. 24.

⁵¹ Tamże, s. 25.

⁵² Niemalże takiego samego wyrażenia („sedno sprawy”) używa w kontekście charakterystyki buddyzmu zen Daisetz T. Suzuki, jeden z popularyzatorów buddyzmu zen w USA. Zob. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, M. Grabowska, A. Grabowski (tłum.), Warszawa 1979, s. 38.

minować to, co zbędne⁵³. W twórczości Dominique Loreau można oczywiście dopatrzeć się estetycznej fascynacji haiku i buddyzmem zen, pozwalają one bowiem delektować się życiem, doświadczać piękna w codzienności⁵⁴. Ale moim zdaniem związki między minimalizmem i haiku, a tym samym buddyzmem zen są głębsze. Mariusz Rucki cytuje Reginalda H. Blytha dostrzegającego w haiku „wyrażenie przejściowego oświecenia”⁵⁵, z kolei Alan W. Watts pisze, że zen jest po prostu określany mianem „drogi momentalnego przebudzenia” (*the way of instantaneous awakening*)⁵⁶. Jak zauważał Watts, doświadczenie takiej chwilowości (*momentariness*) jest charakterystyczne dla malarstwa *sumi*, haiku czy sztuki walki mieczem *kendo*. Ten popularyzator buddyzmu zen na Zachodzie⁵⁷ pisał, że zen jest doświadczeniem uwolnienia od czasu, że chwila momentalnego przebudzenia jest tożsama z uświadomieniem sobie, że istnieje tylko „teraz”, a przeszłość i przyszłość są niczym więcej jak rodzajem abstrakcji⁵⁸. W innym miejscu swojej najważniejszej książki napisze, że *zazen*, czyli siedząca medytacja, jest świadomością tego, co dzieje się „tutaj i teraz”, przebudzenie jest bezpośrednim doświadczeniem rzeczywistości, a nie wiedzą o rzeczywistości. Jeden z rozdziałów *The way of Zen* nosi tytuł *Sitting quietly, doing nothing*; fraza ta została zaczerpnięta z poematu *Zenrin*. Chodzi tutaj o postawę, dzięki której można odkryć „momentalne przebudzenie”. W pismach Babauty znajdujemy podobne idee. Gdy radzi, by zwolnić tempo życia, wpisuje się nie tylko w ideologię ruchu *slow*, ale i trafia w sedno buddyzmu zen. Przykładowo w *The Power of Less* zachęca, by pozwolić sobie czasem na to, by najzwyczajniej w świecie nic nie robić⁵⁹. W innej swojej pracy Babauta pisze wręcz o sztuce nicnierobienia (*the art of doing nothing*). W społeczeństwie pośpiechu nie potrafimy się relaksować i cieszyć nicnierobieniem (Babauta używa tutaj wręcz terminu *nothingness*)⁶⁰. Nicnierobienie może być marnowaniem czasu, ale może być też formą sztuki. W tym drugim przypadku staje się narzędziem docierania do tego, co istotne. Babauta instruuje, jak wyrwać się ze społecznego przymusu samorealizacji polegającej na chorobliwej hiperaktywności, proponując praktykowanie nicnierobienia, prowadzące

⁵³ D. Loreau, *Sztuka planowania...*, cyt. wyd., s. 26.

⁵⁴ W rozdziale *Etyka i estetyka* Loreau pisze o odkrywaniu piękna w ceremonii picia herbaty (cytuje np. Kakuzō Okakurę z jego *Księgi herbaty*), ale i w „sztuce prac domowych”, w sprzątanii i dbaniu o czystość (tamże, s. 82-96). Warto wspomnieć o tym, że ta francuska dziennikarka mieszka od lat w Japonii, przebywała także w klasztorze zen. Jej książki poświęcone prostocie, umiarowi czy listom doskonale korespondują z fundamentami buddyzmu zen.

⁵⁵ Zob. M. Rucki, *Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu*, Warszawa 2012, s. 193.

⁵⁶ A. W. Watts, *The Way of Zen*, New York 1957, s. 218. W polskim przekładzie książki Wattsa wyrażenie to zostało przetłumaczone właśnie jako „momentalne przebudzenie”. Zob. A. W. Watts, *Droga zen*, S. Musielak (tłum.), Poznań 1997, s. 239. Rucki oddaje je jako „przejściowe oświecenie”, a z kolei w polskim przekładzie książki Suzukiego *Zen i kultura japońska* pojawia się wyrażenie „nagle oświecenie”. Zob. D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska (tłum.), Kraków 2009, s. 32. Problem polega na przełożeniu przymiotnika *instantaneous*, który można oddać bądź jako „natychmiastowy”, bądź „chwilowy”.

⁵⁷ Nie podejmuję tutaj kwestii ortodoksyjności poglądów Wattsa.

⁵⁸ A. W. Watts, *The Way of Zen...*, cyt. wyd., s. 218.

⁵⁹ L. Babauta, *The Power of Less...*, cyt. wyd., s. 110.

⁶⁰ Tenże, *Zen Habits Handbook for Life...*, cyt. wyd., s. 16.

do wewnętrznego wyciszenia. Należy zacząć od odcięcia się od współczesnych mediów (TV, Internet, telefon), zamknąć oczy i skupić swoją uwagę na oddechu⁶¹. Niektórzy – za uważy Babautę – nazwą tę czynność po prostu medytacją, innych ten termin może odstraszyć, więc można mówić tutaj po prostu o oddychaniu⁶². Babauta wskazuje, że nicnierobienie daje wewnętrzny spokój, choć pisze o sobie, że nie uważa się za zbyt „uduchowioną” (*spiritual*) osobę, docieranie do wewnętrznej jaźni pozwoliło mu stworzyć pełną pokoju prostotę, a usunąć z życia chaos⁶³.

Praktykowanie nicnierobienia pozwala nie tylko na osiągnięcie wewnętrznego spokoju. Leo Babauta, podobnie jak mistrzowie buddyzmu zen, sugeruje, by skupiać swoją uwagę na „teraz”⁶⁴. Jego porady w stylu: kiedy jesz, jedz, nie czytaj przy okazji bądź nie wykonuj innych czynności (np. nie prasuj), gdy zmywasz naczynia, zmywaj tylko naczynia, gdy bierzesz prysznic, skupiaj się tylko na tej czynności, nie rozpraszaj się, idą w poprzek osławionej zasadzie wielozadaniowości⁶⁵. Rady, by się nie spieszyć, by czerpać przyjemność z codziennych czynności, z mycia zębów czy gotowania⁶⁶, by ćwiczyć, biegać, praktykować medytację, skupiać się na oddechu, choć nie sugerują żadnej konkretnej religii, przesycane są duchowością wewnętrznego spokoju, a zarazem zbiegają z tym, co pochodzący z Wietnamu mistrz zen, Thich Nhat Hanh, określa mianem cudu uważności. Gdy pisze: „Podczas zmywania naczyń powinniśmy być tylko zmywaniem naczyń”, wskazuje na dwa sposoby zmywania: po to, by umyć naczynia (przyszłość), oraz by je zmywać, zmywanie dla zmywania (teraźniejszość)⁶⁷. Uważność⁶⁸, jak pisał Jon Kabat-Zinn, jest więc sztuką skupienia się na chwili, „stanem świadomości polegającym na niespiesznej, neutralnej uwadze skupionej na jednej rzeczy w pewnym czasie”⁶⁹. I u Nhat Han-

⁶¹ Inne formy nicnierobienia, które proponuje Babauta, to na przykład: kąpiel, picie kawy, herbaty czy wina, nicnierobienie na łonie natury. Wyższym poziomem praktykowania sztuki nicnierobienia jest jego praktykowanie w sytuacji oczekiwania na wizytę lekarską, w autobusie czy w samolocie. Spróbuj wtedy – instruuje Babauta – nie zajmować się żadnymi czynnościami, nie czytaj, nie rozmawiaj przez telefon, o nic się nie martw, skoncentruj się na swoim oddechu lub na tym, co cię otacza. Następnie – pisze Babauta – spróbuj praktykować nicnierobienie prowadząc samochód, a także w „środku chaosu”, czyli w miejscu pracy. L. Babauta, *Zen Habits Handbook for Life...*, cyt. wyd., s. 17-21.

⁶² Tamże, s. 23.

⁶³ Tamże, s. 32.

⁶⁴ L. Babauta, *The Power of Less...*, cyt. wyd., s. 30; L. Babauta, *Zen Habits Handbook for Life...*, cyt. wyd., s. 30.

⁶⁵ Trudno nie zauważyć, że Babauta przedstawia tutaj minimalistyczną koncepcję jakości życia, w której, inaczej niż w społeczeństwie konsumpcji, chodzi o realizację zasady „mniej znaczy więcej”.

⁶⁶ L. Babauta, *The Power of Less...*, cyt. wyd., s. 110.

⁶⁷ T. Nhat Hanh, *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia: prosty podręcznik medytacji*, Warszawa 1992, s. 12-13.

⁶⁸ W tytule angielskiego oryginału książki Thicha Nhata Hanha pojawia się termin *mindfulness*.

⁶⁹ J. Kabat-Zinn, *Wherever You Are, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, New York 1994, s. 4, cyt. za: M. A. Burch, *Mindfulness: The Doorway to Simple Living*, Simplicity Institute 2012, s. 2, <http://simplicityinstitute.org/wp-content/uploads/2011/04/MindfulnessSimplicityInstitute.pdf> [dostęp: 18 X 2013]. Mark A. Burch zwraca szczególną uwagę na związki między uważnością a dobrowolną prostotą. Warto wspomnieć także o książce *The Mindfulness Revolution*, B. Boyce (red.), Boston, Massachusetts 2011, o istnieniu *The Mindfulness Center* czy *The Mindfulness Clinic*.

ha, i toutes proportions gardées u Babauty, znajdujemy podobne zainteresowanie oddechem, które, jak wyjaśnia ten pierwszy, w nauczaniu Buddy miało służyć osiągnięciu koncentracji, pełnej uwagi⁷⁰, przy czym także Nhat Hanh (podobnie jak Babauta) podkreśla doniosłość praktykowania uważności nie tylko podczas medytacji, lecz w życiu codziennym, podczas wykonywania pozornie najbłaższych czynności. „Kiedy zmywasz naczynia, musi to być najważniejszą rzeczą w życiu”⁷¹, każdą czynność należy wykonywać uważnie. Także wątek rytualizacji „banalnych” aktywności zbliża poglądy Babauty i adeptów buddyzmu zen. Minimalizm w ujęciu Babauty opiera się na rytuałach, podobnie jak buddyzm zen, np. ceremonia picia herbaty⁷². Jak pisze Babauta, rytuały przynoszą poczucie spokoju i zdrowie. Wczesne poranne wstawanie (autor *Zen Habits* – jak pisze – wstaje o 4.30) pozwala poczuć ciszę, a zarazem smakować życie, wykonując proste czynności, np. picie kawy. Babauta wylicza (znowu lista!) przykładowe pomysły na poranne zwyczaje: picie kawy lub herbaty, obserwacja wschodu słońca, lektura książek lub gazet, śniadanie, joga, medytowanie, spacer (rozumiany jako kontakt z przyrodą) itd.⁷³

Trudno także nie zauważyć jeszcze jednej zbieżności między minimalizmem a buddyzmem (w tym wypadku nie tylko buddyzmem zen). I w pierwszym, i w drugim, bardzo mocno zaakcentowana zostaje problematyka poszukiwania szczęścia. W tytule jednej z książek Babauty pojawia się termin „szczęście”, a książkę tę należy traktować jako poradnik, jak uprościć swoje życie, stać się bardziej produktywnym, ale i szczęśliwym⁷⁴. Chciałbym w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na cykl książek, będących zapisem rozmów, które Howard C. Cutler prowadził z Jego Świątobliwością Dalajlamą⁷⁵. U podłoża powstania tego cyklu legło przekonanie, że w ostatnich latach na Zachodzie mieliśmy do czynienia z nadejściem „światowej rewolucji szczęścia” (*a worldwide Happiness Revolution*), polegającej na bezprecedensowym, nagłym wybuchu zainteresowania ludzkim szczęściem, zarówno w gremiach naukowych, jak i wśród szerokiej publiczności⁷⁶. Co istotne, mieszkańcy Zachodu zaczęli postrzegać szczęście nie jako produkt zewnętrznych

⁷⁰ Jak pisze Thich Nhat Hanh, nauka o oddechu (*Anapana*) i uwadze (*Sati*) została zawarta w Sutrze Anapanasati. Zob. T. N. Hanh, *Cud uważności...*, cyt. wyd., s. 16.

⁷¹ Tamże, s. 33.

⁷² „Każda czynność jest rytuałem, ceremonią. Podnoszenie filiżanki herbaty do ust też jest rytuałem” (tamże). Babauta cytuje w jednej ze swoich prac Shuryu Suzuki’ego: „Zen nie jest jakimś rodzajem ekscytacji, lecz koncentracją na codziennej rutynie”. L. Babuta, *Zen To done. The Ultimate Simple Productivity System...*, cyt. wyd., s. 43.

⁷³ L. Babauta, *The Power of Less...*, cyt. wyd., s. 115-116.

⁷⁴ Chodzi o książkę *Zen Habits Handbook for Life. Hundreds of Tips for Simplicity, Happiness, Productivity*. Kwestia szczęścia pojawia się także w twórczości innych znanych minimalistów. Joshua Fields Millburn i Ryan Nicodemus definiują np. minimalizm jako narzędzie pozwalające wyeliminować z życia nadmiar powodowany brakiem umiaru, przy jednoczesnym ogniskowaniu się na tym, co istotne, co pozwala znaleźć szczęście, spełnienie (*fullfillment*) i wolność. J. F. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalism. Live a Meaningful Life...*, cyt. wyd., s. 28; J. F. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalism: Essential Essays...*, cyt. wyd., s. 9.

⁷⁵ Chodzi o trzy pozycje: *The Art of Happiness: A handbook for living*; *The Art of Happiness at Work* oraz *The Art of Happiness in a Troubled World* (wszystkie trzy zostały wydane także w języku polskim).

⁷⁶ H. H. Dalai Lama, H. C. Cutler, *The Art of Happiness in a Troubled World*, New York, s. XIV.

uwarunkowań, lecz jako coś, co można systematycznie rozwijać⁷⁷. Jak we wprowadzeniu do trzeciego tomu *The Art of Happiness* pisze Howard C. Cutler, „światowa rewolucja szczęścia” zbiegła się z naukowym zainteresowaniem problematyką szczęścia (chodzi o rozwój psychologii pozytywnej, pada tutaj nazwisko Martina Seligmmana i Mihaly’ego Csikszentmihaly’ego), a zarazem to naukowe zainteresowanie, potwierdzając spojrzenie Dalajlamy na problematykę szczęścia, pokazuje wg Cutlera zbieganie się w wielu miejscach buddyjskich zasad z zachodnią nauką⁷⁸. Zbieżność tę definiować można zapewne w kategoriach rosnącego zainteresowania problematyką subiektywnego dobrostanu⁷⁹. Jak pisze Brooke Schedneck, wzrost popularności medytacji (podobnie jak jogi) koresponduje z rosnącym zainteresowaniem fizycznym i mentalnym dobrostanem⁸⁰. Poczucie szczęścia – możemy przeczytać w *The Art of Happiness in a Troubled World* – wiąże się z doświadczaniem pozytywnych emocji, takich jak: współczucie, życzliwość, tolerancja, wielkoduszność, nadzieja⁸¹, czyli emocji tworzących to, co Dalajlama określa mianem „elementarnej duchowości”⁸². Do takiego typu duchowości odwołuje się także Leo Babauta, w niektórych fragmentach powołując się zresztą na Dalajlamę. W swojej książce *Zen Habits Handbook for Life*, będącej poradnikiem, jak osiągnąć szczęście, w rozdziale poświęconym praktykowaniu współczucia, Babauta czterokrotnie cytuje Dalajlamę, między innymi tę jego myśl, w której twierdzi, że praktykowanie współczucia czyni szczęśliwymi innych ludzi, ale i jednocześnie tego, kto praktykuje współczucie. Leo Babauta przytacza także cytaty, w którym Dalajlama zachęca do praktykowania współczucia, miłości oraz życzliwości⁸³. Prawdziwa droga do szczęścia – pisze Babauta – wiedzie przez praktykowanie pozytywnego myślenia, kultywowanie małych przyjemności, życzliwość, miłość, zdrowie,

⁷⁷ Tamże. Jak zauważa Dalajlama, szczęście bardziej zależy od stanu naszego umysłu, niż od zewnętrznych czynników, uwarunkowań czy wydarzeń (tamże, s. 189).

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Wyrażenie *subjective well-being*, co zrozumiale, najczęściej pojawia się w rozważaniach poświęconych ludzkiej psychice, czy o charakterze naukowym, czy populamonaukowym bądź w końcu pseudonaukowym. Odgrywa ono jednak coraz ważniejszą rolę w socjologicznej refleksji, gdzie często jest utożsamiane ze wskaźnikiem zadowolenia z życia – stąd stosowanie SWB w międzynarodowych badaniach o charakterze porównawczym. Można wyróżnić trzy główne czynniki określające subiektywny dobrostan: 1) ogólny poziom zadowolenia z życia, 2) częstotliwość i intensywność doświadczania pozytywnych emocji: przyjemności i szczęścia, 3) względny brak negatywnych emocji (strachu, niepokoju, smutku). F. Margitits, *Handbook of New Spiritual Consciousness: Theory and Research*, New York 2009, s. 24.

⁸⁰ B. Schedneck, *The Decontextualization of Asian Religious Practices in the Context of Globalization*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, 2013, vol. 12, no. 3, s. 40. Schedneck zwraca uwagę na to, że współczesne zainteresowanie jogą i medytacją zbiega się z rosnącym zainteresowaniem problematyką zdrowia, dobrostanu, fizycznego i metafizycznego uzdrawiania oraz duchowości (tamże).

⁸¹ H. H. Dalai Lama, H. C. Cutler, *The Art of Happiness in a Troubled World...*, cyt. wyd., s. 189.

⁸² H. H. Dalai Lama, H. C. Cutler, *The Art of Happiness. A Handbook For Living*, London 1998, s. 258. W polskim przekładzie pojawia się wyrażenie „duchowość podstawowa”. Zob. Jego Świątobliwość Dalajlama, H. C. Cutler, *Sztuka szczęścia. Poradnik życia*, J. Grabiak (tłum.), Poznań 2000, s. 238. O wyrażeniu „elementarna duchowość”, powołując się na postać Dalajlamy, wspomina także Paul Heelas. Zob. P. Heelas, *Spiritualities of Life...*, cyt. wyd., s. 765.

⁸³ L. Babauta, *Zen habits Handbook for Life...*, cyt. wyd., s. 67. Praktykowanie współczucia jest oczywiście także charakterystyczne dla buddyzmu zen.

odnalezienie sensu życia czy samopoznanie⁸⁴. Autor *Zen Habits* formułuje „złotą zasadę”, która uczyni szczęśliwszym osobę ją praktykującą, a jednocześnie społeczność, w której żyje, uczyni lepszym miejscem. Na zasadę tę składać się mają następujące elementy: praktykowanie empatii i współczucia, okazywanie przyjaźliwości i pomocność, słuchanie innych, odrzucanie stereotypów, porzucenie krytykowania oraz kontrolowania innych, upodobnianie się do dziecka, zaniechanie odwetu⁸⁵.

Zakończenie

U podstaw minimalizmu, który stanowi narzędzie do osiągnięcia szczęścia oraz samopoznania, leży bez wątpienia „elementarna duchowość”, którą głosi Dalajlama, a pod którego wpływem pozostaje bez wątpienia Leo Babauta⁸⁶. Ten typ pozareligijnej duchowości potraktować można oczywiście jako propozycję ogólnoludzkiej i świeckiej etyki; w artykule starałem się jednak przedstawić inny sposób conceptualizacji minimalizmu, który można potraktować jako formę duchowości przesyconej poszukiwaniem wewnętrznego spokoju. Rzadko pojawia się tutaj *stricte* religijny dyskurs; duchowość leżącą u podłoża twórczości najpopularniejszych minimalistów (interesowała mnie przede wszystkim postać L. Babauty) najlepiej oddaje, moim zdaniem, wyróżniony przez N. Mouzelisa typ duchowości apofatycznej, rozmywającej klasyczne podziały na sfery świętą i świecką, wzbraniającej się przed identyfikowaniem się z jakimkolwiek systemem wierzeń. Duchowy potencjał minimalizmu wiąże się w końcu z pochwałą ascetyzmu i prostoty. Jak pisał G. Giordan, oryginalne znaczenie pojęcia ascetyzmu obejmuje ćwiczenia fizyczne, intelektualne oraz moralne, których celem jest samodoskonalenie⁸⁷. Spojrzenie na minimalizm w perspektywie popularyzacji postawy ascetycznej pozwala, jak sądzę, odkryć w nim nie tylko antykonsumpcjonistyczną orientację, korelującą z czasami kryzysu gospodarczego⁸⁸, ale i współczesną formę duchowości, będącej wyrazem ludzkiego poszukiwania sensu.

Andrzej Kasperek – ANTI-CONSUMERIST SPIRITUALITY IN THE TIME OF CRISIS OR LEO BABAUTA'S PRAISE OF MINIMALISM

What the presented study explores are the issues of minimalism (mainly the case of Leo Babauta's works), which is an example of a social phenomenon of increasing frequency. Minimalism itself

⁸⁴ Tamże, s. 75.

⁸⁵ Tamże, s. 77-78.

⁸⁶ Babauta powołuje się także na innych buddystów, np. na Nhat Hanha.

⁸⁷ G. Giordan, *The Body between Religion and Spirituality...*, cyt. wyd., s. 227.

⁸⁸ W jednostkowej perspektywie można także na minimalizm spojrzeć jako na przykład redefinicji własnej biografii, nadawania nowego znaczenia własnemu życiu, swoistej duchowej konwersji. W przypadku minimalistów zawsze spotykamy się z jakimś przełomowym wydarzeniem (ciągim wydarzeń), które skłoniły ich do przemiany własnego życia i wyboru minimalizmu.

is treated here not so much as a lifestyle but rather as a proposal of anti-consumerist spirituality. The growing popularity of minimalism corresponds to the economic crisis and can be treated as a remedy for one of its major causes – overconsumption. Minimalism resembles spiritual practice of asceticism and involves a variety of inspirations: Zen Buddhism, feng shui, Christianity, but also the youth counterculture of the 20th century or voluntary simplicity. In the article though, the focus is on similarities between minimalism and Zen Buddhism. Referring to Nicos Mouzelis's typology, minimalist spirituality is treated here as a case of apophatic spirituality, in which the faith in any systems of beliefs is rejected. Seeking relations between minimalism and Zen Buddhism, my attention is drawn to the fact that the former is a kind of spirituality which is expressed in the search for inner peace. The reference to the term "elementary spirituality", used by Dalai Lama, aims at showing that this spirituality is appealed to by Leo Babauta, the author of the blog *Zen Habits* and books on minimalist ideology.

SARA FILIPIAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Instytut Psychologii

Psychologiczne i społeczne uwarunkowania przestępczości nieletnich

Uwagi wstępne

Pisząc o „młodzieży” autorka ma na myśli osoby znajdujące się w okresie adolescencji (z łac. *adolescere*, „wzrastanie ku dojrzałości”), której ramy czasowe obejmują lata od 10 do 20 roku życia¹. Adolescencja jest swoistym pomostem pomiędzy okresem dzieciństwa a dorosłością. Głównymi zadaniami rozwojowymi tego okresu jest osiągnięcie zdolności do prokreacji oraz samodzielnego i odpowiedzialnego kształtowania swojego życia. Młodzież jest grupą zróżnicowaną wewnątrz – na rozwój psychospołeczny w tym okresie życia wpływ ma zarówno czynnik genetyczny, środowisko życia oraz uwarunkowania gospodarczo-ekonomiczne. Inaczej przebiega rozwój psychospołeczny dorastającego w społeczeństwie cywilizowanym i zindustrializowanym, inaczej zaś jego rówieśnika wychowującego się w społeczeństwie plemiennym. Przykładem może być symboliczny w naszych kręgach kulturowych moment „stawiania się” osobą dorosłą (jest nim na przykład zdanie matury czy też odebranie prawa jazdy/dowodu osobistego) i jasno określone obrzędy związane z przejściem z okresu dzieciństwa do świata dorosłych w kulturach plemiennych².

Analizując współczesną młodzież polską, można zauważyć zjawisko braku wspólnoty interesów. Młodzież nie posiada cech łączących ją w pokolenie zjednoczone wokół wspólnych problemów życiowych i zawodowych. Znane z historii są procesy związane z formowaniem się grup społecznych we własne pokolenia: „pokolenie wojenne”, „pokolenie stanu wojennego”, „pokolenie solidarności”. Wszystkie te pokolenia organizowały

¹ I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), t. 2, Warszawa 2003, s. 163-201.

² Tamże.

się wokół wspólnych łączących je spraw. Za Jana Pawła II mówiło się w Polsce o „pokoleniu JP II”. Cieszył się on i nadal cieszy się dużym autorytetem również wśród młodzieży³.

Wieloaspektowość współczesnych czasów i dokonujące się na naszych oczach prze wartościowania w sferze społeczno-kulturowej powodują pojawienie się nowych wzorów do naśladowania. Problematyczny jest jednak fakt, iż owymi wzorami częściej stają się idole czy postacie ze świata mediów niezbyt często propagujące wartości godne naśladowania. Prawdziwe autorytety oraz owe „pseudoautorytety” nakładają się na siebie i wykluczają wzajemnie, przez co zamazuje się granica pomiędzy tym, co jest godne naśladowania, a co nie. Powszechnie lansowany w mediach obraz życia opartego na wygodzie, modernizmie, wolności graniczącej z przemocą i bezkarnością, powoduje u młodych ludzi formowanie się niewłaściwej oraz bardzo często fałszywej wizji rzeczywistości. Pogoń za dobrami materialnymi, szybkim sukcesem związanym m.in. z gratyfikacjami finansowymi powoduje, że część młodych ludzi coraz częściej opuszcza kraj w celach zarobkowych. W wymiarze społecznym zjawisko to jest bardzo niekorzystne, gdyż część tych osób nigdy nie powróci do kraju. Można w tym przypadku mówić o kryzysie „straconej generacji”. Druga grupa młodzieży stanowiąca przeciwieństwo tej pierwszej nie jest w swoim życiu zorientowana na sukces czy na zdobycie wysokiej pozycji społecznej⁴. Zadowolona jest tym, co jest niezbędne. Objawia się to na przykład w procesie edukacji licealnej, a także na studiach strategią „byle zaliczyć”. Licealiści wiedzą, że na studia dostać się coraz łatwiej (z wyjątkiem kierunków prestiżowych), studenci zaś są świadomi faktu, iż kwalifikacje zdobyte na studiach nie zawsze gwarantują im uzyskanie posady zgodnej z nimi. „Energie utopijne”, które należą niemal do istoty młodości – zdaje się, że wygasają. Tymczasem świat staje się coraz trudniejszy i coraz więcej wyzwań staje przed współczesnymi dora stającymi. Wielokrotna zmiana zawodu, miejsca pracy i/lub form zatrudnienia, konieczność podejmowania nauki do późnych lat – wszystko to rodzi nowe wyzwania dla młodzieży. Pogorszyły się szanse kariery zawodowej – umowy tymczasowe, „śmieciovne” mają charakter skrajnie eksploatacyjny. Mobilność zawodowa (i geograficzna) zmienia młodego człowieka w koczownika – nomadę – wędrującego z miejsca na miejsce, skazanego na swoistego rodzaju bezdomność i niestabilność. Edukacja nie nadąża za coraz szybszym tempem zmian społecznych. Nie jest bowiem dopasowana do potrzeb gwałtownie zmieniającego się świata, w tym – rynku pracy. Programy nauczania główny nacisk kładą raczej na przekazywanie gotowej wiedzy, nie na umiejętność samodzielnego myślenia oraz formułowania własnych poglądów. Przekazywana jest wiedza teoretyczna, a nie umiejętność łączenia jej z wymogami praktyki. Młodzież żyje zatem w stanie tymczasowości i poszukiwania.

Sytuację polskiej młodzieży trafnie analizuje i ocenia *Raport młodzi 2011* opracowany przez prof. Krystynę Szafraniec. Oto jeden z cytatów z tego raportu: „W Polsce jedna

³ M. Rewera, *Autorytet Jana Pawła II w świadomości młodzieży polskiej*, „Społeczeństwo i Rodzina”, 2011, nr 2, s. 119-135; M. Tomczyk, *Autorytet wzorów osobowych według Jana Pawła II*, „Pedagogika Katolicka”, 2009, nr 2, s. 310.

⁴ E. Mazierska, *Generacja X czyli niepoprawne dzieci Henry’ego Forda*, „Kino”, 1988, nr 7/8, s. 37-42.

trzecia dzieci i młodzieży żyje w niekorzystnych warunkach materialnych. To ich przede wszystkim odnajdujemy później w statystykach rejestrujących przypadki różnego typu zachorowań wymagających leczenia, wsparcia socjalnego czy uczestnictwa w programach prewencyjnych i terapeutycznych, pomagających przywrócić sprawność i zdrowie. To oni mają częściej problemy ze znalezieniem lub utrzymaniem pracy, partnera czy mieszkania. To oni również statystycznie częściej uciekają się do zachowań ryzykownych i mają problemy w radzeniu sobie z samym sobą⁵. Kolejny cytat: „Podczas gdy ogólna liczba pacjentów w placówkach leczenia psychologicznego i psychiatrycznego w Polsce spada, udział młodych pacjentów systematycznie rośnie. Wzrosły również w ostatnich latach przypadki samobójstw”⁶. Nakłada się na to jeszcze jeden niezmiernie ważny czynnik aksjologiczny: wyzwanie związane z potrzebą edukacji etycznej młodego pokolenia, któremu nie zawsze potrafi podołać rodzina i szkoła. Instytucja, na którą w tych okolicznościach należałoby liczyć, jest Kościół. Oto dwa głosy katolickich uczonych. Pisze ks. prof. Józef Tischner: „Nasza religijność jest religijnością wydarzeniową, religijnością zogniskowaną wokół wydarzeń i ich dziejowych reperkusji, a nie wokół trwających prądów myślowych, inspirującą te prądy i żyjącą w nich. Ojciec Kolbe to wielkie wydarzenie. Ale tylko wydarzenie. Nie towarzyszy mu żadna wielka myśl filozoficzna i teologiczna o człowieku, o ludzkim etosie, o sposobie naprawy rzeczy, które są wspólne”⁷. A oto drugi głos – ks. prof. Józefa Baniaka: „Desakralizacja przebiega wolniej, pełzająco, nie rewolucyjnie, a ewolucyjnie, ale jest faktem nie do zaprzeczenia. Młodzi idą do Kościoła, bo idą też starsi, bo zawsze się chodziło. Prawie 70% młodych rodziców nie rozumie już sensu wiary i religii, deklaruje, że ich dziecko do komunii przystąpi, bo taka jest tradycja, choć na pewno dochodzi tu element presji rodzinnej i społecznej”⁸. W Polsce, w kraju katolickim, na przykład święta Bożego Narodzenia nazywane są świętami zimowymi (wątek sakralny здаje się być coraz mniej znaczący w przekonaniach i praktyce życiowej katolików). Polska jest krajem katolickim (za katolików uważa się 90 proc. obywateli RP). Jednocześnie ok. 70 proc. popiera *in vitro*, 60 proc. jest za legalną eutanazją, prawie połowa za legalną aborcją, a ponad 60 proc. akceptuje wspólne mieszkanie bez ślubu. Ponad połowa deklaruje, że homoseksualnego partnera własnego dziecka traktowałiby tak samo jak partnera heteroseksualnego. W tych (i wielu innych) sprawach większość wiernych ma pogląd przeciwny niż ich Kościół⁹. Młodzież zarówno w wymiarze pragmatycznym, jak i aksjologicznym została zdana na samą siebie. Konieczność sprostania wymaganiom współczesnego świata przy jednoczesnym braku oparcia w wartościach oraz właściwych wzorach osobowych powoduje, że część młodych ludzi decyduje się na przestępcze zdobywanie środków do życia. Jak donosi Komenda Główna Policji¹⁰, w ostatnich latach wzrosła licz-

⁵ K. Szafraniec, *Raport Młodzi 2011*, Warszawa 2011, s. 25.

⁶ Tamże, s. 21.

⁷ J. Makowski, *Gdzie jest Bóg?*, „Polityka”, 2010, nr 26, s. 88.

⁸ J. Baniak, *Święta nasze nieświęte*, „Polityka”, 2011, nr 52/53, s. 24.

⁹ J. Żakowski, *Pokręcenie*, „Polityka”, 2013, nr 14, s. 12-13.

¹⁰ Za: www.statystyka.policja.pl [dostęp: 7 III 2013].

ba agresywnych zachowań wśród młodzieży (kradzieże, wymuszenia, rozboje, zabójstwa), w tym także młodocianych.

Ustalenia definicyjne

Termin „przestępczość” odnosi się do „zabronionych prawnie czynów, które zostały popełnione w określonym czasie na obszarze danej jednostki terytorialnej”¹¹. Szczególnie groźny charakter ma przestępczość nieletnich. W polskim prawie karnym nieletni to osoba, która w czasie popełnienia czynu zabronionego nie ukończyła siedemnastu lat. W związku z postępowaniem w sprawach o czyny karalne nieletnią jest osoba w przedziale wiekowym 13-17 lat. W strukturze przestępczości nieletnich, według B. Hołysta, „dominują przestępstwa o charakterze kryminalnym, głównie związane z zaborem mienia prywatnego lub społecznego”, ale – autor zaznacza – „obecnie dają się zauważyć tendencje wzrostowe w grupie przestępstw agresywnych z użyciem przemocy”¹². Ten sam autor jako podstawowe bodźce skłaniające nieletnich do przestępczości wymienia: chęć zdobycia pieniędzy lub innych korzyści materialnych, zaimponowanie innym, namowa kolegów bądź dorosłych osób, chęć przebywania i realizowania się w grupach nieformalnych, powielanie wzorców i zachowań mających swoje źródło w domu rodzinnym, poczucie bezkarności za wcześniejszą działalność przestępczą oraz poszukiwanie akceptacji, gdy nie można znaleźć oparcia i poczucia bezpieczeństwa wśród rodziców i opiekunów¹³.

Uwarunkowania przestępczości

Dokładne sprecyzowanie etiologii przestępczości nieletnich jest niezmiernie utrudnione ze względu na fakt, iż w grę wchodzi szereg czynników: patologia jednostki może być uwarunkowana dziedzicznie deficytami intelektualnymi lub zaburzeniami psychicznymi, a także być nabyta w toku rozwoju osobniczego (przykładem mogą być niekorzystne oddziaływania wychowawcze, brak właściwych wzorców do naśladowania czy negatywny wpływ grupy rówieśniczej). Wpływ genetyczny, choć nie jest jedynym elementem przyczynowym, zwiększa ryzyko zachowań impulsywnych i antyspołecznych. Badacze rozważają przyczyny biologiczne raczej jako wrodzoną podatność, która sprawia, że jednostka jest predysponowana do ulegania negatywnym wpływom środowiskowym¹⁴. Czynniki biologiczne mogą jedynie ułatwić „stanie się” przestępcą, lecz najprawdopodobniej nie dojdą do głosu, jeśli nie współwystąpią z nimi niekorzystne warunki środowi-

¹¹ M. Lędwoch, *Przestępczość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, s. 70.

¹² B. Hołyst, *Psychologia kryminalistyczna*, Warszawa 2009, s. 409.

¹³ Tamże, s. 410-411.

¹⁴ R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, Gdańsk 2005.

skowe, szczególnie rodzinne. Źródeł przestępczości zdecydowanie należy upatrywać w patologicznych czynnikach tkwiących w strukturze rodziny¹⁵. To rodzina jest pierwszym środowiskiem wychowawczym – jest miejscem narodzin oraz stopniowego wzrastania w szerszą rzeczywistość społeczną. Wywiera wpływ na dalszy rozwój osobowości i postaw społecznych¹⁶. W rodzinie dziecko na wstępie spotyka się z wartościowaniem – to osoby z najbliższego otoczenia określają normy zachowania, precyzując, które zachowania są aprobowane, a które nie. Wzorce moralne czerpane z domu rodzinnego są tymi, które dziecko przyswaja w pierwszej kolejności. Dzieci przyswajają je bardzo szybko na drodze wzmacniania (system kar i nagród stosowanych przez opiekunów) oraz obserwacji konsekwencji działań najbliższych osób, które uznają za wzory postępowania. Na przykład, jeśli dziecko kilkakrotnie doświadczyło sytuacji, w których było nagradzane za zachowania, będące z punktu widzenia moralności negatywne – nauczy się, że takie zachowania są pożądane, gdyż spotkały się one z uznaniem otoczenia. Jeśli na co dzień obserwuje nieuczciwe zachowania któregoś z opiekunów, umacnia się w nim przekonanie, iż są one społecznie akceptowane. Rodzina dysfunkcyjna stanowi zagrożenie dla prawidłowej socjalizacji dziecka, a jej przejawy mogą dotyczyć: częstych konfliktów rodzinnych połączonych z przemocą, uzależnienia któregoś z członków rodziny, skrajnych zaniedbań i niewłaściwych postaw wychowawczych (np. nadmiernej pobłażliwości lub wrogości względem dziecka), destrukcji rodziny (rozwód, śmierć jednego ze współmałżonków i związane z tym samotne macierzyństwo)¹⁷ czy też skrajnego ubóstwa generującego degradację społeczną rodziny. Patologie występujące w rodzinie rodzą frustrację, poczucie niższości, wyzwalają niechęć do przebywania w domu rodzinnym oraz mogą być przyczyną pojawienia się zachowań opozycyjno-buntowniczych¹⁸. Symptomy te, obserwowane na poziomie behawioralnym oraz w sferze doświadczeń emocjonalnych dorastających, są bardzo często konsekwencją zaniedbań rodzicielskich: braku zainteresowania problemami nastolatka, obojętnością emocjonalną albo nadmierną tolerancją względem nieprawidłowych zachowań. B. Hołyst¹⁹ zauważa, że dzieci wychowywane w domach o surowej dyscyplinie, często maltretowane fizycznie, są bardziej skłonne do agresji niż dzieci z rodzin, w których nie obowiązuje ostra dyscyplina i w których nie stosuje się przemocy fizycznej. Negatywna postawa matki wobec synów ma większy wpływ na kształtowanie się u synów agresywności, niż taka sama postawa ojców wobec synów. Dorasta-

¹⁵ T. Sakowicz, *Dysfunkcyjność rodziny jako przeszkoda prawidłowej socjalizacji i resocjalizacji młodzieży – możliwości optymalnych oddziaływań*, w: *Zagrożenia w wychowaniu i socjalizacji młodzieży oraz możliwości ich przezwyciężania*, T. Sołtysiak (red.), Bydgoszcz 2005, s. 200.

¹⁶ M. Płopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2007.

¹⁷ S. Lipiński, *Syndrom agresji u dziewcząt wychowywanych przez samotne matki*, w: *Zagrożenia w wychowaniu i socjalizacji młodzieży oraz możliwości ich przezwyciężania*, T. Sołtysiak (red.), Bydgoszcz 2005, s. 161-177.

¹⁸ S. Puzyński, J. Wciórka, *Międzynarodowa klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD – 10. Badawcze kryteria diagnostyczne*, Warszawa 2007.

¹⁹ B. Hołyst, *Psychologia kryminalistyczna*, cyt. wyd.

jący przejawiają silniejszą potrzebę związku uczuciowego z matką²⁰. Oczekiwania wobec matki są większe – ona właśnie jest odpowiedzialna za tworzenie więzi emocjonalnej w rodzinie. Ojcowie częściej od kobiet stosują jako metodę wychowawczą kary fizyczne. Zdarza się również, że nieletni są wykorzystywani do popełniania przestępstw przez osoby dorosłe. Zerwanie więzi emocjonalnych z najbliższymi osobami z rodziny oraz poczucie alienacji (wyobcowania) ze środowiska szkolnego stanowią bezpośrednią przyczynę poszukiwania alternatywnego środowiska, które byłoby w stanie zrekompensować braki spowodowane osamotnieniem i izolacją, zapewniłoby realizację potrzeb psychicznych, takich jak szacunek, uznanie czy samorealizacja²¹. Niska samoocena i związany z nią brak samoakceptacji mogą wyzwać pojawienie się zachowań autodestrukcyjnych (samoakaleceń), jak również zachowań antyspołecznych, w przypadku których agresja zostaje skierowana na zewnątrz²².

Zachowania agresywne potęgują się i nabierają cech przestępczych bardzo często pod wpływem używania środków psychoaktywnych. Odmienny stan świadomości ułatwia podejmowanie działań, których skutki są negatywnie spostrzegane społecznie. Kradzieże, napady, prostytucja są sposobem zdobycia środków na zaspokojenie różnych potrzeb. Ich zdobywanie indywidualne jest utrudnione, ale ułatwia je uczestnictwo w grupie – na przykład w gangu²³. Na Zachodzie młodzieżowe gangi stały się ważnym problemem społecznym skupiającym uwagę rodzin, organizacji społecznych oraz policji. Poczucie wspólnoty powoduje, iż zmniejsza się poczucie osobistej odpowiedzialności za podejmowane działania. Ponadto w grupie jest większa szansa na pozostanie anonimowym. Należy podkreślić, iż organizowanie się dorastającej młodzieży w grupy rówieśnicze jest wyrazem psychicznej potrzeby wyzwolenia się spod opieki rodziców i osiągnięcia niezależności. Tendencje takie pojawiają się w okresie adolescencji i są naturalną właściwością rozwoju psychospołecznego tego okresu²⁴. Najczęściej grupy, poza demonstrowaniem dorosłości, w niczym nie naruszają norm współżycia społecznego. Zdarza się jednak, że mają charakter przestępczy i cechuje je wrogość do innych grup. Motywy przystąpienia do gangu są bardzo zróżnicowane. Poza podatnością biologiczną, wyróżnić należy źródła psychospołeczne, których źródłem mogą być zaburzone związki interpersonalne w rodzinie lub w relacjach z rówieśnikami i związane z tym urazy emocjonalne. Podatność na przestępstwa może być uwarunkowana również patologicznym środowiskiem społeczno-kulturowym (najczęściej wielkomiejskim). Nieraz członkowie gangu impulsywnie dokonują aktów przemocy bez powodów osobistych czy dla osobistej ko-

²⁰ I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), t. 2, cyt. wyd., s. 163-201.

²¹ J. Koziński, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1986.

²² R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, cyt. wyd.; G. Babiker, L. Arnold, *Autoagresja. Mowa zranionego ciała*, Gdańsk 2003.

²³ W. Kamiński, *Gang*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, 1989, s. 853-854.

²⁴ I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), t. 2, cyt. wyd., s. 163-201.

rzyści, lecz po to, aby zademonstrować swoją wrogość i niechęć do świata²⁵. Zachowania przestępcze gangu przejawiają się w różnych formach naruszania praw i norm życia społecznego. Mogą to być zamachy na cudzą własność (kradzieże i niszczenie mienia społecznego), uprowadzenia w celu uzyskania okupu, szantaże itd. Jeśli do funkcjonowania gangu dołączy się używanie środków psychoaktywnych, formy działalności przestępczej mogą stawać się coraz bardziej bezwzględne. Związki między członkami gangu przejawiające się w solidarności i w posłuszeństwie wodzowi sprawiają, że wytwarza się między nimi silna więź. Pogłębia się ona przez wspólne spędzanie czasu i uczestnictwo we wspólnej działalności przestępczej. Członków gangu charakteryzuje antyspołeczne zaburzenie osobowości objawiające się brakiem wyrzutów sumienia i lojalności względem osób spoza grupy. Działalność przestępcza w grupach powoduje pogłębianie się procesu demoralizacji. Im dłużej nieletni przebywa w grupie przestępczej, tym bardziej zmniejsza się szansa jego resocjalizacji²⁶.

Bardzo ważnym czynnikiem, który wyzwalać może skłonność do podejmowania działań agresywnych i przestępczych, są media: telewizja i Internet. Jak zauważają M. Wawrzak-Chodaczek i D. Dulewicz²⁷, na wpływ Internetu szczególnie podatne jest pokolenie określane mianem generacji Y czy Millenium Kids (Dzieci Tysiąclecia; osoby urodzone po 1980 roku). W Internecie działają zorganizowane grupy przestępcze, tutaj też odbywa się handel ludźmi czy bronią. Ponadto, prezentowane w mediach sceny czynnej agresji czy okrucieństwa wobec ludzi i zwierząt powodować mogą efekt generalizacji (poczucie, że na agresji i walce zbudowany jest świat i relacje międzyludzkie). Negatywny wpływ „nadoglądalności medialnej” na psychikę i zachowania młodego widza nie jest przez nikogo kwestionowany²⁸. Nie jest jednak jednoznacznie rozstrzygnięte, w jakim stopniu medialne wzorce przemocy wpływają na pojawienie się zachowań przestępczych u młodzieży. Niektórzy badacze²⁹ twierdzili, że oglądanie scen agresji przez dzieci i młodzież ma wpływ „oczyszczający”: oglądanie takich scen powodować by miało u młodych widzów redukcję i rozładowanie popędów i napięć. Autorzy ci stwierdzali, że agresja telewizyjna wywołuje w odbiorcach strach przed agresją. Większość współczesnych badaczy odrzuca jednak ten pogląd. R. C. Carson i in.³⁰ piszą: „w programach telewizyjnych i filmach, w których młodzi ludzie znajdują modele dorosłych ról, roi się od epizodów przemocy”. Należy zauważyć, iż w programach telewizyjnych występuje nadreprezentacja agresji w stosunku do rzeczywistego stanu rzeczy. Sytuacja taka sprawia, że odbiorcy mogą się utwierdzać w przekonaniu o szerszej – niż to ma miejsce w rzeczywistości – obec-

²⁵ R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, cyt. wyd.

²⁶ B. Hołyst, *Psychologia kryminalistyczna*, cyt. wyd.

²⁷ M. Wawrzak-Chodaczek, D. Dulewicz, *Internet w społeczeństwie polskim. Możliwości jego wykorzystania i zagrożenia*, w: *Zagrożenia w wychowaniu i socjalizacji młodzieży oraz możliwości ich przezwyciężania*, T. Sołtysiak (red.), Bydgoszcz 2005, s. 373.

²⁸ M. Braun-Gałkowska, *Wpływ telewizyjnych obrazów przemocy na psychikę dzieci*, Warszawa 1995.

²⁹ B. Feshbach, B. Singer, *Television and aggression. An Experimental Field Study*, San Francisco 1977.

³⁰ R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, cyt. wyd., s. 810.

ności przemocy w relacjach interpersonalnych. Podobnie seks wszechobecny w mediach zostaje w ten sposób wyparty ze sfery intymności³¹. Wydaje się, że oglądanie obrazów połączonych z przemocą może nie przynosić skutków w postaci zachowań przestępczych wówczas, gdy dziecko ogląda je wspólnie z rodzicami. Rodzice mogą dokonać selekcji wybranych scen, a wspólne ich oglądanie może być połączone z odpowiednią interpretacją ze strony rodziców. We wszystkich innych wypadkach częste oglądanie scen ukazujących brutalność i agresję prowadzi do odwrócenia na przemoc i cierpienie, a przez to może ponadto spełniać funkcję wzorotwórczą i stymulującą do przestępczości³².

Wnioski końcowe

Całkowite wyeliminowanie młodzieżowej przestępczości jest niemożliwe. W każdej epoce i w każdym społeczeństwie występują bowiem antyspołeczne modele rodzicielskie i patogenne uwarunkowania społeczno-kulturowe. Nie zwalnia to jednak społeczeństwa od działań na rzecz zmniejszenia rozmiarów przestępczości. Dlatego niezwyklej wagi nabiera właściwe funkcjonowanie różnych form młodzieżowych ośrodków wychowawczych i resocjalizacyjnych. Ich podstawowym zadaniem jest odseparowanie młodego człowieka z kryminogennego środowiska i przeprowadzenie skutecznej resocjalizacji. Najbardziej skutecznym działaniem resocjalizacyjnym wydaje się być zastosowanie techniki terapii behawioralnej opartych na założeniu, że zachowania przestępcze są wyuczone, a ich podtrzymywanie oraz zmiana następują według takich samych zasad, jak w przypadku wszystkich innych wyuczonych zachowań. Zachowań przestępczych można zatem oduczać i zastępować je innymi, bardziej konstruktywnymi. W wielu przypadkach dodatkowym i skutecznym środkiem resocjalizacji jest umożliwienie kontaktu z rodzicami i innymi członkami środowiska, z którego pochodzi resocjalizowany.

Skuteczność metod resocjalizacyjnych zależy od łącznego uwzględnienia wszystkich komponentów składających się na naukowe podejście biopsychospołeczne. W warunkach polskich warto przede wszystkim zaakcentować ostatni człon tego podejścia: „społeczne”. W tym obrębie szczególnego znaczenia nabiera wychowawcza funkcja Kościoła. Jest on nośnikiem idei i wartości, takich jak: poszanowanie i miłość do drugiego człowieka czy uczciwość. Misją Kościoła jest propagowanie właściwych wzorców osobowych, gdyż tylko na ich podstawie nastolatek ma szansę zbudować dojrzałą tożsamość, wartościowy światopogląd czy wizję własnej przyszłości. Nauka Kościoła ma zatem charakter profilaktyczny, gdyż pomaga zapobiegać zachowaniom przestępczym. Należy podkreślić, iż dla okresu dorastania charakterystyczne jest powątpiewanie, niekiedy odrzucanie wartości religijnych i innych oraz eksperymentowanie z różnymi (niekoniecznie właściwymi)

³¹ W. Niedziecki, *Czy media mają podwójne oblicze?*, „Edukacja Medialna”, 1999, nr 4, s. 24-28.

³² R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń*, cyt. wyd.

formami działalności³³. Związane jest to z poszukiwaniem swojego pomysłu na życie i ostatecznym przyjęciem konkretnych wartości i wzorców postępowania. W procesie poszukiwań istotną rolę może odegrać Kościół poprzez wskazywanie takich dróg i wartości, które mogłyby okazać się dla młodego człowieka atrakcyjne (na przykład przez odwoływanie się do uniwersalnej i zawsze aktualnej nauki Jana Pawła II, który cieszy się autorytetem wśród polskiej młodzieży).

Procesy laicyzacyjne, które zauważalne są także w polskim społeczeństwie, w żadnym stopniu nie pomniejszają niezaprzecznego faktu, że głos Kościoła w Polsce cieszy się wciąż wielkim autorytetem. Zwłaszcza, jak podkreśla ks. prof. Janusz Mariański, w warunkach polskich – oprócz procesu sekularyzacji – pojawia się też proces desekularyzacji³⁴, a to pozwala mieć nadzieję, że głos i nauczanie Kościoła może przyczynić się do zmniejszenia przestępczych zachowań wśród młodzieży.

Sara Filipiak – PSYCHOLOGICAL AND SOCIAL CONDITIONING OF CRIMINALITY OF MINORS

Criminality of minors is a phenomena with a diverse etiology – it has its origins in the educational insufficiency of the family, media influence, as well in genetic loads. The modern world brings more and more a concern into attention about the future of the young generation, increasing unemployment, poverty, and difficulties in choosing such an education that could give a guarantee of employment according to the qualifications owned. This causes that life perspectives of adolescents seem to be insecure and unpredictable. Contemporary reality, in which the youth grows up, might be defined in categories of a crisis of values and true authorities. Young people become lost when facing the dilemmas of the modern world and the growing expectations towards them. The youth needs especially moral authorities. Criminality, just like other deviant behaviors (suicide attempts, addictions), and alternative ideologies contradictory to the teachings of the Church, seems to be the answer of the young generation to the state of anomie, characterizing the modern world. Criminality of minors is an alarming in both, the individual and the social dimension. Effective prevention of criminality among minors should involve every single subjects of social agency, such as: schools, educational and rehabilitation institutions, and the Church.

³³ J. Ciecuch, *Kryzys wartości i przekonań religijnych w okresie dorastania*, „Psychologia Rozwojowa”, 2006, nr 11, 4, 91-102.

³⁴ J. Mariański, *Europa między sekularyzacją i desekularyzacją*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, I. Borowik (red.), Kraków 2012, s. 115.

ANNA KRÓLIKOWSKA
Uniwersytet Szczeciński
Instytut Socjologii

Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń

Uwagi wstępne

Dziś, wobec ekspansji technologii wizualnych, tryumf dynamicznego obrazu połączonego z wielokanałowym przekazem pozostawia w cieniu obraz statyczny. Współczesny widz daje się uwodzić ruchomym kreacjom, doskonałym, wydawałoby się, w nieskończoność dzięki zaawansowanym technologiom. Czy zatem trafny jest tytuł, jakim redaktorzy antropologicznego kwartalnika opatrzyli jeden z numerów: „Koniec obrazu”?¹ W przeciwieństwie do wytworów anonimowych zespołów multimedialnych specjalistów, w obrazie malarskim odbiorca może nadal co najmniej podziwiać niepowszedniość talentu autora, który w procesie twórczym stawał ze swoimi przyrodzonymi i nabytymi umiejętnościami sam na sam wobec prostoty materiału. Co najmniej – gdyż to tylko jedna z potencjalnych zawartości obrazu.

Powołanie do życia obrazu „ręką ludzką uczynionego” zależy od artysty, jego wewnętrznych przeżyć lub także od oczekiwań zlecającego, a życie każdego obrazu zawisłe jest od widzów. „Obraz jest z istoty swej przedmiotem czysto intencjonalnym, który ma swą określającą go podstawę bytową z jednej strony w realnym malowidle, a pośrednio w czynności twórczej malarza, z drugiej zaś w widzu, mianowicie w jego czynności percepcyjnej”². Dzieła malarstwa należą do najważniejszych obszarów sztuki w kulturze europejskiej. Ukazując „pozaracjonalne aspekty rzeczywistości ludzkiej, obejmowane nie tyle umysłem co uczuciem i intuicją”³, choć odwołują się głównie do wartości estetycznych, umożliwiały przez setki lat wyrażanie i propagowanie wielu innych znaczeń, także

¹ „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, 2010, nr 1.

² R. Ingarden, *O budowie obrazu*, w: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa 1958, s. 70.

³ M. Gołaszewska, *Sacrum i profanum sztuki. Wprowadzenie do dyskusji*, w: *Ethos sztuki. Ogólnopolskie seminarium estetyczne poświęcone etycznej problematyce sztuki*, Kraków – Mogilany 1983, s. 11.

– a swego czasu przede wszystkim – religijnych. Początkowo, jak przypomina H. Belting, obrazy w zasadzie nie należały do sztuki, lecz do samej religii⁴. H.-G. Gadamer zauważa, iż najprawdopodobniej starogórnoniemieckie „bildi” pierwotnie oznaczało „moc”⁵.

Wielu autorów wskazuje na nieadekwatność w odniesieniu do sztuki symbolicznej rozróżnienia na to, co jest wyrażane, i to, co wyraża⁶. Gadamer pisze, że: „dzieło sztuki nie tylko odsyła do czegoś, ale że w nim właściwie tu oto jest to, na co się wskazuje. (...) Dzieło sztuki oznacza pewien przyrost bytu”⁷, a „dopiero obraz »religijny« pozwala w pełni wystąpić właściwej wartości bytowej obrazu”⁸. Nieadekwatność rozróżniania signans i signatum Joanna Tokarska-Bakir widzi także jako genetycznie związaną z dziedzina religii⁹. Różnica pomiędzy samym obrazem a rzeczywistością, do której on odsyła, zaciera się szczególnie w przypadku obrazów otoczonych aurą cudowności. Obraz jest wówczas drogą do nawiązywania kontaktu z *sacrum*, a równocześnie sam w nim uczestniczy. Autorka pisze też o współprzynależności świętego obrazu i widza. Jednokierunkowe patrzenie podmiotu „na obraz” jako obiekt ustępuje „patrzeniu w obraz”, podczas gdy ten, upodmiotowiony, patrzy na wierzącego¹⁰.

Lissa Duffy-Zeballos umieszcza obraz religijny gdzieś pomiędzy świętą ikoną a narracją dydaktyczną¹¹. Dla Beltinga, istotne jest rozróżnienie pomiędzy obrazem ukazującym oblicze świętości (imago) a narracyjnym, opowiadającym o wkroczeniu świętości w świat. W przeszłości, w „epoce obrazów”, obraz-wizerunek funkcjonował jako zjawisko zupełnie odmienne od świata materialnego. Traktowany był jak szczególna święta osoba, obdarzona mocą¹². Tokarska-Bakir wiąże taką silną „nieodróżnialność” z religijnością typu ludowego, opartą na swoistym postrzeganiu rzeczywistości i prawdy, i rozszerza zakres tej szczególnej percepcji także na pewne obrazy opowiadające święte historie¹³. Zdaniem Gadamera, nie należy się spodziewać, że „coraz bardziej różnicująca się świadomość obrazu, która się w rosnącym stopniu oddala od magicznej tożsamości, może się kiedyś od niej zupełnie oddzielić. Raczej nierozróżnianie pozostaje istotowym rysem wszelkiego doświadczenia obrazu”¹⁴.

W przypadku analizowania tematyki znaczenia obrazu religijnego we współczesności mamy do czynienia z kilkoma nakładającymi się zjawiskami. Jednym z nich jest kry-

⁴ H. Belting, *Likeness and Presence. A History of Image before the Era of Art*, Chicago 1997, ss. 676.

⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 155.

⁶ S. Ossowski, *U podstaw estetyki, Dzieła*, t. I, Warszawa 1966, s. 179-180; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, cyt. wyd., s. 152; J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, ss. 411.

⁷ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, Warszawa 1993, s. 47.

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, cyt. wyd., s. 155.

⁹ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, cyt. wyd., s. 33-74.

¹⁰ Tamże, s. 350-353.

¹¹ Zob. L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer in Seville*, New York 2007, s. 1.

¹² H. Belting, *Likeness and Presence*, cyt. wyd., s. 7.

¹³ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, cyt. wyd.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, cyt. wyd., s. 152.

zys współczesnej sztuki, kolejnym – sekularyzacja kultury i jej elit artystycznych. Marian Golka uważa oddziaływanie *sacrum* poprzez medium sztuki za sprawę przeszłości, a jeśli zdarza się ono współcześnie, to jako zjawisko marginalne z punktu widzenia współczesnej kultury¹⁵. Szczególnie nieaktualne miałyby być włączanie się *sacrum* w relacje autor-dzieło: „czas artystów-kapłanów służących Absolutowi skończył się”¹⁶. Zagadnienie kulturowego statusu obrazu religijnego wydaje się jednak być nie tylko historycznie ważne, ale i wciąż niezamknięte.

Stosunek do obrazów w różnych tradycjach religijnych

Tak kultu obrazów rozumianego jako przekonanie, że *sacrum* szczególnie zgęszcza się w pewnych miejscach dzięki obecności tam świętego obrazu, jak i praktyki ozdabiania, wypełniania świątyń obrazami, a w końcu przenoszenia tego sposobu utrzymywania relacji z *sacrum* na grunt prywatny, nie można wiązać z całym chrześcijaństwem, a w tych wyznaniach, w których obrazy odgrywają swą rolę, funkcjonują na odmiennych zasadach.

Inne wielkie monoteistyczne religie abrahamiczne – judaizm i islam – stosują się do ikonoklastycznego zakazu prezentowania wizerunków Boga i świętych postaci. Judaizm, powołując się na zakaz sporządzania wizerunków ludzi i zwierząt zawarty w Pięcioksięgu, właściwie aż do XIX w. rozwijał kunszt artystyczny jedynie w ornamentyce roślinnej, syntetycznych symbolach, architekturze i sztuce przedmiotu tworzonego na użytek kultu i życia codziennego. W islamie zakaz pochodzi od Mahometa, a podstawowy argument jest taki, że skoro Bóg nie jest w niczym podobny do człowieka, to człowiek nijak nie może sprostać próbie wyobrażenia sobie jego postaci. Zakaz ten rozciąga się, choć nie tak bezwzględnie, także na proroków i całą rzeczywistość sakralną¹⁷. W efekcie sztuka ma charakter dekoracyjny, zdobniczy i ornamentowy, a malowidła figuratywne ukazują ograniczony repertuar konwencjonalnych scen. W sztuce islamu nie powstała w ogóle koncepcja znanego na Zachodzie obrazu, a figuratywne przedstawienia zawierane były najczęściej w miniaturowych ilustracjach dzieł literatury. Mimo rozwijanego kunsztu komponowania barw, obraz pozostawał sztywny, nieindywidualizujący postaci, statyczny i płaski¹⁸.

W chrześcijaństwie doby nowożytnej wzbraniała się przed obrazami protestancka surowość. Protestantyzm wyrósł m.in. na „proteście” wobec przerostu funkcji ekonomicznej wystroju świątyni i na dążeniu do zintelektualizowania wiary. Usunięcie wizualnych przedstawień sfery *sacrum* miało oczyścić drogę ku zogniskowaniu uwagi na Biblii (*sola*

¹⁵ M. Golka, *Socjologiczny obraz sztuki*, Poznań 1996, s. 203.

¹⁶ Tenże, *Socjologia artysty*, Poznań 1995, s. 101.

¹⁷ Wyobrażenia o tym mogą dostarczyć przykłady: miniatura *Mahomet słuchający skargi łani* ukazuje jedynie wielbłąda i fragment szaty Proroka; na innej, on i jego córka Fatima występują z zakrytymi na biało twarzami (Muzeum Sztuki Tureckiej i Islamskiej w Stambule, Turcja); z kolei postać *Mahometa rozmyślającego na górze Al-Hira* w całości stanowi białą plamę (Biblioteka Muzeum Topkapı, Stambuł, Turcja).

¹⁸ M. Alpatow, *Historia sztuki*, t. 2, wyd. 2, Warszawa 1976, s. 33-51.

scriptura), tak jak i usunięcie obrazów świętych miało skupić uwagę na idei *solus Christus*. Pogląd o jednakowo niechętnym i wrogim stosunku protestantów do wizualizacji i estetyzacji tego, co, ich zdaniem, powinno docierać przez słowo, jest pewnym uproszczeniem. Pomija się w nim różnicę pomiędzy postawami propagowanymi przez M. Lutra i późniejszą tradycją ewangelicko-augsburską a radykalnymi wersjami protestantyzmu. Luter, dążący do ograniczenia znaczenia obrazu jako przedmiotu zbytku, liturgicznego nadużycia i środka podtrzymującego kult świętych, uznawał jednak jego pewną rolę katechetyczną. W efekcie luteranizm uznaje obrazy za rzeczy nieistotne, obojętne, drugorzędne (*adiaphora*). U. Zwingli, J. Kalwin, A. Karlstadt czy M. Bucer byli w odrzucaniu obrazów znacznie bardziej radykalni¹⁹.

W tradycji prawosławnej związek między *sacrum* a obrazem jest silniejszy niż w katolicyzmie. Nie tylko wybrany obraz, który swoją niezwykłością musiał zapracować sobie na miano szczególnie związanego ze swym prototypem – jak to ma miejsce w katolicyzmie, ale każda ikona, na mocy teologicznych przesłanek oraz specjalnych, kontrolowanych i znamionowanych boskim natchnieniem okoliczności jej powstania, stawała się przedmiotem kultu, wymagającym okazania czci umysłem, sercem, duchem i samym ciałem (ukłonów, ucałowania, zapalenia świateł)²⁰. Obowiązywały surowe reguły ich wytwarzania oraz doboru i odpowiedniego przygotowania autorów. W reakcji na przewrót ikonoklastyczny w Bizancjum oraz związane z tym długotrwałe spory i konflikty szczególnie została dopracowana i ugruntowana teologia ikony. Argumentowała: skoro Bóg wcielił się w ziemską postać, to fizyczne, materialne wizerunki ziemskich, a równocześnie świętych postaci oddają ich dwoistą naturę, są przejawem obecności Boga, przemawiają do ludu w sposób równy Ewangelii i wymagają czci należnej Pierwowzorowi²¹. Ważnym głosem w sporze ikonoduli z obrazoburcami była *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* św. Jana z Damaszk. Jej autor wykładał, iż obraz jest „symbolem i pośrednikiem między bytem materialnym świętych postaci i ich bytem niematerialnym”, a także iż „oddając cześć obrazowi Chrystusa (...) staram się (...) wspominać te czyny i cierpienia na obrazie przedstawione, aby przez Niego się uświęcić i zapalić się pragnieniem naśladowania Go”²².

Sobór Nikejski II, zwołany w 787 r. przez cesarzową Irenę, ogłosił swe ustalenia w duchu ikonodulii: „przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane (...) które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy

¹⁹ M. Kapustka, *Obraz*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), t. 7, Warszawa 2003, s. 379; J. Harasimowicz, *Obrazoburstwo*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, cyt. wyd., s. 381; H. Belting, *Likeness and Presence*, cyt. wyd., s. 14-16.

²⁰ Zob. L. Uspienski, *Teologia ikony*, Warszawa 2009, s. 93-95.

²¹ A. Sulikowska, *Ikona*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, cyt. wyd., t. 4, Warszawa 2002, s. 503; zob. L. Uspienski, *Teologia ikony*, cyt. wyd., ss. 434.

²² Św. Jan Damasceński, *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, „Vox Patrum”, 1999, nr 19, t. 36-37, s. 511-512.

na desce (...). Im częściej bowiem wierni spoglądają na obrazowe przedstawienia, tym bardziej także się zachęcają do wspomnienia i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu – chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej Naturze (...) kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”²³.

W pierwszej fazie sporów z ikonoklastami stosowano apologetykę obrazów, powołując się na Pseudo-Dionizego Areopagite, głoszącego, że cześć odnosi się nie do materii obrazu, a do jego prototypu, zaś w drugim etapie sporu Teodor Studyta powołał się na neoplatonską teorię o emanacji bytów. Jeśli byty niższe są emanacjami, czyli obrazami, bytów wyższych, to ikona jest emanacją Chrystusa, a zatem pierwowzór objawia się w obrazie, choć obraz ukazywanej osoby nie zawłaszcza²⁴. Leonid Uspienski, patrząc z historycznej perspektywy, konstatuje, iż „w kontaktach prawosławia z innowiercami wizerunek okazał się najbardziej podatny na zranienie”²⁵. Z drugiej strony, wśród obrazów czczonych przez katolików jest spory udział ikon powstałych w tradycji Wschodu²⁶. Współcześnie, wobec pewnej popularności ikon wśród prywatnych użytkowników na Zachodzie, prawosławni obawiają się o niedostatek należytego ich traktowania²⁷.

Joanna Tokarska-Bakir zauważa, że kult obrazów wiąże się z bytową koncepcją prawdy obrazu i że sam ikonoklazm, opierając się na nieodróżnialności *à rebours*, jest dość istotnie z tą koncepcją powiązany²⁸. Dopiero unieważnienie obrazu świadczy o porzuceniu takiej ontologii.

Od pojęcia do obrazu i od obrazu do przeżycia – z historii

W początkach chrześcijaństwa w liturgii uczestniczył jedynie krzyż i bardzo zwiększa symbolika, a obrazy nie mogły znajdować się we wnętrzach, w których sprawowano msze²⁹. Po edykcie mediolańskim wnętrza budowanych bazylik zaczęto ozdabiać malowidłami i mozaikami ukazującymi Chrystusa i sceny biblijne³⁰. Praktyka ta szczególnie podatny grunt znalazła w chrześcijaństwie wschodnim. Na Zachodzie specjalny status miał wizerunek „nie ręką ludzką uczyniony” (*acheiropoiotos*). Z czasem nabierały takiego statusu wizerunki stworzone przez człowieka, ale z udziałem boskiej inspiracji. Przełomem było spostrzeżenie papieża Grzegorza Wielkiego, że malarstwo może być dobrym

²³ A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, s. 337-339.

²⁴ R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach, ich roli w procesie przekazu wiary i w kulcie*, „Mediewistyka.net”, 2005, s. 2, <http://www.mediewistyka.pl/content/view/87/40/> [dostęp: 8 X 2012]; L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer in Seville*, cyt. wyd., s. 6.

²⁵ L. Uspienski, *Teologia ikony*, cyt. wyd., s. 386.

²⁶ Zob. J. Rosikoń, *Madonny Europy*, Warszawa, 1998, ss. 280.

²⁷ R. Rogozińska, *W stronę ikony*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, 2007, nr 2, s. 175-177.

²⁸ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy*, cyt. wyd., s. 367. Na pierwotność bytowego pojmowania prawdy (prawda to „to, co się samo pokazuje”) wskazuje M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 301.

²⁹ R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach, ich roli w procesie przekazu wiary i w kulcie*, cyt. wyd., s. 3.

³⁰ A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961, s. 47-52.

środkiem dydaktycznym i drogą nawracania pogan³¹. Zadaniem obrazu stało się opowiadanie o świętych historiach i prezentowanie ich najbardziej znaczących, sugestywnych momentów. Skuteczność działania obrazu narracyjnego potwierdzili później między innymi Beda Venerabilis w swoich zapiskach z terenów Anglii i Paweł Diakon w *Historii Longobardii*³². Równocześnie na Zachodzie znajdowały też posłuch argumenty wschodnich ikonoklastów. Karol Wielki, kierując się poniekąd prywatną niechęcią do bizantyjskiego dworu, zajął stanowisko bardzo powściągliwe wobec ikonofilii, choć nie tak radykalne, jak to, prezentowane w Księgach karolińskich³³. Zwołany przez niego synod we Frankfurcie (794 r.), powołując się na Teodulfa, ogłosił: „Nie mamy nic przeciwko temu, by obrazy służyły jako ozdoba w kościołach oraz jako pamiątka wydarzeń, ale żądamy (...) aby wytrzebiono pogański zwyczaj oddawania im czci”³⁴. Choć doceniano obrazy za opowiadane przez nie historie, to sztuka karolińska pozostawała przede wszystkim dekoracyjna i niefiguracyjna.

Już wkrótce jednak przeważały wpływy apologetów sztuki przedstawieniowej. Dostrzeżono nie tylko pomocną rolę obrazów w nauczaniu, ale też w prowadzeniu ku zbawieniu, doceniono funkcję emocji i odkryto możliwość wzruszania widza. Zachodni zwolennicy obrazów, podobnie jak wschodni, powoływali się na opowieść, że u zarania chrześcijaństwa św. Łukasz malował wizerunki Maryi³⁵.

Zanim pojawiła się możliwość przeżywania tego, co oferuje siła ekspresyjna wielkoformatowych obrazów, powstawały miniatury towarzyszące rękopisom³⁶. Ideę sztuki jako kreującej ludzkie emocje, unaoczniającej ludzki wymiar Boga i jego cierpienia, rozwijali autorzy kryjący się dziś pod imieniem Pseudo-Bonawentury³⁷. Poszczególne zakony przychyliły się do różnych stanowisk, wybierając różne drogi dla umacniania wiary mnichów. Benedyktyni, reformujący w I połowie XII w. opactwo w Cluny, starali się osiągnąć ten cel przez bogate zastosowanie sztuki. Z kolei reforma cysterska krytykowała przepych wystroju wnętrz kościelnych i klasztornych, odmawiała stawiania figur. Zwolennicy ascezy i uwewnętrznionego przeżycia religijnego, jak Bernard z Clairvaux, diagnozowali płytkość doświadczania płynącego z obcowania z obrazem i sztuką w ogóle³⁸. W podejściu do sztuki pojawia się nowa jakość, gdy Sugeriusz, opat klasztoru w Saint Denis, tworząc wzór gotyckiej katedry, dowartościowuje duchową i katartyczną rolę okazałości i piękna. Wprawdzie chodzi mu szczególnie o kunszt architektoniczny, ale uznaje

³¹ Tamże, s. 50; R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach, ich roli w procesie przekazu wiary i w kulcie*, cyt. wyd., s. 3; L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture...*, cyt. wyd., s. 5-6.

³² R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach, ich roli w procesie przekazu wiary i w kulcie*, cyt. wyd., s. 3.

³³ L. Uspienski, *Teologia ikony*, cyt. wyd., s. 101-103.

³⁴ R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach, ich roli w procesie przekazu wiary i w kulcie*, cyt. wyd., s. 3.

³⁵ Tamże, s. 8; H. Belting, *Likeness and Presence*, cyt. wyd., s. 4; L. Uspienski, *Teologia ikony*, cyt. wyd., s. 30-32.

³⁶ R. Knapieński, *Biblia Pauperum – rzecz o dialogu słowa i obrazu*, „Nauka”, 2004, nr 4, s. 135, www.portal-wiedzy.pan.pl/images/stories/pliki/publikacje/nauka/2004/04/N_404_09_Knapinski-small.pdf [dostęp: 8 X 2012].

³⁷ L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer in Seville*, cyt. wyd., s. 10.

³⁸ H. L. Kassler, *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Philadelphia 2000, s. 190-191; L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer in Seville*, cyt. wyd., s. 7-8.

też znaczenie poruszającego oddziaływania wielu różnych bodźców wizualnych i ukazywanych tą drogą treści. Franciszkanin, św. Bonawentura wylicza argumenty za szerokim wykorzystywaniem obrazów: są nauką dla niepiśmiennych, służą pobudzeniu pobożności leniwych, pomagają utrwalać pamięć historii chrześcijańskiej, a ich piękno pobudza do miłości i radości. Wtórkuje mu w tym dominikanin, św. Tomasz z Akwinu³⁹. Dydaktyczna użyteczność obrazów oraz wypracowane już podstawy ikonografii dały uzasadnienie dla wysiłków związanych z tworzeniem tzw. *Biblii pauperum* – Pisma świętego w obrazach dla „ubogich duchem”⁴⁰. Wraz z rozwojem ikonografii franciszkańskiej, obraz zaczęto traktować jako medium w osiąganiu mistycznego przeżycia, a mistycy uzyskali wpływ na powstające wizerunki i opowiadane w obrazach historie. Na XIII i XIV w. przypada także rozwój pielgrzymowania do miejsc słynących z obecności cudownych obrazów⁴¹. Z drugiej strony, odzywają się w tym czasie wezwania do obrazoburstwa ze strony waldensów, husytów i innych heterodoksyjnych odłamów chrześcijaństwa.

Późne średniowiecze, a potem katolicka kontreformaacja to czas rozwoju sztuki dewocyjnej mającej wspierać indywidualną religijność. Obraz dewocyjny (*Andachtsbild*), nazwany tak przez Erwina Panofsky’ego, wyewoluował z form wcześniejszych, sytuując się pomiędzy obrazem narracyjnym a imago, łącząc opowieść z przeszłości z kontekstem umożliwiającym współobecność i współprzeżywanie⁴². Postacie, wcześniej statyczne, nabrały ekspresji i emocjonalnej wymowy. Z kolei zmiany w stosunku do przedstawienia narracyjnego polegały na sprowadzeniu obrazu do jednej z figur, a opowiadana uprzednio w sposób *explicite* historia stała się teraz kontekstem z założenia znanym uczestnikom religijnego uniwersum.

We współczesnej kulturze siła emocjonalnego i duchowego wpływu obrazów wydaje się ograniczona. Jednak w minionych wiekach były one w stanie oddziaływać bardzo mocno. Ludzie wpatrywali się w nie, doznając zjednoczenia z postacią Chrystusa lub Maryi. Płakać i wzruszać się przystawało także mężczyznom, gdyż łzy uznawane były za oznakę wiary⁴³. Przeżycie religijne zyskało na znaczeniu w okresie kontreformacji i mobilizacji wiary w starciu pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem. Strona katolicka w większym stopniu stawiała na siłę przeżyć i emocji, a te pobudzane miały być już nie długo przez okazałość i wyrafinowane sposoby potęgowania napięcia w sztuce Baroku. W XVI w. jednakże katolicy nie prezentowali – jak mogłoby się wydawać – jednolitego stanowiska co do roli obrazów w propagowaniu i doświadczaniu *sacrum*. Wielu hiszpańskich mistyków pozostawało w tej kwestii jeśli nie niechętnych, to co najmniej sceptycznych⁴⁴.

Na kształt malarstwa religijnego miały też wpływ czynniki społeczno-strukturalne. Pojawienie się warstwy o cechach klasy średniej, chętniej do nabywania obrazów w celu

³⁹ Tamże, s. 6; R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach*, cyt. wyd., s. 7.

⁴⁰ R. Knapieński, *Biblia Pauperum*, cyt. wyd., s. 133-164.

⁴¹ R. Knapieński, *Myśl średniowieczna o obrazach*, cyt. wyd., s. 7-8, 12.

⁴² L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer...*, cyt. wyd., s. 22-23.

⁴³ J. Elkins, *Pictures and tears: a history of people who have cried in front of paintings*, London 2001, s. 151-155.

⁴⁴ L. Duffy-Zeballos, *Murillo's devotional paintings and the late Baroque culture of prayer...*, cyt. wyd., s. 13-16.

wyposażenia domów i kultywowania prywatnej religijności, skłoniło XVI-wiecznych włoskich artystów do akcentowania w swych dziełach nuty lirycznego piękna obiecującego łagodniejszą, estetyczną i sentymentalną drogę do religijnych uniesień. *Sacrum* stawało się przystępniejsze, a oglądane piękno miało ułatwiać intymne przeżycie mistyczne i przekonywać, że pięknu duchowemu towarzyszy także fizyczne⁴⁵.

Od siły empatycznego przeżycia do kryzysu sztuki religijnej

Uważa się, że znaczne obniżenie rangi obrazu w protestantyzmie oraz rosnące zaangażowanie w świat (w znaczeniu Weberowskim) stworzyły warunki dla pojawienia się kryzysu obrazu religijnego⁴⁶. Hans Belting początek jego schyłku umieszcza pod koniec Średniowiecza i w Renesansie, w czasie intensywnego tworzenia się reguł malarstwa jako dyscypliny sztuki i kształtowania się tożsamości artysty⁴⁷. Podobnie brzmi opinia Stefana Morawskiego: „Od czasów nowożytnych obraz dewocyjny traci swą wymowę bezpośrednią – dla artysty staje się pretekstem dla jego własnej ekspresji, dla odbiorców zmienia się w znak ceremonialny, spetryfikowany”⁴⁸. W Renesansie oba nurty: obrazu stricte religijnego, takiego jaki funkcjonował w przeszłości, i tego nowego, który przede wszystkim chciał spełniać artystyczne wymogi królującej „epoki sztuki” i zachwycać odbiorcę talentem autora, istniały równolegle, ale zaczynały się rozchodzić⁴⁹.

Pomimo że sztuka religijna XVII i XVIII w. kontynuowała oddziaływanie poprzez swą zdolność indukowania empatycznego przeżycia, Morawski widzi w Baroku, z jego „teatralno-spektakularnym” sposobem ujęcia religijnego tematu, kolejny krok ku odejściu od *sacrum*⁵⁰. W II poł. XVIII w. do odpływu talentu i żarliwości z religijnego pola twórczości artystycznej przyczynił się rosnący wpływ oświeceniowego racjonalizmu oraz zwrot ku estetyce klasycyzmu i jego ulubionym tematom. Przypadające jeszcze później okresy, w których w kulturze znów „serce zdobywało dominację nad rozumem”, wiążą się z powracaniem tematyki religijnej. Wiek XIX to czas rewitalizacji religijnej w Europie, co przypisać można wielu czynnikom, wśród nich protestowi przeciwko „ekscesom czasu rewolucji” i romantycznej odpowiedzi na oświeceniowy redukcjonizm⁵¹. Tematykę religijną podejmują programowo nazareńczycy i prerafaelici, a równolegle do innej – nabiści, symboliści i ekspresjoniści, wkraczając z nią w wiek XX⁵². W Polsce przełomu XIX i XX w. tematyka religijna pojawiała się w różnej stylistyce, metaforach, formach i technikach w twó-

⁴⁵ Tamże, s. 3-4.

⁴⁶ Tamże, s. 2.

⁴⁷ H. Belting, *Likeness and Presence*, cyt. wyd.

⁴⁸ S. Morawski, *O sztuce zwanej religijną*, „Więź”, 1988, nr 3, s. 41.

⁴⁹ H. Belting, *Likeness and Presence*, cyt. wyd., s. XXIII.

⁵⁰ S. Morawski, *O sztuce zwanej religijną*, cyt. wyd., s. 44.

⁵¹ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1999, s. 845-849.

⁵² Zob. A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, cyt. wyd., s. 298-329.

rczości S. Wyspiańskiego, J. Styki, J. Malczewskiego, J. Mehoffera, W. Hofmana, J. H. Rosena. Interesujące jest pytanie o funkcjonowanie obrazu typu imago o nieodległej w czasie, ponadnaturalnej etiologii. Takim obrazem jest obraz Bożego Miłosierdzia malowany według wskazówek pochodzących z objawień doznanych przez s. F. Kowalską w 1931 r.⁵³

W wielu obrazach podejmujących tematykę lub korzystających z symboliki religijnej, powstałych na gruncie polskiej kultury XX w., motywy religijne współwystępowały z motywami obrazującymi wartości narodowe. Przesłanie ideowe niekiedy stawalo się ważniejsze niż czynienie zadość wymogom artystycznego warsztatu, w efekcie czego część wytworów nie mogła spełnić podstawowego warunku przynależności do dzieł sztuki⁵⁴, co pokazywało, że większość utalentowanych artystów musiała opuścić już tę dziedzinę twórczości.

Sztuka malarska od początku XX w. poprzez wiele eksperymentalnych kierunków poszukiwała dróg emancypacji, uwolnienia się od „literatury w malarstwie”⁵⁵. W krajach zachodnich można było obserwować wiązanie się z lewicą i sympatyzowanie z ideą rewolucji znacznej liczby artystów wyznaczających w sztuce główne trendy. Rewolucja społeczna miała stanowić idealne pendant do rewolucji jaka dokonywała się w sztuce. Stanisław Ossowski w latach 30. XX w. wyrażał zdziwienie „manifestacyjnym zrywaniem z całą tradycją artystyczną własnej kultury”. Nie podjął się wówczas głębszej interpretacji tego fenomenu, choć odnotował go jako „ciekawe zjawisko socjologiczne”⁵⁶. Z czasem, po wyjściu na jaw niektórych przewrotności realizacji „prometejskiego” projektu, zaangażowanie artystów Zachodu w jego idee znacznie osłabło. Nie oznaczało to wcale wychylenia się wskazówki sympatii w prawą stronę; raczej wybierano wycofanie się z prezentowania społeczno-ideowych sympatii, a – idąc dalej – sięgano po wyraźne deklaracje niezaangażowania na styku sztuka – społeczeństwo, sztuka – instytucje czy sztuka – historia.

W kontekście sekularyzacji kultury i autonomizacji sztuki

Współczesność określa się jako czas kryzysu tak malarstwa religijnego, jak i malarstwa w ogóle. Kryzys malarstwa religijnego należy widzieć na tle zmian wartości i tendencji w sztuce oraz przemian związanych z sekularyzacją kultury, w tym sekularyzacją świadomości twórców. Jean-François Lyotard głosi, że przemiany są nieuniknione: „Po jednym dziele malarskim konieczne, dozwolone czy zabronione jest inne”⁵⁷ oraz że ma-

⁵³ Jednoznaczność przełożenia boskiej wizji na obraz została osłabiona przez przeżywane przez autorkę *Dzienniczka* kłopoty z zaakceptowaniem dzieła malarza E. Kazimirowskiego oraz przez pojawienie się, już po jej śmierci, a następnie usankcjonowanie drugiej wersji obrazu, autorstwa A. Hyły.

⁵⁴ Zob. K. Czerni, *Kryzys sztuki zaangażowanej? Notatki na marginesie kilku wystaw*, „Znak”, 1986, nr 2-3, s. 4-13; S. Pospieszalski, A. Baranowa, *Zofia Baudouin de Courtenay a kryzys sztuki sakralnej*, „Znak”, 1986, nr 2-3, s. 44-54; W. Juszcak, *Sztuka a „kryzys”*, „Znak”, 1986, nr 2-3, s. 55-63.

⁵⁵ R. Ingarden, *O budowie obrazu*, cyt. wyd., s. 15.

⁵⁶ S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, *Dzieła*, cyt. wyd., s. 389.

⁵⁷ J.-F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie”, 1996, nr 2-3, s. 175.

my do czynienia z niczym innym, jak tylko z adekwatną odpowiedzią sztuki na współczesną kondycję kultury⁵⁸. Choć ze zdroworozsądkowego punktu widzenia nieuprawniony wydaje się wniosek, że twórczość, która chce służyć pozaartystycznym ideom, skazana jest na estetyczną porażkę – wszak tworzone tak i wyrażano przez wieki, to przemiany teorii estetycznych, artystycznych „zdarzeń” i całych prądów oraz doświadczenia wyniesione ze związków sztuki z historią sprawiały, że coraz częściej sztuka zamykała się w swoim ezoterycznym świecie. Do rangi aksjomatu urosło twierdzenie, że artysta niczego nie ceni tak, jak wolności⁵⁹. Twórczości religijnej – o ile rozumieć ją jako mieszczącą się w kategoriach jakiejś tradycji religijnej, a zatem związanej w jakiś sposób z zewnętrznym wobec artysty kanonem – towarzyszyć muszą obawy o możliwość utraty wolności. W efekcie coraz mniej liczny staje się zbiór twórców, którzy przyjmowaliby inną postawę niż postawa rzemieślnika zorientowanego głównie na efekt ekonomiczny swojej pracy na niwie religii, a równocześnie prezentujących wysokie kwalifikacje artystyczne; tych, którzy widzieliby możliwość autentycznej ekspresji w języku malarstwa religijnego. Oto (nieodosobniona) ocena, jaka pojawiła się w latach 80. XX w. na łamach czasopiśma „Znak”: „Czasy indyferentyzmu religijnego wpłynęły na zobojętnienie artystów wobec religijnego tematu. Postępujący od XVIII w. proces desakralizacji sztuki, czyli uwalniania sfery estetyki od norm moralnych wypływających z religii, w sposób najbardziej oczywisty zaciążył na sztuce religijnej. Ta artystyczna domena, która zawsze zobowiązywała do aktów twórczych najwyższego lotu, w warunkach zachwianej równowagi stopniowo ulegała degradacji, by w naszych czasach stać się królestwem religijnego kiczu. Odchodząc od chrześcijańskiego *sacrum* dla poszukiwania niczym nieskrępowanej wolności twórczej, artyści pozostawili pole działania pobożnym wyrobnikom (...). Hieratyczny kanon ustąpił miejsca komercyjnemu banałowi”⁶⁰.

Pitirim Sorokin w latach 30. XX w. przekonywał, że w historii kultury europejskiej nastąpiło przejście od sztuki ideaionalnej (*Ideational Art*) ku sztuce sensualistycznej (*Visual Art*)⁶¹. Sztukę ideaionalną cechowała przewaga tematyki religijnej, duchowy charakter ukazywanych obiektów, eksponowanie ascetyzmu, unikanie erotyzmu⁶². Sztuka sensualistyczna stała się jej odwrotnością: dominuje w niej tematyka świecka, ukazywane obiekty nie odsyłają już do żadnej innej rzeczywistości. Charakterystyka tych rodzajów sztuki i opisane za ich pomocą zmiany stanowiły część większej całości, jaką była jego teoria cyklicznych zmian w kulturze i społeczeństwie, a przede wszystkim w świadomości społecznej, na przestrzeni dwudziestu pięciu wieków⁶³. Sorokin stwierdzał, że w tym cza-

⁵⁸ J. P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Lublin 1996, 237-256.

⁵⁹ M. Golka, *Socjologia artysty*, cyt. wyd., s. 78.

⁶⁰ S. Pospieszalski, A. Baranowa, *Zofia Baudouin de Courtenay a kryzys sztuki sakralnej*, cyt. wyd., s. 44.

⁶¹ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*, t. I, New York 1937.

⁶² Tamże, s. 147.

⁶³ Tamże, s. V-VII.

sie kultura i ludzka świadomość przeżywały fale wzrostu, dominacji i odpływu następujących typów kultur: ideacjonalnej – odwołującej się do rzeczy ponadzmysłowych, intuicji, ducha, wiary i religii; idealistycznej – w której było miejsce zarówno dla porządku wiary, jak i dla sensualizmu, a czynnikiem spajającym i dominującym był rozum i racjonalizm; i, jako trzeciej, w zasadzie schyłkowej – kultury sensualistycznej. Dychotomiczny podział w obrębie zmian w sztuce przedstawieniowej nie kłóci się z trójpodziałem typów i faz kultury i świadomości, gdyż środkowy typ (idealistyczny) jest zawartym pod rządami rozumu kompromisem pomiędzy wiarą a światem zmysłów, a także areną dyskusji tych różnych względem siebie orientacji. Sorokin uważał, że najlepsze okresy w sztuce zdarzały się właśnie w owych środkowych fazach względnej równowagi. „Kiedy sztuka zaczyna się przekształcać z dominującej ideacjonalnej formy i zbliża się ku dominacji formy wizualnej zstępująca linia ideacjonalizmu i wschodząca linia formy wizualnej, zwykle daje ‘optymalny punkt’ doskonałej równowagi obu stylów, skutkujący wspaniałą idealistyczną sztuką”⁶⁴. Opisywał też sztukę, jaka pojawia się przy „zakończeniu cyklu”, po dominacji sztuki wizualnej, lecz jeszcze zanim znów nastąpi ponowna dominacja sztuki ideacjonalnej: „Sztuka tego przejściowego okresu naznaczona jest inkoherentną, zmąconą (impure), dziwną formą antywizualizmu”⁶⁵. Dobry czas dla malarstwa religijnego to pierwsza, a w jakimś stopniu także druga faza; natomiast czas sztuki wizualnej i okres przejściowy to czas zsekularyzowanej świadomości i zdesakralizowanej estetyki. Realizować się ma on właśnie we współczesności.

Marian Golka sugeruje inną drogę trzyetapową: o ile kiedyś sztuka oddawała cześć *sacrum* wobec niej zewnętrznemu, a następnie ulokowała je w swych własnych granicach, sakralizując samą siebie, to ze współczesnej sztuki *sacrum* już się ulotniło i dziś działają jedynie „artyści-kapłani grający swoją rolę dla tych, którzy wierzą jeszcze w samą sztukę jako swoiste *sacrum*”⁶⁶. Owe „granice roli” miałyby mieć więc najwięcej wspólnego z mistyfikacją, zabawą lub skomercjalizowanym odprawianiem rytuału.

Podczas gdy tak często podejrzewa się artystów o całkowite zejście na ziemię, niektórzy są przekonani o trwałym, immanentnym dążeniu sztuki do transgresji i transcencji. Lyotard uważa, że sztuka wcale nie ucieka od mierzenia się z absolutem, lecz czyni to inaczej niż wcześniej. Jego zdaniem, nawiązującym do estetyki Kanta, sztuka współczesna wciąż pozostaje zorientowana na „transcendentalne uczucie” wzniosłości, na wstrząs spotkania z wielkością⁶⁷, ale po okresie modernizmu, tęskniącego za uchwyceniem w formie tego, co ostatecznie okazało się nieosiągalne, estetyka postmodernistyczna zadowala się już tylko poczuciem, „że nieprzedstawialne w ogóle istnieje”⁶⁸. W opinii Lyotarda, dzisiejsza sztuka wie, że nie da się wyrazić absolutu, a jedynie można próbować doświad-

⁶⁴ Tenże, *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. Revised and abridged in one volume by the author, wyd. 4, New Brunswick – London 2010, s. 147.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ M. Golka, *Socjologia artysty*, cyt. wyd., s. 101.

⁶⁷ J.-F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, cyt. wyd., s. 173-189.

⁶⁸ J. P. Hudzik, *U podstaw estetyki*, cyt. wyd., s. 237-238.

czać go w epizodycznych „zdarzeniach”, pojawiających się w bezmiarze nieokreśloności. Jeśli sztuka romantyczna poszukiwała absolutu w wymiarze wertykalnym, to sztuka postmodernistyczna musi poszukiwać go w wymiarze horyzontalnym⁶⁹.

Zmiany dotyczą nie tylko tego, co w sztuce jest tworzone lub zaniechane, ale też odbioru spuścizny istniejącej w postaci obrazów religijnych powstałych w przeszłości. Nawet zwolennicy obiektywnego, idealnego statusu wartości estetycznych przyznają, że odbiór obrazów – jako przedmiotów dostępnych intencjonalnie – podlega zmianom. „Obraz jest nieuchronnie (...) wciągnięty w proces historyczny przetwarzania się świata realnego, nie mówiąc już o tych wszystkich warunkach, które w tym samym kierunku działają ze strony przemian, jakim ulega nieuchronnie widz (...) w toku procesów historycznych”⁷⁰. Odczytanie go odbywa się każdorazowo we współczesnym odbiorcy kontekście kultury i historii. Do percepcji znaczeń, jakie potencjalnie przekazać jest gotów obraz o religijnej treści, potrzebne jest odpowiednie nastawienie widza wynikające z socjalizacji i przekonań. Jak pisze Roman Ingarden, to nastawienie pozwala mu „ukonstytuować lub, jeżeli kto woli, zrekonstruować obraz na podstawie doznania dostarczonych mu przez malowidło dat wrażeniowych”⁷¹. Dla zsekularyzowanych odbiorców funkcja religijna obiektów sakralnych zanika na rzecz ich roli jako wytworów przyciągających uwagę walorami artystycznymi, nazwiskiem autora, wartością historyczną dzieła, oryginalnością lub reprezentatywnością dla danego stylu. Widok obrazu o cechach kiczu widz w dużym stopniu zsekularyzowany potraktuje prawdopodobnie jako potwierdzenie argumentu o nie-elitarnym, ludowym charakterze religii jako zjawiska społecznego.

Zakończenie

Obraz religijny nie ma charakteru mimetycznego, nie naśladuje tego, co jest dostępne w materialnym świecie, ale stanowi „okno” do innej rzeczywistości. Taka zapewne świadomość towarzyszyła twórcom dawnych wieków, a barwne tego świadectwa wciąż dane są odbiorcom do oglądania (i odczuwania?). Artysta dzięki swojemu talentowi, pasji czy tajemnicą owianemu natchnieniu wykrawał szczelinę w ziemskiej materii, przez którą przeziarała inna rzeczywistość. Widz, mimo że tak inny od artysty, podzielał z nim uniwersum znaczeń – wspólne wyobrażenie o naturze tamtej rzeczywistości. W przypadku obrazów otoczonych aurą świętej mocy i sławą cudowności ziemski artysta pozostawał na dalekim planie, a *sacrum* przemawiało z całą intensywnością. Historie konstituowania się cudownych wizerunków, zawierające tajemnicę, ale też będące niezwykle ciekawymi fenomenami społecznymi, to temat wymagający osobnych analiz.

Od czasów gorących sporów o prawo do ukazywania świętości w obrazie nastąpiły daleko idące zmiany w sposobie rozumienia czym są i czym powinny być sztuka i malar-

⁶⁹ Tamże, s. 238, 255-256.

⁷⁰ R. Ingarden, *O budowie obrazu*, cyt. wyd., s. 71.

⁷¹ Tamże, s. 70.

stwo, jakimi tematami (i czy w ogóle) powinny się zajmować i ku jakim celom się kierować. Czy współczesna dialektyka sztuki skutecznie przekona artystów, że większość dzieł religijnych pozostaje już „zabroniona”, imperatyw niezależności oddali ich na trwałe od sfer wymagających zaangażowania, a zsekularyzowana świadomość – od domeny religii? S. Morawski odróżnia sztukę religijną czy nawet metafizyczną, „wyrażającą *sacrum* bądź go poszukującą”, od sztuki konfesyjnej i twórczości sakralno-liturgicznej⁷². Jeśli pojęcie obrazu religijnego wyprowadzimy poza ramy twórczości konfesyjnej i przykrojonej do instytucjonalnych schematów i zamówień, to twórczość o tematyce religijnej może okazać się ważna dla tego artysty, dla którego spojrzenie przez pryzmat religii będzie sposobem na opowiedzenie swojego bycia-w-świecie. Przykładem jest tu twórczość Jerzego Nowosielskiego, czy Jerzego Dudy Gracza w roli autora kilku serii Golgoty⁷³.

W zagadnieniu malarstwa religijnego niezmiennie istotna jest także druga więźka relacji z dziełem, powstająca między nim a odbiorcą. Do dyspozycji tego ostatniego wciąż pozostają obrazy powstałe w przeszłości, czy to o charakterze imago, czy takie, w których do głosu dochodzi najwyższe mistrzostwo artysty, czy wreszcie takie, którym odbiorca o pewnych kompetencjach musi odmawiać wartości estetycznych. W przypadku kontaktu człowieka religijnego z obrazem o cudownej etiologii i sile oddziaływania, mówienie o odbiorze dzieła malarskiego nie jest adekwatne. Pomimo że dziś od obrazu religijnego nie należy oczekiwać spełniania tak istotnych i mających powszechne zastosowanie funkcji, jak w czasach *Biblia Pauperum*, Odrodzenia czy Baroku, to współczesna afirmacja cudownych wizerunków z jednej strony, a z drugiej – wciąż istniejące oczekiwanie możliwości obcowania w miejscach sakralnych z obrazem dobrym warsztatowo i sugestywnym pod względem treści muszą być brane pod uwagę.

Anna Królikowska – RELIGIOUS PICTURE: THE PERMANENCE AND CHANGES OF MEANINGS

Religious picture was formed within Christianity, first not without jarring pioneering entitlement to its presence in religion, then evolving also in accordance to the outer of religion artistic criteria. Differences in the attitude towards pictures constitute the rudimentary differences between the main groups of Christianity. While an orthodox icon is believed to be an image directly associated to the sanctity and needing strict iconographic rules, the pictures in Catholicism have fluctuated as far as a meaning bound to their origin, functions, form and subject matter, the strength of the influence on a looker-on and of the sacredness radiation are concerned. Contemporaneity, bringing such phenomena as art crisis and secularisation, stimulates questions of present-day meanings of religious pictures.

⁷² S. Morawski, *O sztuce zwanej religijną*, cyt. wyd., s. 37.

⁷³ J. Duda-Gracz, *Golgota Jasnogórska*, Jasna Góra – Częstochowa 2001, s. 41.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Wizerunek kapłana w wyobrażeniach młodzieży polskiej. Socjologiczna analiza na podstawie badań z lat 1983-2008

Uwagi wstępne

Kapłaństwem hierarchicznym, jako specyficznym „powołaniem” i zawodem o charakterze religijnym, zajmują się teoretycznie i badawczo reprezentanci różnych nauk humanistycznych i społecznych, w tym również socjologowie religii i Kościoła. Literatura przedmiotu informuje, że częściej i liczniej podejmowano studia teoretyczno-analityczne poświęcone kapłaństwu¹, aniżeli wnikliwe studia i badania empiryczne o profilu socjologicznym i psychologicznym na ten temat, jak na przykład dotyczące społecznych uwarunkowań i dynamiki powołań kapłańskich i zakonnych w różnych przedziałach czasu², czy społecznej percepcji istoty kapłaństwa hierarchicznego³ albo wskazujące na dysonans między oficjalnym i środowiskowym modelem kapłana⁴. Najczęściej jednak kapłaństwem interesowano się fragmentarycznie czy „dodatkowo” w ramach szerszych badań nad prestiżem i rozwojem zawodów⁵, jak i badań obejmujących autorytet⁶ i rolę kapłana w Ko-

¹ Zob. H. Carrier, *Sociologie du Christianisme. Bibliographie Internationale*, Roma 1975; J. Baniak, *Socjologia religii i religijności. Bibliografia prac polskich i przekładów obcych za lata 1929-1979*, Poznań 1981.

² Zob. P. Taras, *Społeczne uwarunkowania i motywry wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*, Poznań – Warszawa 1972; J. Baniak, *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900-1994. Studium socjograficzne*, Kraków 1997; K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002; A. Postawa, *Powołania kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce*, Kraków 2005.

³ Zob. *Osobowość kapłańska*, J. Majka (red.), Wrocław 1976.

⁴ Zob. P. Taras, *Problem modelu kapłana w Kościele katolickim*, „Znak”, 1968, nr 20, s. 1110-1117; J. Baniak, *Model kapłana diecezjalnego w Kościele katolickim – analiza socjologiczna*, „Człowiek i Światopogląd”, 1987, nr 8, s. 72-86.

⁵ Zob. A. Sarapata, *Z badań nad prestiżem zawodów w Polsce*, w: *Przemiany struktury społecznej w ZSRR i w Polsce*, A. Sarapata (red.), Warszawa 1976, s. 126-134; E. Ciupak, *Kapłaństwo: powołanie i zawód*, w: tenże, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1965, s. 391-414; J. Baniak, *Aksjologiczny wymiar zawodu księdza*, „Studia Socjologiczne”, 1989, nr 4, s. 215-232.

ściele i w społeczeństwie⁷. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku wykonano po raz pierwszy badania socjologiczne na temat „obrazu kapłana” mieszczącego się w religijnej i społecznej świadomości katolików świeckich. Rezultaty tych badań zostały opublikowane w monografii zwartej⁸ i w kilku rozprawach częściowych⁹. Natomiast ciągle nie zrealizowano badań socjologicznych na ten temat na reprezentatywnej próbie ogólnopolskiej, które ukazałyby nastawienie ogółu Polaków do instytucji kapłaństwa i do księży wykonujących swój zawód w różnych okolicznościach i środowiskach społecznych. Wyobrażenia młodzieży licealnej dotyczące kapłaństwa instytucjonalnego i jej nastawienie do księży badano w bardzo wąskim zakresie już w latach siedemdziesiątych XX wieku¹⁰. Temat ten podjęto w znacznie szerszych zakresowo badaniach socjologicznych na przełomie lat 1983-1991 – 1998 – 2008, obejmując nimi reprezentatywne grupy młodzieży licealnej i akademickiej w Kaliszu. Wyniki tych badań z lat 1983-1998 opublikowano w monografii zwartej¹¹ i w rozprawie częściowej¹². Z kolei wyniki badań z lat 2007-2008 zostaną opublikowane w całości w przygotowywanej monografii socjologicznej, a w wąskim zakresie w tej właśnie rozprawie, w jednoczesnym zestawieniu z wynikami z poprzednich terminów badań, czyli z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego wieku. Zestawienie to umożliwi uchwycenie trendów zmian w postawach i ocenach młodzieży polskiej dotyczących instytucji kapłaństwa i kapłanów. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku zrealizowano po raz pierwszy w Polsce badania socjologiczne nad kryzysem powołania i identyfikacji kapłańskiej wśród byłych księży oraz nad ich rezygnacją z kapłaństwa¹³. Nieco później, w latach 2001-2005, badania te zrealizowano też wśród dobranej losowo grupie księży czynnych zawodowo w Kościele, poszukując źródeł i przy-

⁶ Zob. J. Mariański, *Autorytet księdza – aspekty socjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1977, nr 50, s. 74-94; J. Baniak, *Autorytet księży parafialnych* (cz. 1), „Przegląd Powszechny”, 1998, nr 2, s. 150-163; tenże, *Autorytet księży parafialnych* (cz. 2), „Przegląd Powszechny”, 1998, nr 3, s. 325-337; W. Piwowarski, *Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemian*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, tenże (red.), Wrocław 1983, s. 129-151.

⁷ Zob. W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, „Znak”, 1966, nr 139/140, s. 6-21; J. Baniak, *Kapłan jako typ roli społecznej*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), Kraków 1996, s. 148-175.

⁸ Zob. J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kołowa i Przedborowa)*. Studium socjologiczne, Poznań 1994.

⁹ Zob. J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości współczesnych katolików polskich*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 1988, t. 20, s. 221-251; tenże, *Obraz kapłana w świadomości świeckich*, „W drodze”, 1990, nr 12, s. 84-92.

¹⁰ Zob. S. Dobrzański, *Młodzież o kapłaństwie i kapłanach*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1977, nr 50, s. 95-110.

¹¹ Zob. J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*. Studium socjologiczne, „W drodze”, 1993.

¹² Zob. J. Baniak, *Kapłaństwo hierarchiczne w świadomości licealistów i studentów – analiza socjologiczna*, „Studia Gnesnensia”, 2000, t. 14, s. 285-304; tenże, *Istota i wartość egzystencjalna kapłaństwa hierarchicznego w interpretacji i ocenie młodzieży polskiej*. (Analiza socjologiczna), „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 1996, nr 3 (93), Rok XVI, s. 103-124.

¹³ Zob. J. Baniak, *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000; tenże, *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce*. Studium socjologiczne, Kraków 2001.

czyn kryzysu ich tożsamości zawodowej i osobowej, biorąc pod uwagę ustalenia badawcze wśród byłych księży¹⁴.

Badania socjologiczne ukazane syntetycznie w tej rozprawie informują w miarę szeroko i obiektywnie o wiedzy młodych Polaków dotyczącej kapłaństwa instytucjonalnego, o ich nastawieniu do księży parafialnych – do ich roli zawodowej w Kościele i w społeczeństwie, a także ich oceny obejmujące autorytet księży, psychospołeczny wizerunek osobowości znanych księży, uwzględniający ich zalety i wady osobowe i zawodowe¹⁵.

W tej rozprawie uwzględniam wyniki trzech własnych badań socjologicznych z lat 1983 – 1998 – 2008, które zrealizowałem w środowisku młodzieży licealnej i akademickiej w Kaliszu, chcąc ustalić ich nastawienie do instytucji kapłaństwa i do kapłanów. Wyniki wszystkich trzech badań dają możliwość obiektywnego wglądu w postawy i zachowania tej młodzieży obejmujące kapłaństwo hierarchiczne i kapłanów parafialnych. Porównując te wyniki, można będzie zauważyć, czy i jakiego typu zmiany nastąpiły w religijno-społecznym wizerunku kapłaństwa i kapłana katolickiego, który tkwi (mieści się) w świadomości badanych licealistów i studentów, jak i w ich nastawieniu do księży parafialnych. Postawy i zachowania moich respondentów wobec kapłaństwa i księży zostaną porównane z postawami i odniesieniami młodzieży licealnej i studenckiej badanej przez innych socjologów na ten temat. W węższym zakresie uwzględnię również stanowisko gimnazjalistów dotyczące księży, których pytałem o tę kwestię w ramach odrębnych badań na temat religijnej i moralnej świadomości tej kategorii młodzieży polskiej¹⁶.

Celem tej rozprawy jest przybliżenie i ukazanie koncepcji kapłaństwa instytucjonalnego dostrzeżonej podczas trzykrotnych badań socjologicznych u licealistów i studentów w Kaliszu. Wyniki tych badań pozwolą mi odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy i w jakim zakresie przemiany społeczne w Polsce w przyjętym okresie wpłynęły na stosunek młodych ludzi do kapłaństwa instytucjonalnego i do kapłanów pracujących w parafiach i we wspólnotach zakonnych? W hipotezie badawczej przyjąłem założenie, że dynamiczne przemiany cywilizacyjne zachodzące w badanym okresie 25 lat w Polsce nie pozostały obojętne dla postaw i zachowań młodzieży uczącej się i studiującej dotyczących kapłaństwa i księży, a wręcz przeciwnie, spowodowały proces desakralizacji instytucji kapłaństwa i kapłana w jej mentalności i krytyczne nastawienie do religijnej i świeckiej roli księży w Kościele¹⁷. Zasadność tej hipotezy zweryfikuję w toku analiz wyników badań.

¹⁴ J. Baniak, *Czynniki kryzysu tożsamości kapłańskiej wśród księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, „Teologia Praktyczna”, 2007, t. 8, s. 209-264; tenże, *Źródła i przyczyny kryzysu tożsamości kapłańskiej księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), Warszawa 2009, s. 67-107.

¹⁵ Zob. J. Baniak, *Katolicki etos małżeństwo-rodzinny w świadomości „byłych” księży*, „Problemy Rodziny”, 2000, nr 6, s. 23-30; tenże, *Dlaczego księża w Polsce rezygnują z kapłaństwa?* (cz. 1), „Przegląd Powszechny”, 2000, nr 5, s. 158-176; tenże, *Dlaczego księża w Polsce rezygnują z kapłaństwa?* (cz. 2), „Przegląd Powszechny”, 2000, nr 6, s. 317-324.

¹⁶ Zob. J. Baniak, *Duchowieństwo parafialne w ocenach badanych gimnazjalistów*, w: tenże, *Miedzy buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, Kraków 2008, s. 300-352.

¹⁷ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

Co ta koncepcja kapłaństwa i kapłana oznacza, jakie cechy lub składniki ją tworzą, co sama obejmuje własnymi ramami z istoty kapłaństwa i z życia księży?

Koncepcję tę tworzy zespół fundamentalnych cech, funkcji, obowiązków, zadań i uprawnień kapłana, budujących jego rolę religijno-społeczną w parafii, postrzeganą przez młodzież katolicką, uczącą się w szkołach średnich i studiującą w uczelniach wyższych w Kaliszu, która jednocześnie należy do środowiska aktywnych lub biernych religijnie członków wspólnoty kościelnej. Składnikami tej koncepcji są także opinie i oceny młodych ludzi dystansujących się od religii i Kościoła, czy też wrogo nastawionych do kapłanów, a szerzej do wszelkich wartości religijnych. W części środowiska współczesnej młodzieży polskiej nasilają się wyraźnie postawy krytyczne i zachowania wrogie w odniesieniu do Kościoła instytucjonalnego i do kleru, które są też widoczne w jej stosunku do instytucji kapłaństwa hierarchicznego. Postawy takie korespondują z głęboką wrażliwością moralną tej młodzieży, w której nie ma miejsca na „podwójne” standardy etyczne niektórych księży, jakimi niewłaściwie definiują kapłaństwo.

Tę modelową koncepcję kapłaństwa i kapłana ukażę na podstawie wyników własnych badań socjologicznych zrealizowanych na ten temat w tych terminach wśród dobranych techniką losowo-celową licealistów i studentów w Kaliszu. Podczas pierwszych i drugich badań ankietą objąłem po 400 uczniów szkół średnich, a w trzech badaniach grupę ich stanowiło 248 osób. Wśród studentów badaniami objąłem następujące grupy: badania pierwsze – 137 osób, drugie – 123 osoby, którzy studiowali w Filii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, trzecie – 152 osoby, studiujące w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej na kierunku zarządzania i medycznym. We wszystkich badaniach ankietowano uczniów i studentów pierwszego i ostatniego roku nauczania i studiów. Łącznie badaniami we wszystkich terminach objęto 1048 uczniów szkół średnich i 412 studentów. Badania te są statystycznie reprezentatywne dla ankietowanej młodzieży.

W rozprawie tej uwzględnię jedynie wybrane zagadnienia ze względu na jej ograniczony zakres, czyli: wyobrażenia respondentów dotyczące kapłaństwa, powołania kapłańskiego i jego struktury; zawodową pozycję kapłaństwa w ocenie respondentów; zapotrzebowanie na kapłanów w rodzinach respondentów; czynniki powodujące negatywne nastawienie badanej młodzieży do kapłaństwa i księży.

Znaczną pomoc w wyjaśnieniu podjętych problemów okażą tabele.

Kapłaństwo instytucjonalne w wyobrażeniach badanej młodzieży

Powołanie religijne i jego rola w wyborze i trwałości kapłaństwa

Kościół katolicki od wieków spełnia specjalną misję religijną w świecie, wśród ludzi każdej epoki i kultury. Na tę jego misję składają się role, funkcje i zadania, które wypełnia skutecznie przez swoich kapłanów. Zatem bez nich nie potrafiłby realizować regularnie

swojej misji wśród ludzi – tu kapłani są absolutnie niezbędni, w odpowiedniej liczbie i jakości swego ducha, czyli dobrze i wielostronnie przygotowani do odgrywania własnej roli w Kościele i w społeczeństwie. Nie oznacza to jednak, że kapłanem może zostać każdy mężczyzna, który chciałby pracować w strukturach kościelnych. Kandydat na kapłana w tym Kościele musi spełniać wymagane warunki osobowe, religijne, moralne, intelektualne, społeczne, rodzinne. Kryterium „powołania religijnego” jest traktowane w Kościele katolickim jako warunek konieczny wyboru i trwałości mężczyzny w kapłaństwie. Takiego powołania Kościół wymaga od każdego kandydata na księdza i dokładnie sprawdza autentyczność tegoż powołania podczas formacji kapłańskiej w seminarium duchownym. Brak ewidentny powołania, udowodniony i wykazany przez władze seminaryjne, czy też powołanie pozorowane eliminuje kandydata z drogi formacyjnej, prowadzącej kleryka do kapłaństwa. Klerycy, którym „udało się” w jakiś sposób dojść do kapłaństwa bez wyraźnego powołania religijnego, w niedługim na ogół czasie, już jako księży, rezygnują w wykonywaniu zadań kapłańskich w parafii lub we wspólnotie zakonnej. Faktycznie więc powołanie religijne istotnie warunkuje trwałość i jakość pracy kapłańskiej księdza, jego kapłaństwa, a jako tak ważny warunek nie występuje i nie jest konieczne w każdym zawodzie świeckim. Stąd kandydaci aspirujący do wykonywania zawodu księdza są na ogół świadomi wagi i znaczenia tego warunku, wiedzą po prostu, że bez wyraźnych objawów powołania religijnego nie mogą podjąć ważnej i trafnej decyzji dotyczącej wyboru kapłaństwa i rozpoczęcia studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium duchownym. Podjęcie tych studiów bez powołania religijnego i późniejsza rezygnacja z formacji seminaryjnej czy usunięcie alumna z seminarium z tego powodu wywołuje różne kłopoty życiowe po powrocie do życia świeckiego. Takie informacje można usłyszeć od księży, którzy wybrali kapłaństwo bez powołania, z pobudek niereligijnych, a po jakimś czasie porzucili zawód księdza i powrócili do życia świeckiego¹⁸. W świetle tych założeń warto zobaczyć, czy ten warunek akceptują badani licealiści i studenci i jak sami rozumieją powołanie kapłańskie? Wypowiedzi na ten temat ilustruje tabela 1.

Tabela 1. Konieczność powołania do kapłaństwa w ocenie licealistów i studentów (w %)

Konieczność powołania	Licealiści – Rok			Studenci – Rok			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Konieczne	79,8	64,7	47,2	59,8	44,4	36,8	63,8	47,0
Zbędne	9,8	20,2	33,8	19,7	26,9	34,2	21,3	26,9
Nie wiem	8,7	13,1	15,0	17,6	25,7	23,1	12,3	22,2
Brak danych	1,7	2,0	4,0	2,9	3,0	5,9	2,6	3,9
Ogółem	100	100	100	100	100	100	100,0	100,0

Analizując tę tabelę, należy zwrócić uwagę na trzy istotne kwestie wprost związane z powołaniem kapłańskim. Po pierwsze, wśród obu grup respondentów największe ich

¹⁸ Zob. J. Baniak, *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce*, cyt. wyd.

odsetki widzą w specjalnym powołaniu bożym lub powołaniu religijnym podstawowe kryterium i konieczny warunek wyboru i trwałości kapłaństwa w sytuacji każdego księdza. W ten właśnie sposób powołanie religijne traktuje ponad 3/5 licealistów i ponad 2/5 studentów. Ci respondenci powołanie kapłańskie interpretują zgodnie z teologiczną jego koncepcją, upowszechnianą w Kościele, dostrzegając w nim specjalną łaskę bożą lub wezwanie boże, niespotykane w zawodach świeckich. Ci młodzi ludzie odróżniają sakramentalny charakter kapłaństwa od społecznych funkcji i zawodu księdza w parafii i we wspólnocie lokalnej, nie traktując ich marginalnie, lecz widząc je we właściwej proporcji znaczenia. W ich odbiorze jedyną wykładnią zarówno charakteru i celu kapłaństwa, jak i religijnej misji kapłana, jest nauka Kościoła katolickiego o kapłaństwie hierarchicznym i Pismo Święte, ukazujące kapłaństwo jako rzeczywistość wyodrębnioną i specyficzną kulturowo. Bez pomocy bożej, jako łaski powołania i wybrania, niezmiernie trudno byłoby, o ile w ogóle jest to możliwe, trwanie księdza w kapłaństwie – w ocenie tego odsetka licealistów i studentów.

Badania wykazały także, iż dość duży odsetek licealistów (21,3%) i studentów (26,9%) nie akceptuje nauki Kościoła o kapłaństwie i odrzuca powołanie religijne jako konieczny warunek wyboru i trwałości kapłaństwa. Ci respondenci uważają, że kapłaństwo jest zwykłym zawodem i można wybrać je dowolnie jako własną drogę życia, bez przypisywania mu cech nadnaturalnych czy nadzwyczajnych. Co najwyżej, ich zdaniem, kandydaci do kapłaństwa zawodowego powinni być bardziej religijni i uczciwsi moralnie niż ich koleżanki i koledzy szkolni wybierający zawody świeckie. Religijność i moralność będą stanowiły, w ich odczuciu, fundament owocnej pracy księdza w parafii i zadecydują o jego autorytecie u parafian, więc wyższy poziom wiary religijnej i moralności jest niezbędny u kandydatów na księży. Trudno też pominąć duży odsetek respondentów, którzy nie potrafili zająć konkretnego stanowiska w tej sprawie.

Po drugie, czynnikiem oddziałującym na poglądy i postawy respondentów dotyczące istotnej roli powołania religijnego w wyborze i trwałości kapłaństwa jest nauka odbywana w szkole średniej i studia kontynuowane w uczelni wyższej. Jeśli w całym okresie 25 lat tę rolę powołania religijnego akceptowało średnio 63,9% badanych licealistów, to identyczną postawę widzimy już zaledwie u 50,5% studentów, czyli mniej o 13,4%. Z kolei brak akceptacji tej roli powołania dostrzegamy w całym okresie u 26,9% studentów i u 21,3% licealistów. Studenci także liczniej (22,1%) niż licealiści (12,3%) nie ustosunkowali się w ogóle do tej kwestii. Zatem studenci podczas każdych badań liczniej postrzegali kapłaństwo w aspekcie świeckiego zawodu, widząc w nim zespół zadań, które są oczekiwane przez ludzi ze względów religijno-społecznych. Studenci zachowują większy dystans do spraw religijnych niż licealiści, który ułatwia im racjonalizowanie i desakralizowanie kapłaństwa, a także spłykanie roli kapłana w Kościele i w społeczeństwie. Kościół nie ma już tak rozległego wpływu doktrynalnego na studentów, stąd o wiele mniejszy ich odsetek aprobejuje teologiczno-kościelną wykładnię kryteriów wyboru kapłaństwa instytucjonalnego. W ten sposób potwierdziła się też zasadność hipotezy empirycznej, która przewidywała wpływ poziomu wykształcenia młodzieży badanej na jej postawy wo-

bec kapłaństwa i powołania kapłańskiego (test Kendalla $Q = +0,575$ i potwierdza istotną zależność między tymi zmiennymi).

Po trzecie, w uwzględnionym okresie 25 lat systematycznie zmniejszał się wskaźnik licealistów i studentów, którzy akceptowali nauczanie Kościoła dotyczące kapłaństwa instytucjonalnego. Podczas pierwszych badań w 1983 roku 79,8% licealistów widziało w powołaniu bożym istotny warunek wyboru i trwałości kapłaństwa, a po upływie 15 lat, w 1998 roku, akceptację tego warunku uzyskania i trwałości kapłaństwa widzimy już u 64,7% licealistów, czyli u odsetka znacznie mniejszego – o 15,1%. Po upływie kolejnych 10 lat, w 2008 roku, warunek ten akceptowało jedynie 47,2% licealistów badanych, czyli o kolejne 17,5% mniej. Zestawiając wskaźniki akceptacji z początku i końca badanego okresu, bez trudu zauważamy, że odsetek licealistów akceptujących konieczność powołania religijnego do wyboru i trwałości kapłaństwa zmniejszył się w tym czasie o 32,6%, czyli co trzeci licealista zmienił swój pogląd na ten temat, postrzegając kapłaństwo niezgodnie z doktryną teologiczną Kościoła katolickiego, a zatem zrównując je z zawodami świeckimi. W tym okresie wzrósł też o 1/2 wskaźnik licealistów, którzy nie potrafili zająć jednoznacznej postawy wobec tej kwestii. Analogiczną sytuację widzimy wśród studentów, których odsetek akceptujących fundamentalną rolę powołania religijnego po upływie 15 lat zmalał o 15,4%, zaś w ciągu całego okresu 25 lat regres ten wyniósł 23,0%. Jednocześnie wzrastał systematycznie odsetek tych, którzy kwestionowali konieczność powołania do kapłaństwa: o 7,2% i o 14,5%, jak i odsetek tych, którzy uchylili się od zajęcia jednoznacznego stanowiska w tej kwestii – o 8,1% i o 5,5%. Wyniki badań potwierdzają zasadność postawionej hipotezy empirycznej, która zakładała radykalne zmiany w przyjętym okresie 25 lat w negatywnym nastawieniu młodzieży polskiej do konieczności powołania religijnego u mężczyzny przy wyborze kapłaństwa instytucjonalnego. Zmiany te, ukazujące krytycyzm młodzieży wobec odrębności zawodowej kapłaństwa, nasiliły się bardziej na przełomie wieków, utrzymując się na wysokim poziomie w całej pierwszej dekadzie XXI wieku, zwłaszcza w środowisku studentów (miernik Kendalla $Q = +0,668$ i informuje o bardzo istotnej zależności między przyjętymi zmiennymi). Zapytałem badaną młodzież o cechy powołania religijnego i o uzdolnienia kandydatów do kapłaństwa. Cechy i uzdolnienia wskazane przez respondentów ilustruje tabela 2.

Badana młodzież w swej większości wyraziła przekonanie, iż powołanie kapłańskie powinno przejawiać się w postaci konkretnych cech i osobowych uzdolnień u kandydatów do zawodu księdza, które pozwalają przekonać się, czy młody mężczyzna jest wyposażony w niezbędne kwalifikacje do wykonywania zawodu kapłana, jakich oczekuje od niego w tym zakresie Kościół instytucjonalny. Respondenci wskazali 30 różnych cech i uzdolnień, które winni posiadać alumni seminariów duchownych, jeśli chcą skutecznie dążyć do święceń kapłańskich. Cechy te można ująć w dwie ogólne kategorie: religijno-kościelne i typowo świeckie, a wówczas klarowniej ukażą się preferencje dokonane przez badanych. Do pierwszej kategorii należy siedem cech: głęboka i autentyczna wiara w Boga (1 miejsce), systematyczne spełnianie praktyk religijnych (2), zainteresowanie sprawami kościelnymi i parafialnymi (3), podtrzymywanie więzi z duchowieństwem parafialnym

(4) katolickie wychowanie rodzinne (5), stały udział w lekcjach religii (6), akceptacja celibatu księży (7). Te cechy akceptuje łącznie 51,5% respondentów, w kolejnych badaniach zaś następujące ich odsetki: 63,2% (70,2% + 63,0% + 56,5%) i studentów: 51,5% (59,4% + 49,0% + 46,1%). W całym badanym okresie zmniejszył się jednak odsetek respondentów w obu grupach, którzy cenili szczególnie tę kategorię cech powołania kapłańskiego, jeśli uwzględnimy jego początek i koniec: w grupie licealistów o 13,7% i w grupie studentów o 13,3%. Do drugiej kategorii należy sześć cech i uzdolnień powołanych: mądrość życiowa (1 miejsce), kultura osobista (2), brak nałogów (3), rezygnacja z małżeństwa i rodziny (4), pokora i skromność (5), akceptacja samotności (6). Cechy te (świeckie) łącznie preferuje 40,4% licealistów i 36,5% studentów. W przekonaniu znikomych odsetków respondentów z obu grup, powołani do kapłaństwa winni akceptować celibat (25,3% i 19,2%), przejawiać chęć do rezygnacji z własnej rodziny (22,9% i 16,1%) i akceptować dozwoloną samotność (22,2% i 14,8%). Dominujące odsetki badanych w obu grupach nie przywiązywały wagi do tych cech powołania, uznając je za „zbyt wygórowane” czy „zbędne w życiu księdza” (66,9% i 74,4%).

Tabela 2. Cechy powołania kapłańskiego wskazane przez licealistów i studentów (%)

Cechy powołania kapłańskiego	Licealiści – Rok badania			Studenti – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenti
Głęboka wiara	84,6	74,8	70,6	72,6	65,5	60,7	76,7	66,3
Stałe praktyki	82,7	76,4	68,4	64,8	58,8	52,6	75,8	58,7
Troska o Kościół	79,4	71,3	64,5	65,4	53,7	51,5	71,7	56,9
Wież z księżmi	77,4	70,8	61,2	66,8	51,4	50,4	69,8	56,2
Wychowanie kat.	76,3	67,2	59,8	64,7	50,8	51,3	67,8	55,6
Mądrość życiowa	66,8	60,4	51,4	60,6	48,7	46,3	59,5	51,9
Kultura osobista	62,7	56,7	56,6	61,8	47,2	45,8	58,7	51,6
Brak nałogów	60,8	55,3	53,8	59,4	46,5	42,7	56,6	49,5
Nauka religii	59,6	54,8	52,4	57,5	44,8	40,6	55,6	47,6
Uznanie celibatu	31,6	25,5	18,9	24,3	17,7	15,6	25,3	19,2
Brak rodziny	30,7	20,8	17,2	20,8	15,2	12,4	22,9	16,1
Skromność	31,8	20,6	15,8	21,6	14,8	10,6	22,7	15,7
Samotność	29,9	20,4	16,2	19,4	14,6	10,4	22,2	14,8
Inne cechy	14,5	13,7	14,4	13,7	12,4	11,2	14,2	12,4
Brak danych	1,7	2,0	4,0	2,9	3,0	5,9	2,6	3,9
Badani ogółem	400	400	248	137	123	152	1048	412

Badania wykazały, że zarówno licealiści, jak i studenci w swej większości widzą w powołaniu religijnym określoną wartość religijną, którą powinni wyrażać w odpowiednich cechach kandydaci na księży. Te cechy są niezbędne w powołaniu autentycznym, stąd preferowały je znaczne odsetki licealistów i studentów w każdym terminie badań, w porównaniu z cechami świeckimi. Jednak cechy świeckie także odgrywają ważną rolę w strukturze powołania i w osobowości kandydatów do zawodu kapłańskiego¹⁹.

¹⁹ Zob. J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży...*, cyt. wyd., s. 55-58.

Struktura kapłaństwa w ujęciu badanej młodzieży

Jednoznaczne wyjaśnienie struktury kapłaństwa instytucjonalnego nie należy do spraw łatwych. Teolodzy preferują wyraźnie religijny i sakramentalny wymiar kapłaństwa, jako „boże wezwanie” i władzę święceń. Z kolei socjologowie widzą w nim zwyczajny zawód o typowo religijnym charakterze, na który istnieje społeczne zapotrzebowanie. Te dwie wizje struktury kapłaństwa próbują łączyć w „całość” ci badacze kapłaństwa, którzy dostrzegają w nim cechy religijne i świeckie. Złożoność tej kwestii skłoniła mnie do zapytania badanych licealistów i studentów, jak oni sami wyobrażają sobie strukturę kapłaństwa instytucjonalnego? Te ich wyobrażenia ilustruje tabela 3.

Tabela 3. Struktura kapłaństwa urzędowego w wyobrażeniach licealistów i studentów (w %)

Kapłaństwo oznacza	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Powołanie boże	12,2	10,6	9,2	11,7	10,6	8,6	10,7	10,3
Zwykły zawód	10,0	26,2	30,7	19,0	23,6	38,8	23,3	27,1
Oba składniki	72,2	60,6	56,4	65,7	59,8	46,5	63,1	57,3
Brak odpowiedzi	4,8	2,0	2,3	3,6	4,0	3,7	3,0	3,8
Brak danych	0,8	0,6	1,4	0,0	2,0	2,4	0,9	1,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Wyobrażenia badanych licealistów i studentów dotyczące struktury kapłaństwa instytucjonalnego są dosyć zróżnicowane, a nadto ulegały one zmianom w przyjętym okresie 25 lat. Jednak dominujące odsetki badanych w obu grupach (ponad 3/5 licealistów i ponad 1/2 studentów) widzą w kapłaństwie jednocześnie znamiona zawodu i powołania religijnego. Te dwa składniki: naturalny i nadnaturalny budują „konstruktywnie” kapłaństwo, jak zaznaczają ci respondenci. Z drugiej strony, w przyjętym okresie zmniejszał się systematycznie odsetek badanych w obu grupach, którzy opowiadali się jednoznacznie za tą konstrukcją kapłaństwa. W grupie licealistów odsetek ten zmniejszył się o 15,8%, a w grupie studentów o 19,2%, biorąc pod uwagę jego punkty brzegowe.

Dla niektórych licealistów (10,7%) i studentów (10,3%) kapłaństwo oznacza wyłącznie „powołanie boże”, dla innych zaś jest ono „zwykłym zawodem”, podobnym do każdego zawodu świeckiego – 22,3% licealistów i 27,1% studentów tak właśnie wyobraża sobie jego istotę i strukturę. Świecki wymiar kapłaństwa dostrzega dwukrotnie więcej licealistów i studentów, a odsetki ich wzrastały stopniowo w dwóch kolejnych przedziałach przyjętego do analizy okresu: w pierwszym o 16,2% i w drugim o 20,7% wśród licealistów oraz o 4,6% i 19,8% wśród studentów, biorąc pod uwagę punkty brzegowe tego okresu. Zmienna poziomu wykształcenia respondentów nie różnicuje istotnie ich wiedzy na ten temat. Różnica ta nasila się wyraźnie przy uwzględnieniu zmiennej terminu badań czy okoliczności powodujących w tym okresie zmiany w kraju i zmiany w nastawieniu ludzi do Kościoła i do kleru. Miernik Kendalla ustala poziom wysokiej teżże zależności, gdzie

$Q = +0,468$, wykazując zarazem, iż wraz z postępem czasu zmniejszał się odsetek młodzieży widzącej w kapłaństwie oba te składniki – religijny i świecki.

W przyjętym okresie 25 lat zmieniło się osobiste nastawienie młodzieży polskiej do tych składników struktury kapłaństwa. Zmiana ta ma dwie tendencje: pierwsza dotyczy malejącego odsetka w obu grupach widzących w kapłaństwie wyłącznie powołanie boże – wśród licealistów o 3,0% oraz wśród studentów o 3,1%; natomiast druga tendencja wskazuje na wzrost w obu grupach respondentów odsetka tych osób, które postrzegały kapłaństwo jako zwykły zawód – wśród licealistów o 20,7% i wśród studentów o 19,8%. Zatem ci respondenci eliminowali ze struktury kapłaństwa aspekt religijny i charyzmatyczny, a definiowali je w kategoriach znaczeń i wartości świeckich. Jeśli w 1983 roku w kontekście znaczeń świeckich postrzegało kapłaństwo 10,0% licealistów i 19,0% studentów, to w 2008 r. tak postrzegało je trzykrotnie więcej badanych w obu grupach – 30,7% i 38,8%. Ponadto systematycznie malał w całym okresie wskaźnik osób patrzących na kapłaństwo obiektywnie, przez pryzmat znaczeń religijnych i znaczeń świeckich: licealistów – 15,8% i studentów – 19,2%. Z licznych wypowiedzi respondentów wynika, że „sprawa ta jest im całkiem obojętna”, albo też, iż „mało ich obchodzi to, czy kapłaństwo jest powołaniem lub zawodem, czy też ma w sobie oba te pierwiastki”. Takie podejście najtrafniej zobrazują bezpośrednie wypowiedzi badanych osób: „Dla mnie ksiądz wykonuje takie zadania, na jakie oczekują ludzie w parafii. Nie ma znaczenia to, czy ksiądz wykona te zadania z religijnych czy laickich motywów. Ludzie płacą mu za to zlecenie, więc powinien wywiązać się z niego profesjonalnie, a tego podejścia uczą go na studiach w seminarium duchownym. Podobne oczekiwania ludzie mają wobec każdego innego profesjonalisty” (student, lat 23); „Mnie jest zupełnie obojętne, z jakich elementów jest zbudowane kapłaństwo. Gdy patrzę na księży w kościele, to nie widzę w nich ani powołania, ani wyjątkowego zawodu. Uważam, że wykonują oni swoją pracę, bo jest ona potrzebna dla niektórych ludzi religijnych, albo zagubionych życiowo czy lękających się gniewu Boga” (licealistka, 18 lat). Zatem niemal połowa licealistów (43,6%) i studentów (49,4%) badanych w 2008 roku postrzegała strukturę kapłaństwa niezgodnie z teologicznym i kościelnym jej określeniem, z wyraźnym kierunkiem do eksponowania świeckiego jej charakteru i celu.

Charyzma kapłaństwa w kontekście minionego czasu

Sprawą istotną jest permanentność charyzmy kapłaństwa w życiu księdza, w różnych jego okolicznościach i sytuacjach – religijnych i świeckich. Czy ksiądz jest kapłanem zawsze i wszędzie, jak naucza Kościół w swej doktrynie kapłańskiej, czy też jest nim jedynie w okolicznościach ściśle religijno-kościelnych, z wykluczeniem sytuacji typowo świeckich? Katolicy dorośli, badani u schyłku lat osiemdziesiątych minionego wieku, wskazali na następujące okoliczności warunkujące religijny charakter kapłaństwa sprawowanego przez księży parafialnych i zakonnych: a) w świątyni parafialnej (42,2%); b) w urzędzie parafialnym (6,0%); c) w sali katechetycznej (17,4%); d) podczas kolędy noworocznej (8,0%);

e) w życiu prywatnym na co dzień (14,5%); f) w życiu publicznym (10,4%); g) wszędzie i w każdym czasie – 0,5%²⁰.

W świetle tych danych należy zapytać, w jakich okolicznościach i sytuacjach życiowych księdza lokują kapłaństwo instytucjonalne badani licealiści i studenci polscy, biorąc pod uwagę specyfikę transformacji systemowych, jakie miały miejsce w przyjętym okresie 25 lat w państwie i w Kościele? Wypowiedzi badanych na to pytanie zawarto w tabeli 4.

Tabela 4. Permanentność kapłaństwa w życiu księdza w ujęciu licealistów i studentów (w %)

Okoliczności kapłaństwa	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Funkcje kościelne	31,6	26,9	22,1	36,7	29,7	25,7	26,7	30,7
Funkcje religijne	37,2	45,2	50,6	38,4	45,7	46,6	44,2	43,6
Funkcje świeckie	10,3	8,7	8,2	8,4	7,4	8,0	9,0	8,0
Życie osobiste	10,8	9,2	8,4	7,2	6,8	7,4	9,4	7,1
Bezustannie	7,6	6,6	6,8	6,3	6,0	7,2	7,0	6,5
Nie wiem	2,5	2,0	2,3	1,6	2,4	2,7	2,2	2,2
Brak danych	0,0	1,4	1,6	1,4	2,0	2,4	1,5	1,9
Ogółem	100	100	100	100	100	100	100,0	100,0

Dominujące odsetki badanych licealistów (70,9%) i studentów (74,3%) twierdzą zdecydowanie, iż kapłaństwo każdego księdza wyraża się wyłącznie w jego funkcjach religijnych i kościelnych, czyli w tych okolicznościach i sytuacjach, kiedy wykonuje on zadania związane z nabożeństwami i kultem religijnym w parafii oraz jest oficjalnym reprezentantem biskupa diecezjalnego wśród wiernych w parafii. Tę wizję kapłaństwa u respondentów dostrzegamy w całym badanym okresie w obu ich grupach, przy czym odsetek ich wzrasta u licealistów w drugim terminie badań o 3,3% i w trzecim terminie o 6,3%, u studentów zaś utrzymuje się na stałym poziomie 75,0%. W świetle tych wskaźników można wysunąć tezę, że mimo licznych zmian w nastawieniu młodych ludzi do Kościoła instytucjonalnego i do kleru parafialnego ponad 3/4 badanych licealistów i studentów kapłaństwo instytucjonalne księży definiuje poprzez ich funkcje religijne (44,2% i 43,6%) i funkcje kościelno-administracyjne (26,7% i 30,7%), które łącznie tworzą czy budują rolę kapłana parafialnego. Ta właśnie rola odróżnia i oddziela księdza zarówno od świeckich i zakonnych nauczycieli religii, jak i od przedstawicieli różnych zawodów świeckich: „Kapłaństwo to służba dla samego Boga i Chrystusa, jakiej poza księdzem nikt nie może spełniać. Do tej służby księdza wybrał sobie sam Jezus, dając mu powołanie i uzdolnienia religijne. Dlatego może on odprawiać mszę czy spowiadać grzeszników” (studentka III roku); „Kapłan jest wysłannikiem Boga w Kościele. Tu wykonuje on takie zadania i prace, jakich nie potrafi wypełnić inny mężczyzna, czyli wcześniej niewybrany przez Boga. Ja myślę, że taką rolę księży wypełniają w każdej religii, choć ich zadania szczegółowe mogą być odmienne. W tych zadaniach ksiądz jest kapłanem, czyli sługą Boga wśród ludzi” (li-

²⁰ Zob. J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich...*, cyt. wyd., s. 93.

cealistka, I klasa); „Tylko w Kościele, kiedy sprawuje mszę św., inne nabożeństwa, spowiada ludzi z grzechów, udziela ślubów i odprowadza ciała zmarłych na cmentarz, a także głosi kazania w kościele, uczy młodzież o Bogu czy odwiedza wiernych podczas koleody – ksiądz staje się kapłanem, przedstawicielem Jezusa wśród ludzi, a kiedy indziej jest zwykłym mężczyzną” (licealista, II klasa). Z drugiej strony widzimy, że systematycznie maleją odsetki respondentów w obu grupach, którzy w kolejnych dwóch terminach badań postrzegali kapłaństwo przez pryzmat świeckich funkcji księży.

Natomiast małe odsetki licealistów (16,4%) i studentów (13,6%) rozszerzają zakres kapłaństwa na życie osobiste księdza, czy też nie postrzegają kapłaństwa bez ograniczeń czasowych i sytuacyjnych („ksiądz pozostaje kapłanem zawsze i wszędzie”). Z teologicznego punktu widzenia kapłaństwo jest „procesem permanentnym”, czyli ksiądz spełnia swoje kapłaństwo ciągle i trwale, w swoim życiu osobistym i w czasie odgrywania roli kapłana, a nie wyłącznie w funkcji religijnej, chociaż jest ona najważniejsza. Niestety, zdecydowana większość badanej młodzieży licealnej i akademickiej odrzuca tę koncepcję kapłaństwa, a zarazem kapłaństwo sprowadza wyłącznie do funkcji religijno-kościelnych. Do tych respondentów odnosi się w pełni konstatacja badawcza Władysława Piwowarskiego, wypowiedziana 40 lat wcześniej, w której mówi on, że „w środowiskach zurbanizowanych i industrialnych nadal upowszechnia się pogląd, że kapłaństwo to zawód, choć swoście pojmowany. Na tym tle zmienia się tradycyjny sposób patrzenia na księdza. Ksiądz wtedy jest traktowany jako kapłan, kiedy spełnia rolę ściśle religijną, poza tym widzi się w nim zwykłego człowieka. Ewolucję tę można traktować jako swoistą desakralizację kapłaństwa”²¹. Desakralizacja kapłaństwa jest procesem częstszym w obecnym wieku niż była dostrzegalna w XX wieku. Na przełomie tych wieków w Polsce zastąpiły ważne przemiany społeczno-kulturowe, pozostawiając swój ślad również na postawach młodzieży wobec kapłaństwa instytucjonalnego i wobec roli kapłana w środowisku kościelnym i świeckim. W efekcie oddziaływania procesu desakralizacji dominujący odsetek badanej młodzieży licealnej i studenckiej nie dostrzega funkcji kapłańskich księży poza religią i instytucją Kościoła i ogranicza ich zakres do tego właśnie religijno-kościelnego obszaru. Ta koncepcja młodzieży jest niezgodna z teologicznym aspektem kapłaństwa instytucjonalnego, w świetle której kapłaństwo nie ma granic czasowym i przestrzennych, obejmując też osobiste i społeczne życie księdza²².

Potrzeba kapłaństwa i ważność pracy kapłanów w Polsce w badanym okresie

Janusz Mariański zaznacza słusznie, że „Z socjologicznego punktu widzenia interesujące jest zagadnienie ustosunkowania się Polaków do instytucji kapłaństwa. Czy uważa

²¹ W. Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia...*, „Studia Warmińskie”, 1973, t. 10, s. 438.

²² J. Baniak, *Kapłaństwo hierarchiczne w świadomości licealistów...*, „Studia Gnesnensia”, 2000, t. 14, s. 292-293.

się kapłaństwo za instytucję niezbędną i konieczną, czy raczej za coś zbędnego, a nawet szkodliwego pod względem społecznym? Konkretyzacją tego problemu, widzianą przez pryzmat własnej rodziny, jest zagadnienie posiadania księdza w rodzinie. Czy młodzi katolicy taką ewentualność w pełni aprobują, odrzucają czy wreszcie traktują ją emocjonalnie neutralnie? Można przypuszczać, że wraz z wyższym stopniem modernizacji w społeczeństwie, katolicy będą mieć tendencje do osądzania księdza jako coraz bardziej zmarginalizowanego w społeczeństwie wobec wartości uznawanych za ważne w społeczeństwie i tym bardziej będą wskazywać skłonność do izolowania się od niego, także i poprzez deklarowane pragnienia dystansu wobec księdza w kręgach rodzinnych²³. Aktualne badania socjologiczne wskazują na postępującą desakralizację codziennego i odświętnego życia katolików polskich, w tym młodzieży szkolnej i akademickiej. Desakralizacja ta obejmuje też kapłaństwo instytucjonalne, w wyniku czego katolicy polscy postrzegają kapłaństwo coraz liczniej z laickiego punktu widzenia, czyli jako „zwykły” zawód, na który obecnie istnieje ograniczone zapotrzebowanie niż w pierwszej połowie XX wieku²⁴.

Problem ten uwzględniłem także we wszystkich terminach własnych badań wśród licealistów i studentów, stawiając im dwa pytania wprost związane z tym zagadnieniem: 1) Czy obecnie istnieje zapotrzebowanie społeczne na zawód kapłana i na pracę wykonywaną przez księży?; 2) Jakie miejsce sam(a) dajesz kapłaństwu wśród 10 najpopularniejszych dziś zawodów w społeczeństwie polskim pod względem prestiżu, na który składa się trudność opanowania, stabilność pracy, wysokość dochodów i pożądanie społeczne? Wypowiedzi respondentów na te pytania ukazuje tabela 5.

Tabela 5. Zapotrzebowanie na kapłaństwo i pracę księży w ocenie badanej młodzieży (w %)

Potrzeba kapłaństwa	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Zdecydowanie	53,7	40,4	31,8	41,3	35,6	31,7	42,0	36,2
Raczej tak	15,9	15,8	10,8	13,5	12,5	11,4	14,2	12,5
Zbędne	16,6	26,5	36,8	27,2	34,8	38,4	26,6	33,5
Brak oceny	10,4	14,6	16,4	14,7	14,5	14,3	13,8	14,5
Brak danych	3,4	2,7	4,2	3,3	2,6	4,2	3,4	3,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Spółeczne znaczenie kapłaństwa i pracy księży

Postawy licealistów i studentów wobec społecznego znaczenia kapłaństwa i pracy księży w całym przyjętym okresie kształtowały się niejednolicie, a poziom wykształcenia różnicuje te postawy w znacznym stopniu. Większość licealistów (56,2%) i studentów

²³ J. Mariański, *Postawy młodzieży wobec duchowieństwa parafialnego*, w: tenże, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 431-432.

²⁴ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

(48,7%) opowiadała się za potrzebą kapłaństwa instytucjonalnego i pracy księży w parafiach i we wspólnotach lokalnych, a w obu grupach dominowali respondenci, którzy zdecydowanie optowali za taką koniecznością. Szczególną uwagę zwracają też odsetki licealistów (26,6%) i studentów (33,5%), którzy jednoznacznie stwierdzili, że kapłaństwo i praca księży w obecnych czasach są absolutnie zbędne, dodając często, że „nowocześni ludzie już nie potrzebują usług księży, które graniczą z iluzją lub z magią i nie potrafią wyjaśnić ich problemów życiowych” (licealista, II klasa), czy też „W XXI wieku głoszenie przez kler starych teorii religijnych jest czymś zupełnie niezrozumiałym i zbędnym praktycznie. Zadania wykonywane przez księży, zwłaszcza o charakterze moralnym, są źle odbierane przez świeckich, a także są odrzucane jako niepotrzebne” (student, III rok). Ponadto, co siódmy licealista i student nie potrafili zająć własnego stanowiska w tej kwestii, czy też ujawniali w swych wypowiedziach obojętność wobec kapłaństwa i księży: „Nie wiem, czy kapłani są dziś potrzebni, gdyż nie chodzę do kościoła, więc nie potrafię obiektywnie spojrzeć na ich pracę zawodową” (licealistka, II klasa); „Księża może są, a może nie są dziś potrzebni? Zresztą dla mnie osobiście sprawa ta jest warta odrębnej uwagi” (studentka, IV rok); „Dotąd nie myślałem na ten temat, bo mam na głowie maturę i przyszedłem studia, a religia i księża nic mnie nie obchodzą” (licealista, IV klasa).

W analizie tej najważniejsza jest ciągłość i trwałość postaw młodzieży badanej wobec społecznej potrzeby kapłaństwa i pracy księży – czy trwałość ta ulegała zmianom w przyjętym okresie?

Jeśli w 1983 roku konieczność kapłaństwa i potrzebę pracy księży aprobowало 69,6% licealistów, w tym 53,7% zdecydowanie, to po upływie 15 lat odsetek ich zmniejszył się do 56,2% (czyli o 13,4%), aby w 2008 roku osiągnąć odsetek sięgający zaledwie 42,6% (czyli zmalał o kolejne 13,6%). Po upływie 25 lat odsetek licealistów widzących tę konieczność kapłaństwa zmalał o 27,0%, czyli więcej niż co czwarta osoba spośród młodych katolików nie dostrzegała tej potrzeby, różnie uzasadniając swoją deklarację. Podobną sytuację widzimy wśród badanych studentów: w roku 1983 potrzebę kapłaństwa i pracy księży widziało zaledwie 54,8% spośród nich, a po upływie 15 lat było ich już 48,1% (czyli mniej o 6,7%), zaś w 2008 roku jeszcze mniej, gdyż zaledwie 43,1% (czyli mniej o kolejne 5,0%). Łącznie w całym okresie 25 lat odsetek ich zmniejszył się o 11,7%. Zatem odsetek licealistów kwestionujących potrzebę kapłaństwa i pracy księży był wówczas większy niż analogiczny odsetek studentów o 15,3% i wzrastał szybciej w każdym podokresie. Postawy te wśród licealistów i studentów nasiliły się pod koniec XX wieku i są widoczne w obecnym wieku. Ponadto, w obu grupach respondentów stale wzrastał odsetek tych osób, które jednoznacznie wskazywały w swych wypowiedziach na całkowitą zbędność kapłaństwa i pracy księży w obecnych czasach. W całym okresie 25 lat odsetek licealistów w ten sposób postrzegających kapłaństwo i pracę księży wzrósł 20,2% (czyli co piąty licealista w 2008 roku dostrzegał zbędność kapłaństwa zawodowego w świeckich warunkach życia ludzi, różnie uzasadniając swoje stanowisko w tej kwestii. W grupie studentów sytuacja ta jest podobna, choć nie tak radykalna, jak wśród licealistów. Jeśli w 1983 roku na zbędność kapłaństwa i usług księży wskazywało 27,2% studentów, to po 15 latach odse-

tek ich wzrósł do 34,8% (czyli o 7,6%), aby w 2008 roku osiągnąć wskaźnik 38,4% (czyli wzrost o dalsze 3,6%). W całym okresie 25 lat odsetek studentów widzących zbędność zawodu księdza i usług religijnych księży wzrósł o 11,2%. Zatem w badanym okresie co piąty badany licealista i co dziesiąty badany student dostrzegał zbędność zawodu kapłańskiego w Polsce i w życiu ludzi.

Wskaźniki badawcze potwierdzają zasadność przyjętej hipotezy empirycznej, w której zakładałem, że wraz z postępem czasu i zmieniającymi się cywilizacyjnymi warunkami życia Polaków i całego kraju, jak i zmieniającymi się postawami katolików polskich wobec instytucji Kościoła i kleru parafialnego, będzie się zmniejszał odsetek licealistów i studentów aprobujących potrzebę kapłaństwa urzędowego i potrzebę pracy księży, a jednocześnie będzie wzrastał regularnie odsetek tych, którzy będą wskazywali na zbędność zawodu księdza w świeckim społeczeństwie, w którym coraz wyraźniej zaznacza się proces desakralizacji życia codziennego i odświętnego. W hipotezie tej przyjąłem też, iż regres odsetka licealistów i studentów aprobujących potrzebę kapłaństwa będzie największy w końcowym etapie badanego okresu (czyli w 2008 roku), a jednocześnie progres odsetka respondentów wskazujących na jego zbędność społeczną. Wskaźniki empiryczne potwierdzają również zasadność tej hipotezy na wysokim poziomie istotności statystycznej, bowiem miernik Kendalla $Q = +0,567$ i oznacza właśnie potwierdzenie słuszności tego przypuszczenia badawczego²⁵.

Miejsce kapłaństwa instytucjonalnego wśród zawodów świeckich

Jakie miejsce zajmuje kapłaństwo urzędowe wśród 10 najpopularniejszych zawodów świeckich w przyjętym okresie 25 lat, które młodzi ludzie ściśle wiązali z osobistymi aspiracjami i planami życiowymi, zaś zdobycie i wykonywanie tych zawodów nadawało sens ich życiu? Czy wśród tych zawodów ważne miejsce zajmowało i istotną rolę odgrywało kapłaństwo instytucjonalne? Wypowiedzi badanych na to pytanie ukazuje tabela 6.

Łącznie badani licealiści i studenci wskazali w kolejnych badaniach na 25 różnych zawodów, które w danym czasie miały poważanie społeczne i wzbudzały zainteresowanie młodzieży szkół podstawowych, średnich i wyższych. Wśród wskazanych zawodów res-

²⁵ Zob. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 432, tabela 50. Z badań J. Mariańskiego zrealizowanych w 4 miastach średniej wielkości wynika, że potrzebę księży widziało tam łącznie 73,4% młodzieży licealnej, a kwestionowało ją 11,8%. Natomiast 14,3% nie potrafiło zająć stanowiska w tej kwestii. Pozostali respondenci odmówili udzielenia odpowiedzi na to pytanie (0,7%). Z moich badań zrealizowanych w środowisku gimnazjalistów miejskich i wiejskich wynika, że zapotrzebowanie na zawód i pracę księdza akceptowało 62,1% badanych gimnazjalistów, w tym 63,2% dziewcząt i 59,8% chłopców, zaś na zbędność tego zawodu i usług księży wskazało łącznie 21,3% badanych, w tym 21,9% dziewcząt i 21,0% chłopców oraz 20,6% uczniów gimnazjów wiejskich i 22,2% uczniów gimnazjów miejskich. Ponadto, 11,4% badanych nie potrafiło zająć własnego stanowiska w tej kwestii (10,5%, 13,2%, 10,0%, 12,3%). Zaledwie co piąty badany gimnazjalista uznał, że w obecnych czasach księża są całkiem zbędni, a ich praca w parafii nie jest konieczna, że ludzie religijni mogą sami zabiegać o pomoc Boga i nawiązywać z nim łączność bez wsparcia księży.

pondenci najliczniej wymienili 12 profesji „najpopularniejszych” w danym podokresie i w całym okresie – w granicach: licealiści od 41,7% do 86,2% oraz studenci od 38,2% do 85,6%, biorąc pod uwagę miejsce pierwsze i ostatnie w tej klasyfikacji. Pozostałe zawody respondenci w obu grupach wskazali już rzadziej, tu ujęte w kategorii „inne”: licealiści – 27,5% i studenci – 22,8%.

Tabela 6. Miejsce kapłaństwa wśród zawodów wskazanych przez badaną młodzież (w %)

Typologia zawodów	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Profesor	91,6	84,7	82,4	92,6	84,8	82,5	86,2	85,6
Lekarz medycyny	76,4	71,5	77,2	86,4	80,6	79,4	75,0	83,2
Adwokat	70,6	72,4	71,8	74,4	78,2	73,7	71,6	75,4
Biznesmen	68,2	70,6	74,0	72,8	68,4	70,6	70,9	70,6
Farmaceuta	44,7	40,8	39,7	66,8	61,3	65,5	41,7	64,2
Nauczyciel	64,4	61,8	66,8	70,4	59,2	61,6	64,3	63,7
Ksiądz	62,8	61,4	50,6	58,8	60,4	40,8	58,3	51,3
Pielęgniarka	57,8	60,6	54,7	62,4	54,3	50,6	57,7	55,8
Hydraulik	42,7	51,4	60,5	40,8	51,2	50,8	51,5	47,6
Budowlaniec	44,6	52,6	54,4	36,6	42,4	51,6	50,5	43,5
Reżyser filmowy	38,7	45,2	51,6	54,4	46,6	48,8	45,2	50,0
Rolnik	46,5	40,4	42,6	40,2	36,7	37,8	43,2	38,2
Inne zawody	24,5	31,2	26,8	20,4	24,8	23,3	27,5	22,8
Ogółem badani	400	400	248	137	123	152	1048	412

W liczbie 12 zawodów najpopularniejszych w danym podokresie badani licealiści i studenci ulokowali też na stosownym miejscu zawód księdza katolickiego. Z obliczeń wynika, że zawód księdza badani ulokowali na różnych miejscach: licealiści na 6 miejscu (58,3%) i studenci na 8 miejscu (51,3%). Praktycznie może to oznaczać, iż pozostali licealiści (41,7%) i studenci (58,3%) w ogóle nie wzięli pod uwagę zawodu księdza we własnych klasyfikacjach zawodów wtedy popularnych i społecznie potrzebnych. W ocenie tych licealistów i studentów kapłaństwo instytucjonalne było w tym okresie w Polsce zawodem bardziej popularnym i społecznie potrzebnym niż zawody świeckie ulokowane przez nich niżej w przyjętej lokacie społecznej. Z kolei pewne zawody zostały ocenione przez respondentów wyżej na skali znaczenia niż zawód księdza katolickiego²⁶.

Licealiści lokowali kapłaństwo w kolejnych podokresach następująco: w 1983 roku na miejscu szóstym (62,8%), w 1998 roku też na miejscu szóstym (61,4%), a w 2008 roku już na miejscu dziesiątym (50,6%) wśród 12 zawodów najpopularniejszych. Z kolei studenci umiejscawiali kapłaństwo w danym podokresie w następujący sposób: w 1983 roku

²⁶ Zob. J. Baniak, *Duchowieństwo parafialne w ocenach badanych gimnazjalistów...*, cyt. wyd., s. 302, tabela 126. Badani przeze mnie gimnazjaliści więcej i miejsca ulokowali zawód księdza dopiero na ósmej pozycji wśród 10 najpopularniejszych obecnie zawodów, a takiego wyboru dokonało 44,2% całej zbiorowości badanej (955 osób). Zatem 55,8% badanych gimnazjalistów w ogóle nie wzięło pod uwagę w swoich klasyfikacjach zawodu księdza, uwzględniając zawody najpopularniejsze i potrzebne społecznie.

na ósmym miejscu (58,8%), w 1998 roku na szóstym miejscu (60,4%) i w 2008 roku na jedenastym miejscu (40,8%) wśród 12 zawodów najpopularniejszych. Lekki awans zawodu księdza w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku gros respondentów uzasadniało takimi choćby powodami, jak: zaangażowaniem księży parafialnych w sprawy bytowe ludzi i w sprawy kraju (54,7%), kryzysem pracy na rynku krajowym (47,4%), wzrostem na posługi religijne księży w parafiach miejskich (41,6%). Natomiast spadek popularności kapłaństwa w obecnym wieku gros badanych uzasadniało takimi przyczynami, jak: przesadne upolitycznienie biskupów i większości księży parafialnych (78,6%), bogactwem księży przy biedniejącym społeczeństwie (68,3%), ingerowaniem księży w moralność seksualną ludzi (70,4%), podwójną moralnością księży i łamaniem przez nich celibatu (65,2%), wpływaniem Kościoła na politykę i ustawodawstwo państwowe (63,5%), zbędnością nauczania religii w szkołach publicznych (58,6%).

Uwarunkowania prestiżu kapłaństwa wskazane przez badaną młodzież

Badani licealiści i studenci oceniali też uwarunkowania prestiżu kapłaństwa wśród 10 najpopularniejszych zawodów w danym podokresie, biorąc pod uwagę cztery kryteria: wysokość dochodów, trudność zdobycia lub opanowania, stabilność pracy czy opór wobec bezrobocia, pożądane przez młodzież poszukującą dla siebie odpowiednich zawodów. Lokaty zawodu księdza według tych kryteriów wśród 10 zawodów dokonane przez respondentów ukazuje tabela 7.

Tabela 7. Kryteria prestiżu kapłaństwa w badanym okresie ustalone przez licealistów i studentów (w%)

Kryteria prestiżu kapłaństwa	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Duże dochody	73,4	62,4	64,2	80,4	71,4	65,7	66,7	72,5
Trud uzyskania	79,5	68,3	66,4	69,4	61,7	58,6	71,4	63,2
Stabilna praca	78,4	62,7	61,8	80,1	74,6	68,3	67,6	74,3
Zapotrzebowanie	62,8	63,5	62,6	64,8	58,4	61,4	63,0	61,5
Badani ogółem	400	400	248	137	123	152	1048	412

Kryteria prestiżu kapłaństwa w badanym okresie 25 lat ukazują znaczną wahliwość oceny w obu grupach respondentów. Najwyższą ocenę dali mu respondenci według kryterium stabilności pracy: studenci ulokowali je bowiem na drugiej pozycji (74,3%), a licealiści na trzeciej pozycji (67,6%) wśród 10 zawodów chroniących ludzi przed bezrobociem. Księża katolicy mają, zdaniem tych respondentów, zagwarantowaną trwałą pracę w parafiach, a w Kościele w Polsce jeszcze długo nie wystąpi zjawisko bezrobocia; taki pogląd w tej kwestii wyraziło łącznie 82,4% licealistów i 88,3% studentów.

Zmieniała się także ocena zamożności katolickiego kleru polskiego w badanym okresie 25 lat, co potwierdzają sami respondenci. Licealiści ulokowali bieżące dochody księży parafialnych na ósmej pozycji (66,7%), a studenci na szóstej pozycji (72,6%) wśród 15 zawodów dających wtedy wysokie dochody ich wykonawcom. W ocenie respondentów, były w tym okresie zawody, które bardziej zapewniały awanse finansowe pracownikom, aniżeli mogło zapewnić je księżom zawodowe kapłaństwo. Z drugiej strony, respondenci są przekonani w swej większości (70,8% licealiści i 76,3% studenci), że zawodu księdza katolickiego nie można zaliczyć do „biednych” zawodów, które są liczne w świeckiej ich typologii. Zawód księdza, ich zdaniem, należy ulokować nadal na wysokiej pozycji uposażenia finansowego, o dosyć wysokiej skali bezpieczeństwa osobistego: „Nasz ksiądz proboszcz to bardzo zamożny człowiek. Wybudował luksusową plebanię, a wikary ma swoje mieszkanie w bloku. Proboszcz ma mercedesa, a wikary golfa – obaj są stosunkowo młodzi w proporcji do swojej zamożności. Mój tata też ma studia skończone, jest kierownikiem w firmie, a nie zarabia ani połowę tego, ile mają co miesiąc nasi księża w parafii miejskiej” (Licealistka, III klasa); „Może ginekolog czy dentyści zarabiają więcej od księży. Jednak muszą oni dużo natrudzić się, żeby dojść do swojego bogactwa, a tym bardziej, jeśli chcą stale żyć na wysokiej stopie zamożności. A księża w parafii nie mają wiele pracy, są singlami, a pieniędzy im nie brakuje, zaś auta mają lepsze niż nawet średnio bogaci prywatniarze. Parafianie z lęku przed Bogiem, szatanem i śmiercią zlecają im ciągle modlitwy i msze, za które dają różne, z reguły duże kwoty pieniędzy. Myślę, że nie ma w Polsce lepiej płatnej pracy, niż praca księdza katolickiego, zwłaszcza w zamożnej parafii” (Student, I rok); „Księża nawołują ludzi do ubóstwa, a sami bogacą się nad miarę swoich potrzeb, ciągle domagają się od parafian coraz większych sum pieniędzy za śluby, pogrzeby i wypominki zaduszkowe, a jak ktoś nie ma pieniędzy na te cele, to nie chcą wykonywać swojej pracy. Za zdobyte tak pieniądze kupują sobie drogie auta i mieszkania, żyją ponad stan, a swoim bogactwem denerwują ludzi, zwłaszcza biednych i niezaradnych życiowo czy bezrobotnych. Dla mnie księża polscy należą do grupy najbogatszych biznesmenów” (Studentka, IV rok).

Respondenci w swoich ocenach mieli wskazać trudności, na które są narażeni adepci kapłaństwa instytucjonalnego, przygotowujący się do jego wykonywania w seminariach duchownych. Czy trudności te są większe od napotykanych przez studentów kierunków świeckich? Trudności w osiągnięciu kapłaństwa porównywali oni w zestawieniu z innymi 15 zawodami. W świetle tego kryterium licealiści ulokowali kapłaństwo na szóstym miejscu wśród tych zawodów „trudnych” do zdobycia, a studenci na ósmym miejscu, twierdząc zarazem, iż są inne zawody, które wymagają spełnienia wielu trudniejszych warunków niż kapłaństwo stawia klerykom w seminariach duchownych. Kapłaństwo nie należy do grupy trudnych w zdobyciu zawodów. Studia kapłańskie w ocenie 67,2% licealistów i 72,8% studentów są znacznie łatwiejsze niż studia lekarskie, prawnicze, inżynierskie, nie mówiąc już o poziomie kwalifikacji do pracy naukowej.

Najkrytyczniej respondenci ocenili kapłaństwo instytucjonalne według kryterium zapotrzebowania w środowisku młodzieżowym. Wśród 15 zawodów, na które w danym

okresie i obecnie istnieje duże zapotrzebowanie społeczne, licealiści ulokowali kapłaństwo dopiero na ósmej pozycji, a studenci na dziewiątej pozycji. Zainteresowanie tym zawodem w badanym środowisku spadało systematycznie. Jeśli w 1983 roku licealiści ulokowali je pod tym względem na siódmym miejscu, to w 2008 roku znalazło się ono już na dziewiątym miejscu (62,6%), studenci zaś przesunęli je w swojej ocenie z ósmego na dziesiąte miejsce, oznajmiając w ten sposób, że w środowisku młodzieżowym zainteresowanie zawodem księdza katolickiego ciągle malało, a obecnie jest ono najmniejsze w całym okresie 25 lat przyjętym w badaniach²⁷.

Zapotrzebowanie na kapłana w rodzinie badanej młodzieży

Pozycja społeczna przypisywana zawodowi kapłana nasuwa pytanie, czy moi respondenci z wszystkich terminów badań sami pragnęliby posiadać księdza w swoich rodzinach, czyli chcieliby, aby ten zawód wykonywał ktoś spośród osób im najbliższych – brat, kuzyn lub inny jeszcze członek rodziny? Aprobata kapłaństwa w społeczeństwie nie musi zawsze oznaczać jego aprobaty we własnej rodzinie. Władysław Piwowarski pisał kiedyś, że „im częstsze jest pragnienie posiadania księdza i im bardziej pragnienie to jest religijnie motywowane, tym silniejsza jest akceptacja posługi kapłańskiej i tym wyższy stopień identyfikacji z duchowieństwem”²⁸. Deklaracje badanych licealistów i studentów dotyczące chęci posiadania księdza w swojej rodzinie ukazują tabela 8.

Tabela 8. Deklaracje badanych licealistów i studentów dotyczące chęci posiadania księdza w swojej rodzinie (w%)

Chęć posiadania kapłana	Licealiści – Rok badania			Studenci – Rok badania			Razem	
	1983	1998	2008	1983	1998	2008	Licealiści	Studenci
Chce posiadać	51,1	43,6	40,1	44,3	40,5	38,1	44,9	41,0
Nie chce mieć	22,4	33,6	36,8	30,5	36,6	41,5	31,0	36,2
Postawa obojętna	10,5	11,4	10,6	8,0	10,0	7,6	10,8	8,5
Brak zdania	13,5	8,6	9,3	13,0	9,4	10,2	10,5	10,9
Brak danych	2,5	2,8	3,2	4,2	3,5	2,6	2,8	3,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Jeśli porównamy wskaźniki odpowiedzi respondentów na pytanie o zapotrzebowanie na zawód księdza i na jego pracę w przyjętym okresie 25 lat z ich deklaracjami dotyczącymi chęci posiadania kapłana w swojej rodzinie, bez trudu zauważymy, że znacznie

²⁷ Zob. J. Marjański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 432, tabela 50; zob. J. Baniak, *Vocation for the ministry in Poland Turing the pontificate of John Paul II (1979-1987)*, „Christian Life in Poland”, 1989, nr 264, s. 16-26; J. Baniak, *Determinants of Social Origin and Evolution of Sacerdotal Vocation in Poland*, w: *Perceived Influences on Career Choice of Polish Priests*, W. Cross (red.), Illinois 1990, s. 12-47.

²⁸ W. Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 320.

większe odsetki licealistów i studentów widzą społeczną potrzebę kapłaństwa aniżeli odsetki deklarujących pragnienie posiadania księdza we własnej rodzinie. O ile społeczne zapotrzebowanie na kapłaństwo widziało 56,2% licealistów i 48,7% studentów, o tyle pragnienie posiadania księdza w swojej rodzinie ujawniły już mniejsze ich odsetki – 44,9% (czyli mniej o 11,3%) i 41,0% (czyli mniej o 7,7%). Jeśli kapłaństwo jest obecnie zbędne w ogóle w Polsce w ocenie 26,6% licealistów i 33,5% studentów, to znacznie większe ich odsetki stwierdziły, że zdecydowanie nie chcą, aby mężczyźni w ich najbliższej rodzinie byli kapłanami – licealiści w 31,0% (czyli więcej o 4,4%) i studenci w 36,2% (czyli więcej o 2,7%). Ponadto, co dziesiątemu licealiście i co jedenastemu studentowi ankietowanemu kwestia ta była obojętna, a podobne ich odsetki nie potrafiły odnieść się do tego problemu.

Pragnienie posiadania kapłana we własnej rodzinie systematycznie malało w obu grupach respondentów na przestrzeni przyjętego okresu 25 lat. Wychodząc od 1983 roku, kiedy takie pragnienie wyraziło 51,1% licealistów i 44,3% studentów, w następnych terminach badań pragnienie to deklarowało w 1998 roku mniej o 7,5% licealistów i mniej o 3,8% studentów, zaś w 2008 roku wskaźniki tych deklaracji były mniejsze o dalsze odsetki badanych, czyli o 11,0% i o 6,2%. Jednocześnie wzrastały wówczas odsetki licealistów i studentów, którzy stwierdzili, że nie chcą posiadać kapłana w swojej rodzinie. Wzrost odsetka licealistów deklarujących taką niechęć był znaczny i wynosił w 2008 roku 14,4%, a odsetek studentów składających taką deklarację wyniósł 11,0%. Pozostali respondenci albo deklarowali obojętność, albo brak poglądu w tej kwestii, choć postawa ta była wahliwa w całym badanym okresie. Taką postawę widzimy u 21,3% licealistów i u 19,4% studentów, w której też można zauważyć swoistą niechęć do kapłaństwa i do księży we własnej rodzinie²⁹.

Czynniki wywołujące negatywne zmiany w postawach młodzieży wobec księży

Co wywoływało w badanym okresie zmiany w nastawieniu badanej młodzieży licealnej i akademickiej do kapłaństwa i księży? Jakie przyczyny i powody wywołały załamanie respondentów w nastawieniu do instytucji kapłaństwa i do zapotrzebowania na pracę księży w parafiach i we wspólnotach lokalnych? Czy można mówić o kryzysie pozytywnego nastawienia młodzieży do duchowieństwa w badanym przedziale czasu?

W drugim i trzecim badaniu poprosiłem respondentów o wskazanie głównych przyczyn i powodów, pod wpływem których uległo zmianie ich osobiste wyobrażenie o ka-

²⁹ Zob. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 435, tabela 52. Z badań J. Mariańskiego wynika, że młodzież licealna z 4 miast na pytanie, czy chciałaby mieć księdza w swojej rodzinie, odpowiedziała w następujący sposób: tak – 25,0%, nie – 10,7%, trudno powiedzieć – 61,7%, brak danych – 2,0%; zob. J. Baniak, *Miedzy buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia...*, cyt. wyd., s. 304, tabela 127. Gimnazjaliści więcej i mniej z Kalisza badani przeze mnie, na pytanie o pragnienie posiadania księdza we własnej rodzinie, udzielili następujących wypowiedzi: chcą mieć – 40,2%, nie chcą mieć – 34,1%, jest mi to obojętne – 10,7%, brak zdania – 10,7%, brak odpowiedzi – 4,3%.

pląstwie i dotychczasowe pozytywne nastawienie do zawodu księdza – do jego społecznego zapotrzebowania. Czynniki zmian wskazane przez respondentów ukazuje tabela 9.

Tabela 9. Czynniki powodujące negatywne zmiany w nastawieniu badanej młodzieży do kapłaństwa i do pracy księży (w %)

Przyczyny i powody zmiany postaw	Licealiści – Rok badania		Studenci – Rok badania		Razem	
	1998	2008	1998	2008	Licealiści	Studenci
Religijne i kościelne						
Brak powołania	57,4	61,5	63,4	68,5	59,5	66,0
Udawana pobożność	48,6	56,8	51,7	60,6	52,7	56,2
Słaba wiara	34,7	38,2	50,4	53,6	36,5	52,0
Niemoralne życie	52,3	61,7	68,6	71,4	57,0	70,0
Lekceważenie kultu	38,2	40,7	42,3	51,2	39,5	46,8
Konflikty na plebanii	46,7	58,8	55,7	61,4	52,8	58,6
Lekceważenie katechez	42,4	46,4	38,2	47,3	44,4	42,8
Brak wskazania	14,6	12,7	10,6	14,4	14,4	12,5
Czynniki świeckie						
Zarozumiałość, pycha	68,3	72,6	69,6	74,5	70,5	72,1
Laicki styl życia	55,6	69,4	71,4	76,0	62,0	73,7
Upolitycznienie	71,6	73,5	75,8	81,4	72,6	78,6
Nietolerancja	58,8	67,4	61,4	68,8	63,1	65,1
Materializm w życiu	69,5	74,6	74,3	76,4	72,0	75,4
Flirty z kobietami	64,7	68,5	76,5	79,2	66,6	78,0
Alkoholizm	70,4	78,4	70,6	74,2	74,4	72,4
Słabe wykształcenie	36,8	42,4	42,6	48,4	39,6	45,5
Ponížanie świeckich	55,7	64,8	65,7	71,4	60,3	68,6
Inne czynniki	18,4	21,7	12,8	15,7	20,0	14,3
Brak wskazania	10,6	12,4	12,6	11,6	11,5	12,1
Ogółem badani	400	248	123	152	648	275

Badani licealiści i studenci wskazali kilkanaście powodów i przyczyn, które skłoniły ich do zmiany osobistego stosunku do kapłaństwa, do księży i do zapotrzebowania na ich pracę w społeczeństwie, a także na ich pragnienie posiadania księdza we własnej rodzinie. Powody te można podzielić na dwie odrębne grupy – religijno-kościelne i świeckie. Powody religijne i kościelne wskazało łącznie 45,7% licealistów i 52,4% studentów, natomiast przyczyny świeckie wzięły pod uwagę następujące ich odsetki – 61,0% i 63,9%. W obu kategoriach respondenci wskazali na różne powody i przyczyny własnego zniechęcenia do kapłaństwa i do kleru. Wgląd w treść tabeli 9 ułatwi analizę tego problemu. Krytycyzm i negatywny charakter ich postaw nasilał się w ciągu całego okresu, aczkolwiek poziom tego krytycyzmu jest największy obecnie, co wykazały badania z 2008 roku. Respondenci, zwłaszcza studenci, twierdzili otwarcie, że obecnie wzrósł odsetek księży, którzy wybrali kapłaństwo z motywów rodzinnych i prestiżowych, lecz bez wyraźnego powołania kapłańskiego.

Liczne wady religijne, moralne i świeckie wielu księży parafialnych i zakonnych, to czynniki, które dynamizowały w badanym okresie 25 lat krytyczne nastawienie liceali-

stów i studentów do instytucji kapłaństwa i do księży, przyczyniając się istotnie do podważenia roli i misji zawodowej księży w Kościele, jak i do utraty czy osłabienia pragnienia posiadania kapłana w swojej rodzinie. Taką opinię wypowiedziało 52,7% licealistów i 64,6% studentów. Respondenci często podawali konkretne przykłady znanych sobie kapłanów parafialnych i zakonnych, którzy, ich zdaniem, trafili do kapłaństwa przypadkowo, a w konsekwencji wypaczają swoim postępowaniem i działaniami istotę samego kapłaństwa i zniechęcają ludzi do jego akceptacji³⁰.

Wyniki badań potwierdziły trafność i zasadność przyjętej hipotezy empirycznej, w której zakładałem, iż zarówno wady księży o charakterze religijnym, jak i wady o charakterze świeckim, przyczynią się istotnie do krytycznego nastawienia licealistów i studentów do instytucji kapłaństwa oraz do negatywnej ich oceny społecznej roli i prestiżu księży. Zależność tę potwierdza miernik Kendalla Q w odniesieniu do wad religijnych księży na poziomie bardzo istotnym ($Q = +0,728$) i w odniesieniu do wad świeckich na podobnym poziomie istotności ($Q = +0,674$). Dynamika zmian tych postaw badanych licealistów i studentów jest bardzo duża i ulegała stałemu wzrostowi w całym badanym okresie 25 lat, aczkolwiek wzrost ten nasilił się wyraźnie w latach 1998-2008. W tym właśnie podokresie miały ważne przeobrażenia w kraju, w środowiskach lokalnych i samym Kościele, które istotnie przyczyniły się do zredefiniowania roli duchowieństwa i samego kapłaństwa instytucjonalnego w świadomości katolików polskich, w tym przede wszystkim w świadomości młodzieży szkolnej i akademickiej. Postawy badanych licealistów i studentów, a także gimnazjalistów wiejskich i miejskich, są przykładem załamania pozytywnego nastawienia młodzieży katolickiej w Polsce do kapłaństwa i do roli księży w Kościele, w życiu religijnym świeckich, jak i w niereligijnych sferach życia jednostek i grup społecznych. Krytycyzm ten potwierdzają w pełni badania innych polskich socjologów religii, których wyniki przytaczam w tej analizie. W efekcie powstaje pytanie, w jakim kierunku pójdą wyobrażenia i postawy młodych ludzi w Polsce dotyczące Kościoła instytucjonalnego i wszystkich jego struktur – czy jeszcze szerzej i głębiej nasili się ich nastawienie krytyczne i negatywne, czy też nastąpi radykalna zmiana tego nastawienia w kierunku pozytywnym i konstruktywnym? Co musiałoby stać się jednak w samym Kościele i w środowisku duchowieństwa polskiego, aby młodzież krytyczna wobec spraw i problemów

³⁰ Zob. J. Baniak, *Źródła i przyczyny tożsamości kapłańskiej księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), Warszawa 2009, s. 67-107. Z badań moich wśród „byłych” księży i księży czynnych zawodowo wynika, że zarówno jedni, jak i drudzy wskazali na liczne i różne powody własnego kryzysu powołania i tożsamości kapłańskiej – religijnych, kościelnych i świeckich. Do powodów religijnych wielu zaliczyło: słabą wiarę religijną lub zupełny jej brak, zanik modlitwy indywidualnej i lekceważenie brewiarza, konflikty z władzą kościelną i zakonną, konflikty na plebaniach i we wspólnotach zakonnych między duchownymi, łamanie świadome zasad związanych z celibatem, wchodzenie w trwałe lub czasowe związki emocjonalne i seksualne z kobietami oraz posiadanie własnego potomstwa. Z kolei do powodów świeckich najczęściej wskazywali alkoholizm, praktyczny materializm, lekceważenie świeckich, pychę i zarozumiałość czy nietolerancję wobec ludzi inaczej wierzących, niewierzących, mających odmienne poglądy polityczne i orientację seksualną. Można dodać, że podobne wady wysuwają wobec księży i zakonników badani licealiści i studenci).

kościelnych i religijnych, w tym wobec księży i zawodu kapłana, zmieniła to nastawienie negatywne na pozytywne i empatyczne? Na te pytania dadzą najprawdopodobniej odpowiedź socjologowie religii w bliższej lub dalszej przyszłości.

Zakończenie

Kapłaństwo instytucjonalne jest jednocześnie swoistym powołaniem i zawodem o charakterze religijnym. Jego istotę próbują wyjaśnić zarówno teologowie, widzący w nim „dar” dany religijnemu mężczyźnie przez Boga, czy też charyzmę wyrażającą się w zespole cech uzdalniających go do sprawowania funkcji religijnych nastawionych na kult Boga i na służbę Kościołowi instytucjonalnemu, jaki psychologowie postrzegający kapłaństwo jako określoną drogę życia opartą na ideałach religijno-duchowych, czy socjologowie, dla których jest ono zwykłym zawodem, uwarunkowanym w swej genezie licznymi czynnikami religijnymi, społecznymi, kulturowymi, rodzinnymi, moralnymi, na który istnieje zapotrzebowanie społeczne i w Kościele. Zawód księdza jest trudnym zawodem, do którego nadają się tylko niektórzy kandydaci, czyli mężczyźni głęboko wierzący i autentycznie religijni, o silnej asertywności, mający dojrzałą i zintegrowaną osobowość, emocjonalność i seksualność.

Józef Baniak – THE IMAGE OF THE PRIEST IN THE IMAGINATION OF THE POLISH YOUTH. SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON THE BASIS OF RESEARCH MADE IN THE YEARS 1983-2008

In this paper I present the approach – attitudes, imaginations, and judgements – of Polish youth in gymnasiums, high schools and universities towards institutional priesthood and the work of parish priests, observed during three separate sociological researches made in the years 1983-2008, i.e. in the last 25 years. The attitude of my respondents in all the groups towards priesthood and priests had undergone significant changes, especially in the first decade of the 21st century. In the mentioned period of 25 years what has changed was the reception and understanding by the examined respondents of the essence of priesthood, as well their evaluation of the need for the profession of a priest in the Polish society and their families, or the attitude of examined group towards the role of the priest in the religious and secular life of people – individuals and social groups. The percentage of respondents fully accepting priesthood and perceiving positively its role in the society had systematically dropped in the period mentioned before. On the other hand, in the researched period of 25 years a significant percentage of school and academic youth had understood correctly the essence of priesthood, recognized the social need for the profession of a priest and his work in the parish. In the judgement if this part of respondents institutional priesthood means "free" religious (divine) vocation, without which no priest could prevail in the priesthood, nor effectively play his role in the Church and the society, or to be a role model in religious and moral aspect for secular Catholics. According to the respondents, candidates aspiring to become part of the clergy follow the example of a vocational priest, and on the Church that is an important responsibility, even contradictory – it is a serious responsibility with a basic significance.

RAFAŁ BOGUSZEWSKI

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej

Kim są polscy niewierzący?

Uwagi wstępne

Efektom charakterystycznej dla współczesnych czasów konieczności konfrontacji z wielością systemów społecznych oraz kulturowych, wraz z ich specyficznymi uwarunkowaniami i normami, jest szeroko rozumiany pluralizm społeczeństw. Zwiększona mobilność uwalnia jednostkę ze społecznych więzów, przez co również w znacznie mniejszym stopniu podlega ona społecznej kontroli. Pluralizm oraz związana z nim indywidualizacja i racjonalizacja mają swoje konsekwencje również w zakresie religijności. Oznacza to, że społeczeństwa współczesne – w przeciwieństwie do tradycyjnych, nie muszą i najczęściej nie charakteryzują się jednolitym systemem wierzeń, tradycji, wzorów zachowań czy systemów wartości. W tym kontekście mówi się o przemianach współczesnej religijności, a nieco bardziej radykalne koncepcje zakładają wręcz kryzys tego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Kryzys religijności wiązany jest przede wszystkim z sekularyzacją i laicyzacją. Na poziomie instytucjonalnym oznacza on uniezależnienie i wyzwolenie spod kontroli instytucji wyznaniowych wszystkich dziedzin życia świeckiego, a więc polityki, gospodarki, kultury, oświaty, wychowania czy nauki – rozbrat sfery świeckiej z religijną, uniezależnienie życia świeckiego od dyktatu religijnego. Państwo i Kościół stanowią dwa wzajemnie niezależne systemy o odmiennych funkcjach i społecznych oczekiwaniach¹. Z kolei na poziomie świadomości jednostki kryzys religijności oznacza odrzucenie religijnej interpretacji świata i własnego życia, odejście od kościelnie definiowanej religijności ku samodzielnie tworzonemu systemowi wierzeń i znaczeń rzeczy ostatecznych lub wręcz definitywne zaniechanie poszukiwań religijnych interpretacji i wybór areligijnego stylu życia².

¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Przedmowa*, w: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja we współczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 6.

² Tamże, s. 6-7.

W Polsce, która pod względem przynależności religijnej jest na tle innych narodów ciągle jednym z najbardziej homogenicznych krajów, proces przemian religijności w kierunku sekularyzacji nie zachodzi w takim tempie, jak tam, gdzie gospodarka wolnorynkowa i związana z nią konkurencyjność i pluralizm mają znacznie dłuższą tradycję. Jednakże przeobrażenia społeczno-kulturowe, które już od ponad dwudziestu lat dokonują się w Polsce, a także zintensyfikowany rozwój ekonomiczno-technologiczny, z pewnością nie pozostają bez wpływu na mentalność jej mieszkańców oraz ich system wierzeń i wartości. Dane empiryczne nie pozwalają, co prawda, na obecnym etapie jednoznacznie stwierdzić, czy mamy w Polsce do czynienia z odwrotem od religijności czy też nie. Trendy spadkowe podstawowych wskaźników w odniesieniu do ogółu społeczeństwa dopiero się zarysowują. Niekwestionowany wydaje się jednak skręt w kierunku bardziej zindywidualizowanej i jednocześnie mniej zinstytucjonalizowanej religijności, w której codziennie uczestnictwo w mszy świętej nie jest obligatoryjne, a kanon wiary katolickiej nie musi być przyjmowany w całości³.

Wyniki comiesięcznych badań realizowanych przez CBOS zdają się łączyć intensyfikację przemian w zakresie wiary i religijności Polaków ze śmiercią Jana Pawła II. Od roku 2005 w miarę systematycznie przybywa osób określających się jako niewierzące, a jeszcze bardziej znacząco ubywa tych, które przynajmniej do regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych. Nadal jednak grupa osób niewierzących stanowi zbyt małą populację, by móc ją analizować na podstawie reprezentatywnych badań ogólnopolskich realizowanych na standardowych próbach około 1000 osób. Podejmując się zatem scharakteryzowania polskich niewierzących, skierowałem do nich specjalny blok pytań w kolejnych czterech badaniach CBOS⁴. Aby natomiast móc odnieść charakterystykę osób niewierzących do tych, które określają się jako wierzące – na wspomniany blok pytań w ostatnim pomiarze⁵ odpowiadali wszyscy respondenci. Dzięki temu możliwe jest wskazanie cech społeczno-demograficznych, które wyróżniają osoby niewierzące na tle wierzących, porównanie poglądów politycznych obu grup oraz sprawdzenie, czy i jak dalece system wartości osób niewierzących odbiega od wyznawanych wartości osób wierzących, czym różnią się poglądy obu grup w zakresie szeroko rozumianej moralności osobistej i publicznej⁶.

³ R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim – zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012, s. 163-165.

⁴ W opracowaniu wykorzystano zagregowane dane z badań CBOS „Aktualne problemy i wydarzenia” (275, 276, 277, 278) przeprowadzonych metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) na reprezentatywnych próbach losowych dorosłych mieszkańców Polski w 2013 roku: 4-10 kwietnia, 9-15 maja, 6-12 czerwca, 4-11 lipca. Łączna liczebność osób określających się jako raczej lub całkowicie niewierzące wyniosła w tych próbach 322 osoby.

⁵ Badanie CBOS „Aktualne problemy i wydarzenia” (278) przeprowadzono metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 4-11 lipca 2013 roku na liczącej 1005 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.

⁶ Szczegółowe dane dotyczące omawianych poniżej kwestii można odnaleźć w opublikowanym przeze mnie w październiku 2013 r. komunikacie z badań CBOS pt. *Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości?*

Przemiany religijności w Polsce

Teorie sekularyzacji, znajdujące równie licznych zwolenników, co przeciwników, wskazują na emancypację różnych obszarów życia społecznego spod wpływu Kościoła i religii, a w konsekwencji odchodzenie od wiary i religijności. Czy w ostatnich ponad dwóch dziesięcioleciach intensywnie zmieniającej się rzeczywistości proces ten dotknął również polskie społeczeństwo? Wydaje się, że tak. Spośród wielu obszarów szeroko rozumianego życia społeczno-politycznego, religijność to – zdaniem Polaków – jedna z nielicznych dziedzin, w której od końca lat osiemdziesiątych nastąpiły niekorzystne zmiany. O spadku religijności w ostatnim dwudziestoleciu już w roku 2009 przekonana była blisko połowa ankietowanych (48%). Jej wzrost zaobserwował wówczas jedynie co piąty badany (22%) i tyle samo osób nie zanotowało istotnych zmian w tym zakresie⁷. Z drugiej jednak strony Kościół w Polsce od wielu lat cieszy się dość dobrą opinią. Od roku 1998 pozytywne oceny jego działalności oscylują w przedziale między 60% a 70% – w zależności od różnego rodzaju wydarzeń związanych z funkcjonowaniem tej instytucji, przy czym w ostatnich latach oceny te wahają się wokół dolnej granicy: w czerwcu 2013 roku działalność Kościoła rzymskokatolickiego dobrze oceniło 59% badanych. Jaki obraz polskiej wiary i religijności rysuje się na niemal ćwierć wieku po obradach Okrągłego Stołu, które zapoczątkowały transformację ustrojową w Polsce, a następnie w innych krajach środkowowschodniej Europy?

„W ramach globalnych wyznań wiary uwzględnia się zwykle dwie autodeklaracje badanych, określające ich stosunek do wiary i praktyk religijnych. Autodeklaracje te mają subiektywny charakter, niemniej pozwalają na ukazanie struktury poglądów całej populacji Polaków”⁸. Na podstawie tych wskaźników można stwierdzić, że powszechnie deklarowana wiara w Boga jest dość trwałą cechą polskiego społeczeństwa. Utrzymywała się ona przez ostatnie niemal dwadzieścia lat na dość zbliżonym – wyjątkowo wysokim poziomie⁹. Z badań systematycznie prowadzonych przez CBOS¹⁰ wynika, że od końca lat dziewięćdziesiątych niezmiennie ponad 90% ankietowanych określa się jako wierzący, z czego mniej więcej co dziesiąty, a ostatnio co jedenasty-dwunasty ocenia swoją wiarę jako głęboką. Odsetek osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących od lat

⁷ R. Boguszewski, *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś – oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce, Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2009.

⁸ W. Piwowarski, *Religijność narodu a religijność życia codziennego*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, M. Grabowska, T. Szawiel (red.), Warszawa 2005, s. 192.

⁹ Można przypuszczać, że odsetek deklarujących wiarę w Boga nie zmienił się istotnie w znacznie dłuższym czasie niż ostatnie dwudziestolecie, nie ma jednak porównywalnych danych empirycznych na ten temat.

¹⁰ Opieram się tutaj na analizie zagregowanych danych z lat 1997-2013. W przypadku każdego rocznika połączono 12 zbiorów danych – po jednym z każdego miesiąca. Wszystkie badania zostały zrealizowane według tej samej metodologii – na reprezentatywnych losowych próbach dorosłych Polaków – początkowo w systemie PAPI, a od września 2008 roku – przy użyciu komputerów (CAPI). We wszystkich tych badaniach do pomiaru podstawowych wymiarów religijności użyto identycznych wskaźników.

pozostaje na stosunkowo niskim poziomie (od 3% do 7%), przy czym – jak już wcześniej zauważyłem – od 2005 roku obserwowany jest jego systematyczny wzrost.

Również poziom zaangażowania Polaków w praktyki religijne, który w latach 1997-2005 pozostawał w miarę stabilny, po 2005 roku dość istotnie słabnie. Zmniejszył się w tym czasie odsetek respondentów praktykujących regularnie, przynajmniej raz w tygodniu (z 58% do 51%), przybyło zaś tych, którzy w ogóle nie biorą udziału w praktykach religijnych (z 9% do 12%). Więcej też osób praktykuje nieregularnie (wzrost z 33% do ok. 37%). Z połączenia deklaracji wiary i praktyk religijnych wynika, że od 2005 roku odsetek osób wierzących i regularnie praktykujących zmniejszył się z 58% do 51%, nieznacznie przybyło zaś wierzących i praktykujących nieregularnie (z 32% do ok. 35%), niewierzących i praktykujących (z 1% do 2%) oraz niewierzących i niepraktykujących (z 3% do 5%).

O tym, że w sferze religijności Polaków dokonują się pewne przeobrażenia, świadczą również analizy wskaźników wiary i praktyk religijnych w różnych grupach społecznych. Od roku 2005 do 2013 odsetek niewierzących i niepraktykujących najbardziej znacząco wzrósł w grupie młodzieży w wieku od 18 do 24 lat (z 4,3% do 10,5%); mieszkańców największych aglomeracji (z 6,3% do 13,2%) oraz osób z wyższym wykształceniem (z 5,3% do 8,3%). Co jednak istotne, w ostatnich latach wprawdzie zdecydowanie mniej intensywnie, ale zmienia się również religijność osób stanowiących poniekąd bastion polskiego katolicyzmu, a więc wśród najstarszych Polaków (wzrost odsetka niewierzących i niepraktykujących z 1,3% do 3,3%) oraz wśród mieszkańców wsi (z 0,6% do 1,8%). Jeżeli natomiast chodzi o same deklaracje niewiary, w ostatnich ośmiu latach odsetek osób raczej i zdecydowanie niewierzących wzrósł wśród osób w wieku 18-24 lat z 6,2% do 13,2%; wśród mieszkańców miast liczących co najmniej 500 tys. ludn. – z 8,2% do 19,3%; wśród osób z wyższym wykształceniem – z 7,3% do 13,2%; wśród najstarszych mieszkańców Polski (w wieku 65+) – z 1,9% do 4,1%, a wśród mieszkańców wsi – z 1,2% do 2,9%.

Kim są? charakterystyka społeczno-demograficzna

Zagregowane dane z czterech reprezentatywnych badań ogólnopolskich zrealizowanych przez CBOS od kwietnia do lipca 2013 roku pozwalają scharakteryzować osoby określające się jako niewierzące¹¹ oraz odnieść ich cechy społeczne i demograficzne do cech osób wierzących i głęboko wierzących. Jeżeli zatem chodzi o płeć, to okazuje się, że o ile wśród osób głęboko wierzących zdecydowanie dominują kobiety (64% wobec 36% mężczyzn), to w grupie niewierzących proporcje są dokładnie odwrotne (37% kobiet wobec 63% mężczyzn).

W grupach wiekowych jako niewierzący określają się przede wszystkim ludzie młodzi. Ponad dwie piąte z nich to osoby w wieku od 18 do 34 lat (44%), podczas gdy – dla po-

¹¹ Łącznie analizowano osoby, które w pytaniu o wiarę określiły się jako raczej niewierzące i całkowicie niewierzące (N=322).

równania – ponad połowa respondentów głęboko wierzących ma co najmniej 55 lat (54%). Obserwujemy zatem wyraźny trend, zgodnie z którym im bardziej pogłębiona wiara respondentów, tym wyższa średnia wieku. Dla osób niewierzących wynosi ona 41 lat, dla wierzących 46 lat, a dla głęboko wierzących ok. 56 lat.

Kolejną zmienną, która w istotnym stopniu różnicuje osoby wierzące i niewierzące, jest wielkość miejscowości zamieszkania. Ponad połowę osób przyznających się do swojej niewiary stanowią mieszkańcy największych miast (liczących co najmniej 100 tys. mieszkańców) – 54%. Zupełnie odwrotnie jest w przypadku respondentów określających się jako wierzący lub głęboko wierzący, spośród których zdecydowana większość to mieszkańcy wsi i najmniejszych miast (łącznie 57%).

Istotne znaczenie w charakterystyce osób niewierzących ma również poziom wykształcenia. Trzy czwarte polskich niewierzących to osoby z co najmniej średnim wykształceniem (75%), w tym 36% z wyższym, podczas gdy mniej więcej połowa wierzących i głęboko wierzących ma wykształcenie podstawowe lub zasadnicze zawodowe (odpowiednio 51% i 49%). Tym samym strukturę zawodową osób niewierzących tworzą przede wszystkim, wyraźnie spolaryzowani w kwestii wiary, przedstawiciele kadry kierowniczej i specjalistów wyższego szczebla (19%), a w dalszej kolejności uczniowie i studenci (13%), emeryci (13%), robotnicy wykwalifikowani (9%), bezrobotni (9%) oraz pracownicy administracyjno-biurowi (9%). Z kolei w gronie osób wierzących i głęboko wierzących wyraźnie dominują emeryci (odpowiednio 18% i 36%).

Wykształcenie i status zawodowy najczęściej przekładają się na sytuację materialną badanych, w związku z czym niewierzący to przede wszystkim osoby dobrze sytuowane materialnie. Niemal połowa z nich deklaruje, że przeciętny miesięczny dochód *per capita* w ich gospodarstwie domowym wynosi co najmniej 1500 zł (48% wskazań) i jest średnio o 600-700 zł wyższy niż w przypadku osób wierzących i głęboko wierzących. Przeciętne zarobki respondenta określającego się jako niewierzący kształtują się na poziomie 2636 zł netto, podczas gdy dla osób głęboko wierzących średnia ta wynosi 1733 zł, a dla wierzących 1812 zł¹². W związku z tym, że uzyskiwane dochody w znacznej mierze przekładają się na subiektywne oceny własnych warunków materialnych, połowa spośród osób określających się jako niewierzące ocenia swoją sytuację materialną jako dobrą (50%). Pozostali są z niej średnio zadowoleni (40%), a tylko nieliczni określają ją jako złą (10%). W przypadku osób wierzących tylko mniej więcej jedna trzecia jest usatysfakcjonowana swoim statusem materialnym (39% w przypadku wierzących i 33% w przypadku głęboko wierzących), większość wyraża przeciętne zadowolenie w tym względzie (46% i 50%).

Reasumując powyższą charakterystykę, typowy niewierzący Polak to, w dużym uproszczeniu: młody mężczyzna mieszkający w dużym mieście, dobrze wykształcony, zajmujący raczej wysoką pozycję zawodową lub uczący się, dobrze sytuowany i zadowolony ze swojej sytuacji materialnej.

¹² Wyliczenia dotyczą tylko tych, którzy w badaniu określili konkretną kwotę dochodu.

Jak żyją osoby niewierzące?

Styl życia osób niewierzących oczywiście uwarunkowany jest ich statusem społecznym. W związku z tym, że są to głównie ludzie młodzi, dobrze wykształceni i dobrze sytuowani, mieszkający zwykle w dużych miastach, nie dziwi fakt, że znacznie częściej niż osoby określające się jako wierzące czytają książki dla przyjemności (80% wobec 57%)¹³, chodzą do kina (60% wobec 38%), korzystają z Internetu (82% wobec 60%), uprawiają sporty (57% wobec 40%), wyjeżdżają na wczasy (49% wobec 34%), bywają w teatrze (26% wobec 15%) czy też uczestniczą w strajkach i demonstracjach (5% wobec 2%). Okazuje się natomiast, że w działalność charytatywną angażują się tak samo jak osoby wierzące. Większość z nich w ciągu dwunastu miesięcy poprzedzających badanie przekazała pieniądze na cele dobroczynne (58%), a ponad jedna czwarta dobrowolnie i nieodpłatnie pracowała na rzecz innych – np. społeczności lokalnej lub osób potrzebujących (28%). W przypadku wierzących odsetki te wyniosły odpowiednio 56% i 27%.

Osoby niewierzące nie różnią się od wierzących deklarowanym zadowoleniem ze swojego życia (wartości średnich są identyczne – po 3,95 na skali 1-5, gdzie 1 oznaczało bardzo niezadowolony, a 5 – bardzo zadowolony). Zdecydowana większość z nich jest w tym względzie usatysfakcjonowana (85%), z czego mniej więcej jedna czwarta bardzo (26%). Co ósmy niewierzący wyraża niezadowolenie ze swojej egzystencji (13%), przy czym jedynie nieliczni są nią bardzo rozczarowani (3%).

Jakie mają poglądy?

Pytane o swoje poglądy polityczne osoby niewierzące w większości określają je jako lewicowe (36% wskazań) lub centrowe (32%). W tym względzie istotnie różnią się od osób głęboko wierzących, spośród których większość określa je jako prawicowe (42%), a także wierzących, którzy w określaniu swoich poglądów najczęściej wybierają centrum (38%), a w drugiej kolejności prawicę (24%). Jeżeli zaś chodzi o preferencje partyjne, osoby niewierzące najczęściej sympatyzują z Platformą Obywatelską (34% z tych, którzy wzięliby udział w ewentualnych wyborach, zagłosowałoby właśnie na tę partię), w następnej kolejności poparliby Ruch Palikota (14%) oraz SLD (13%). Dla porównania osoby głęboko wierzące zainteresowane udziałem w wyborach to głównie zwolennicy PiS (45% wskazań), a wśród wierzących dominuje brak określonych preferencji partyjnych (27%) przy jednakowym poparciu dla PO i PiS (po 24%).

Konsekwencją stosunkowo wysokiej liczby zwolenników głównej partii rządzącej wśród osób niewierzących jest ponadprzeciętne poparcie dla działań podejmowanych przez gabinet Donalda Tuska. W grupie osób niewierzących zwolennicy i przeciwnicy rzą-

¹³ Pytanie dotyczyło realizacji poszczególnych zachowań w ciągu ostatnich 12 miesięcy przed badaniem.

du PO-PSL równoważą się (odpowiednio 35% i 36%), podczas gdy wśród osób wierzących czy – tym bardziej – głęboko wierzących głosy krytyczne kierowane pod adresem gabinetu rządowego zdecydowanie dominują (odpowiednio 56% i 43%). Znaczny poziom zadowolenia z działań rządu wiąże się z tym, że osoby niewierzące istotnie lepiej niż wierzące i głęboko wierzące oceniają bieżącą sytuację w kraju, nieco bardziej optymistycznie też zapatrują się w tym względzie w przyszłość. Nie oznacza to jednak, że w pełni akceptują obecny stan rzeczy – mimo wykazanych różnic, podobnie jak wierzący i głęboko wierzący, aktualną sytuację w Polsce najczęściej określają jako złą (59% wskazań), a w przewidywaniach najczęściej spodziewają się utrzymania *status quo* (52%).

W co wierzą?

Czy określenie się mianem osoby niewierzącej oznacza całkowite negowanie istnienia jakiejkolwiek transcendencji? Okazuje się, że niekoniecznie. Jedynie 36% niewierzących to osoby jednoznacznie i stanowczo zaprzeczające istnieniu Boga. Niemal jedna trzecia ma wątpliwości, ale nie neguje istnienia Boga (31%), z kolei jedna czwarta nie wierzy wprawdzie w osobowego Boga, ale uznaje istnienie pewnego rodzaju Siły Wyższej (24%). Są też wreszcie tacy, którzy *de facto* wierzą w Boga, ale prawdopodobnie ze względu na pojawiające się chwile zwątpienia określają się jako raczej niewierzący (6%). Co jednak istotne, również osoby określające się jako wierzące, nie zawsze są utwierdzone w swoich deklaracjach. Niezachwianą wiarę w Boga deklaruje dwie trzecie z nich (66%), pozostali zaś mają w tym względzie mniejsze lub większe wątpliwości.

W grupie niewierzących nie ma też jednoznaczności, jeśli chodzi o kwestie eschatologiczne. Wprawdzie większość twierdzi, że po śmierci nie ma nic (55%), jednak nie brakuje też głosów, że istnieje jakiś rodzaj pośmiertnej egzystencji (łącznie 33%), której charakteru większość nie jest jednak w stanie określić (23%). Okazuje się jednak, że przekonania osób wierzących również nie są jednoznaczne. Większość z nich spodziewa się jakiegoś rodzaju życia po śmierci, przy czym dominuje przekonanie, że śmierć nie jest końcem, ale nie wiadomo, co po niej następuje. O tym, że po śmierci idziemy albo do nieba, albo do piekła, przekonany jest tylko niespełna co trzeci wierzący (30%).

Można zatem stwierdzić, że określanie się mianem niewierzącego nie jest równoznaczne z całkowitym nihilizmem w podejściu do transcendencji oraz kwestii ostatecznych. Brak wiary w osobowego Boga nie oznacza kontestacji wszelkiego rodzaju wierzeń religijnych i parareligijnych. Wskazuje to na występowanie pewnych form duchowości wśród osób niewierzących, na co zresztą zwracają uwagę inne badania, zgodnie z którymi 26% ankietowanych niewierzących przyznało się do wiary w zjawiska nadprzyrodzone (niewy tłumaczalne przez naukę), 21% – w inną niż Bóg osobowy formę siły nadnaturalnej, 20% – w istnienie duszy ludzkiej, a 18% – w skuteczność bioenergoterapii¹⁴.

¹⁴ R. Tyrała, *W co wierzą polscy niewierzący*, „Więź”, 2009, nr 5-6, s. 5-16.

Podobnie zatem jak w przypadku osób wierzących w Polsce trudno mówić o wierze konsekwentnej, nie sposób też polskich niewierzących traktować jako przykład typu idealnego niewiary – charakteryzującego się brakiem sprzeczności w prezentowanych postawach i poglądach. Okazuje się, że jedynie co czwartego spośród deklarujących niewiarę można określić jako konsekwentnego ateistę, który jest pewny, że nie istnieje żadnego rodzaju Siła Wyższa i jednocześnie wyraża przekonanie, że śmierć jest końcem wszystkiego (25%). Podobnie jednak tylko 25% osób określających się jako wierzące nie ma żadnych wątpliwości co do istnienia osobowego Boga i jednocześnie wyraża przekonanie o istnieniu życia po śmierci.

Jakie wyznają wartości?

Hierarchia wartości osób niewierzących, jak się okazuje, jedynie w niewielkim stopniu odbiega od tej deklarowanej przez ogół Polaków¹⁵. Bezkonkurencyjnie najistotniejszą wartością jest dla nich szczęście rodzinne (73% wskazań). Osoby te cenią sobie również zdrowie – jako jedną z trzech najważniejszych w życiu wartości wymieniło je 64% niewierzących. Zdecydowanie mniej istotne, choć również ważne, są dla nich: spokój (28% wskazań), przyjaźń (22%) i uczciwe życie (20%). W dalszej kolejności osoby niewierzące stawiają w życiu na: szacunek innych ludzi (15%), pracę zawodową (15%), wolność głoszenia własnych poglądów (11%), wykształcenie (11%), dobrobyt i bogactwo (9%) oraz życie pełne przygód i wrażeń (7%). Natomiast względnie odległą pozycję w ich hierarchii wartości zajmują: kontakt z kulturą (5%), patriotyzm (3%), sukces i sława (1%) oraz udział w demokratycznym życiu społeczno-politycznym (1%). W zasadzie żadnego znaczenia nie ma dla nich wiara religijna (0,3% wskazań).

W czym system wartości osób niewierzących odbiega od tego, który deklarują wierzący? Największa różnica dotyczy oczywiście znaczenia przypisywanego wierze religijnej – wśród najważniejszych wartości osób niewierzących plasuje się ona na ostatnim miejscu, w przypadku wierzących zaś zajmuje siódmą pozycję (różnica 13 punktów procentowych). Osoby niewierzące istotnie rzadziej niż wierzące akcentują też znaczenie szczęścia rodzinnego oraz zdrowia (11-punktowe różnice). Mniejszą wagę niż wierzący przykładają do pracy zawodowej (różnica 7 punktów), uczciwości (różnica 6 punktów) oraz szacunku innych ludzi (3 punkty różnicy). Z kolei większe znaczenie niż dla wierzących ma dla nich kontakt z kulturą (5% wskazań wobec 1%), dobrobyt i bogactwo (9% wobec 4%), życie pełne przygód i wrażeń (7% wobec 2%) oraz – przede wszystkim – spokój (28% wobec 18%), przyjaźń (22% wobec 9%) i wolność głoszenia własnych poglądów (11% wobec 3%). Można zatem przypuszczać, że o ile możliwość głoszenia własnych poglądów jako element codziennego życia w demokratycznym społeczeństwie postrzegana jest przez zdecydowaną większość Polaków jako coś powszechnego (wszystkim należnego) i nie jest odbierana

¹⁵ R. Boguszewski, *Wartości i normy, Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2013.

w kategoriach wartości pożądanых, o tyle osoby niewierzące mają w tym względzie odmiennie pocucie, co może po części wynikać z negatywnych konsekwencji ich mniejszościowego statusu w Polsce.

Jakie uznają normy?

Opinia, że polskie społeczeństwo jest dość nieufne, znajduje potwierdzenie w deklaracjach dotyczących zaufania do innych ludzi i do części instytucji – zwłaszcza politycznych¹⁶. Okazuje się jednak, że osoby niewierzące, choć w większości również postulują ostrożność w kontaktach z innymi, są znacznie bardziej otwarte w tym względzie niż ci, którzy określają się jako wierzący. Ponad jedna czwarta z nich stoi na stanowisku, iż, ogólnie rzecz biorąc, ludziom można ufać (26%), podczas gdy wśród wierzących opinię taką podziela jedynie 17% badanych. W obu jednak grupach regułą jest zachowawcze podejście do innych osób.

Jeżeli natomiast chodzi o ogólne podejście do norm, to osoby niewierzące wyraźnie optują za relatywizmem. Niemal dwie trzecie z nich uważa, że dobro i zło w znacznej mierze zależy od okoliczności (61%), co oznacza, że nie ma jasnych i absolutnych zasad określających właściwe i niewłaściwe postępowanie. Tylko co piąty niewierzący twierdzi, że istnieją całkowicie jasne zasady określające, co jest dobre, a co złe i że mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności (21%). Taki uniwersalizm moralny znacznie częściej wyrażają osoby wierzące, choć – co ciekawe – również wśród nich dominuje podejście relatywistyczne (41% wobec 35%).

O podejściu do norm świadczy również stosunek do różnego rodzaju kontrowersyjnych zjawisk i zachowań, które nierzadko oceniane są jako naganne, a mimo to mniej lub bardziej powszechnie występują w społeczeństwie. Posługując się skalą od 1 do 7, na której 1 oznaczało, iż dane postępowanie jest zawsze złe i w związku z tym nigdy nie może być usprawiedliwione, a 7 – że nie ma w nim nic złego i zawsze można je usprawiedliwić, osoby określające się jako niewierzące wyrażały swój stosunek do tego typu kwestii¹⁷.

Na podstawie uzyskanych deklaracji można stwierdzić, iż osoby niewierzące bezwzględnie potępiają wykorzystywanie pracowników przez pracodawców, przyjmowanie i wręczanie łapówek oraz bicie dzieci. Zdecydowana większość z nich uznaje za złe, w tym znaczna część bezwzględnie potępia również takie zachowania, jak: wykorzystywanie słu-

¹⁶ A. Cybulska, *Zaufanie społeczne, Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2012.

¹⁷ Należy mieć na uwadze fakt, iż tego typu badanie, realizowane z wykorzystaniem kwestionariusza, a zwłaszcza kwestionariusza wywiadu, jest w dużym stopniu nacechowane deklaratywnością. Dlatego też odpowiedzi na pytania dotyczące pewnych norm postępowania nie zawsze w pełni odzwierciedlają rzeczywiste poglądy czy też postępowanie respondentów. Kontekst sprawia, iż niektórzy odpowiadając na pytania nie kierują się swoim stosunkiem do omawianych kwestii, ale tym, jakie stanowisko wypada zająć w danej sytuacji. Zakładając tego typu błąd, możemy mimo wszystko przedstawić zbiór ogólnie przyjętych zasad – tego, co zdaniem badanych można, czego nie wypada, a co w ogóle nie mieści się w kanonach dopuszczalności.

żbowego stanowiska dla własnych korzyści, zaniedbywanie swoich obowiązków w pracy, zdradzanie współmałżonka oraz dokonywanie fikcyjnych darowizn lub zaniżanie dochodów, by zapłacić mniejszy podatek. Z większą dezaprobatą niż akceptacją, ale już z nie tak silnym potępieniem niewierzących, spotykają się: przekraczanie dozwolonej prędkości na jezdni, jazda na gapę w autobusie lub tramwaju, przerywanie ciąży, ściąganie na egzaminach, świadome kupowanie rzeczy podrabianych oraz nieuczestniczenie w wyborach. Z kolei zjawiska, które budzą wśród osób niewierzących zdecydowanie większe przyzwolenie niż brak akceptacji, to homoseksualizm, eutanazja, rozwód czy niemal powszechnie akceptowane: seks przedmałżeński, antykoncepcja i konkubinaty.

Tabela 1. Stosunek do zjawisk i zachowań niejednoznacznych moralnie

Oceniane zachowania i zjawiska	Średnie ocen na skali 1–7		Różnica średnich ocen
	dla osób niewierzących (N=321)	dla osób wierzących i głęboko wierzących (N=924)	
Życie w związku bez ślubu	6,40	4,44	1,96 *
Skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę	5,16	3,20	1,96 *
Homoseksualizm	4,86	2,92	1,94 *
Rozwód	5,43	3,82	1,61 *
Przerywanie ciąży	3,48	1,98	1,50 *
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	6,40	4,94	1,46 *
Uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa	6,34	5,00	1,34 *
Zdradzanie współmałżonka	2,51	1,63	0,88 *
Przekraczanie dozwolonej prędkości na jezdni	3,03	2,22	0,81 *
Jazda na gapę w autobusie lub tramwaju	3,39	2,65	0,74 *
Świadome kupowanie rzeczy podrabianych (fałszowanych)	3,63	3,03	0,60 *
Wykorzystywanie stanowiska służbowego dla własnych korzyści	2,08	1,59	0,49 *
Dokonywanie fikcyjnych darowizn lub zaniżanie dochodów, by zapłacić mniejszy podatek	2,53	2,05	0,48 *
Zaniedbywanie swoich obowiązków w pracy	2,35	1,92	0,42 *
Nieuczestniczenie w wyborach	3,96	3,63	0,34 *
Ściąganie na egzaminach	3,54	3,23	0,31 *
Wręczanie łapówek	1,65	1,36	0,29 *
Przyjmowanie łapówek	1,50	1,22	0,27 *
Bicie dzieci	1,67	1,43	0,24 *
Wykorzystywanie pracowników przez pracodawców	1,47	1,23	0,23 *
Wskaźnik „liberalizmu moralnego”	3,57	2,73	0,84*

Dane dotyczące osób wierzących pochodzą z badania z VII 2013, natomiast wyniki dla niewierzących prezentowane są na podstawie zagregowanych danych z IV-VII 2013.

* Różnice średnich istotne na poziomie $p \leq 0,01$.

Okazuje się, że bez względu na omawianą sytuację, oceny osób niewierzących są istotnie bardziej liberalne niż te, które wyrażają wierzący (ogólny wskaźnik liberalizmu moralnego jest wyższy w tej grupie badanych o 0,84 punktu), przy czym największe różnice średnich dotyczą deklarowanego stosunku do życia w związku bez ślubu (1,96); eutanazji (1,96); homoseksualizmu (1,94); rozwodów (1,61); przerywania ciąży (1,50); stosowania środków antykoncepcyjnych (1,46) oraz seksu przedmałżeńskiego (1,34 punktu) – patrz tabela 1.

Analizując moralność osób niewierzących w czterech ogólnych wymiarach stworzonych na podstawie deklarowanego stosunku do wyżej przedstawionych zjawisk i zachowań, można stwierdzić, że choć w każdym z tych wymiarów postawy osób niewierzących są bardziej liberalne niż wierzących, to największe różnice średnich dotyczą deklarowanych postaw wobec kwestii bioetycznych (1,74 punktu) oraz wobec zachowań wchodzących w zakres tzw. moralności małżeńsko-rodzinnej (1,50). W wymiarze uczciwości społecznej oraz moralności zawodowej postawy osób wierzących i niewierzących są zdecydowanie bardziej zbliżone (patrz tabela 2). Sprawia to, że w dychotomicznym podziale na moralność prywatną i publiczną osoby niewierzące w porównaniu z wierzącymi wykazują dalej idącą otwartość i tolerancję dla budzących kontrowersje zachowań odnoszących się do prywatnej sfery życia, zaś w stosunku do zachowań naruszających ustalony ład i porządek społeczny postawy obu grup respondentów są dużo bardziej zuniformizowane, przy czym także w tym względzie przyzwolenie osób niewierzących jest większe niż tych, które określają się jako wierzące i głęboko wierzące (różnica średnich 0,41; $p < 0,001$) – patrz tabela 3.

Tabela 2. Poziom przyzwolenia na zachowania w różnych wymiarach moralności

Wymiary moralności:	Średnie przyzwolenie na skali 1–7		Różnice średnich (niewierzący-wierzący)
	dla osób wierzących (N=924)	dla osób niewierzących (N=321)	
Wymiar bioetyczny ¹	2,59	4,34	1,74*
Wymiar seksualny i rodzinny ²	3,86	5,36	1,50*
Wymiar uczciwości społecznej ³	2,61	3,07	0,45*
Wymiar zawodowy ⁴	1,49	1,85	0,36*

Dane dotyczące osób wierzących pochodzą z badania z VII 2013, natomiast wyniki dla niewierzących prezentowane są na podstawie zagregowanych danych z IV–VII 2013.

¹ Stosunek do aborcji i eutanazji.

² Stosunek do seksu przedmałżeńskiego, konkubinatu, homoseksualizmu, rozwodu, antykoncepcji i zdrady małżeńskiej.

³ Stosunek do przekraczania dozwolonej prędkości na jezdni, oszustw podatkowych, jazdy „na gapę”, wręczania łapówek, ściągania na egzaminach, nieuczestniczenia w wyborach i świadomego kupowania rzeczy podrabianych.

⁴ Stosunek do przyjmowania łapówek, zaniedbywania obowiązków zawodowych, mobbingu i czerpania nieuprawnionych korzyści w związku z zajmowanym stanowiskiem w pracy.

*Różnice średnich istotne na poziomie $p < 0,001$.

Tabela 3. Poziom przyzwolenia na zachowania w wymiarze moralności prywatnej i publicznej

Wymiary moralności:	Średnie przyzwolenie na skali 1-7		Różnice średnich (niewierzący-wierzący)
	dla osób wierzących (N=924)	dla osób niewierzących (N=321)	
Moralność prywatna ¹	3,32	4,72	1,40*
Moralność publiczna ²	2,21	2,62	0,41*

Dane dotyczące osób wierzących pochodzą z badania z VII 2013, natomiast wyniki dla niewierzących prezentowane są na podstawie zagregowanych danych z IV–VII 2013.

¹ Stosunek do seksu przedmałżeńskiego, konkubinatu, homoseksualizmu, rozwodu, antykoncepcji, zdrady małżeńskiej, aborcji, eutanazji, bicia dzieci.

² Stosunek do przekraczania dozwolonej prędkości na jezdni, oszustw podatkowych, jazdy „na gapę”, ściągania na egzaminach, świadomego kupowania rzeczy podrabianych, nieuczestniczenia w wyborach, wręczania łapówek, przyjmowania łapówek, zaniedbywania obowiązków zawodowych, mobbingu, czerpania nieuprawnionych korzyści w związku z zajmowanym stanowiskiem w pracy.

*Różnice średnich istotne na poziomie $p < 0,001$.

Podsumowanie

Kościół ludu, który w kontekście społeczeństwa postmodernistycznego traci na znaczeniu, w Polsce pod wieloma względami ciągle nie przestał istnieć, choć niewątpliwie doświadczenia ostatniego dwudziestolecia – kształtowania się demokracji wolnorynkowej oraz pluralizmu społecznego – nie pozostały bez wpływu na sytuację polskiego Kościoła oraz religijność Polaków. Jak stwierdza Władysław Piwowski: „w społeczeństwie polskim po II wojnie światowej panował jeszcze silny wpływ tradycji, a jednocześnie totalitaryzm państwowy, co podwójnie skazywało ludzi na los, czyli na brak wyboru. (...) Przy przejściu Polski od totalitaryzmu do demokracji, nasiliło się oddziaływanie obydwu czynników, tak sekularyzacji spontanicznej, jak i pluralizmu. Wyrazem tego jest zmiana pozycji i roli Kościoła w społeczeństwie, jak i dokonujące się przemiany religijności”¹⁸ oraz pełnionych przez religię funkcji.

O ile religijność w przeszłości z jednej strony przenikała całe życie jednostki, rodziny, wspólnoty lokalnej i narodowej, z drugiej zaś dostarczała sensu i identyczności, a więc zaspokajała potrzeby i rozwiązywała problemy tak w sferze życia indywidualnego, jak i wspólnotowego, o tyle na skutek przemian kulturowo-społecznych, nie pełni już tak wielorakich funkcji¹⁹. Nowy kontekst społeczno-kulturowy, przynosząc zmiany w wielu obszarach życia społecznego, politycznego i gospodarczego, nie pozostał bez wpływu na sferę religijności oraz stosunku do religii i Kościoła, co jednocześnie wiąże się również ze zmianą roli i pozycji Kościoła w Polsce. Jak zwraca uwagę Peter L. Berger, „tak jak idee re-

¹⁸ W. Piwowski, *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), Kraków 1996, s. 16.

¹⁹ W. Piwowski, *Religijność narodu a religijność życia codziennego...*, cyt. wyd., s. 191 oraz R. Boguszeński, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2012, s. 15-24.

ligijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytnych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej”²⁰.

Nowa sytuacja w Polsce wiąże się m.in. z coraz większą wybiórczością w stosunku do prawd wiary i nakazów etycznych, a także z odchodzeniem od tzw. religijności kościelnej, cechującej się silnym zakorzenieniem w praktykach religijnych, a nawet powolnym, ale dość systematycznym wzrostem odsetka osób określających się jako niewierzące. W ostatnich latach procesom tym szczególnie sprzyja pewien, nieobserwowany w takiej skali po 1989 roku, klimat społeczny związany z rozwojem organizacji i ruchów racjonalistycznych, humanistycznych i wolnomyślicielskich czy też z obecnością w parlamencie osób przejawiających antyklerykalne i antykościelne poglądy, promujących apostazję i postulujących radykalne rozdzielenie Kościoła od państwa.

W tym kontekście można zakładać dalszy wzrost postaw ateistycznych, indyferentnych wobec religii, a także rozluźnianie więzi między tożsamością Polaków a ich uczestnictwem religijnym²¹. Dodatkowym ważnym czynnikiem generującym pogłębianie się kryzysu religijnego, obojętności i niewiary, a także odchodzenie ku pozainstytucjonalnym (sprywatyzowanym) formom religijności może okazać się osłabienie zaufania do Kościoła i duchowieństwa, którego można się spodziewać w związku z bagatelizowaniem czy też nieudolnym rozwiązywaniem aktualnych problemów Kościoła w Polsce.

Wszystko to sprawia, że poszerza się i będzie się poszerzać pole do badań i analiz socjologicznych dotyczących procesu sekularyzacji i ateizacji w Polsce. Badania, których wyniki przedstawiłem powyżej, zagospodarowują jedynie niewielki wycinek tego pola. Na ich podstawie można stwierdzić, iż deklaracjom niewiary sprzyjają wprawdzie pewne cechy społeczne i demograficzne respondentów, jednak jej postrzeganie i rozumienie jest dość mocno zróżnicowane²². Okazuje się, że jedynie co czwartego niewierzącego można określić jako konsekwentnego ateistę, który neguje istnienie jakiegokolwiek transcendencji i jednocześnie wyraża przekonanie o nieistnieniu żadnej formy pośmiertnej egzystencji. Niewiara w Polsce nie oznacza zatem braku potrzeby duchowości. Co więcej, w przypadku znacznej części polskich niewierzących można wręcz mówić o połączeniu niewiary z potrzebą duchowości, której to potrzeby nie jest w stanie zaspokoić tradycyjna religia zinstytucjonalizowana, ale i tradycyjnie rozumiany ateizm²³.

System wartości osób niewierzących tylko w niewielkim stopniu odbiega od tego, który wyznają respondenci określający się jako wierzący. Z kolei ich system norm jest już

²⁰ P. L. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: *Socjologia religii*, F. Adamski (red.), Kraków 1984, s. 378.

²¹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004, s. 112.

²² Potwierdzają to również wyniki innych badań: zob. M. Grabowska, *Co to znaczy 'wierzyć' we współczesnej Polsce*, w: *Metoda i znaczenie. Problematyka rozumienia w badaniach sondażowych*, M. Grabowska (red.), „Opinie i diagnozy”, 2012, nr 23, s. 244-276.

²³ R. Tyrała, *W co wierzą polscy niewierzący*, cyt. wyd., s. 12.

z założenia bardziej zrelatywizowany niż wierzących. Są oni jednak zdecydowanie bardziej liberalni, głównie w ocenie zachowań odnoszących się do różnych wymiarów moralności prywatnej, natomiast ich oceny zachowań z zakresu tzw. moralności publicznej w znacznie mniejszym zakresie różnią się od formułowanych przez osoby wierzące.

Rafał Boguszewski – WHO ARE POLISH NON-BELIEVERS

The results of the CBOS surveys seem to confirm that the loss of the Polish Pope was not without influence on the faith and religiosity of his countrymen. Although the declarations of faith are fairly stable, since May 2005 the percentage of people describing themselves as religiously indifferent or unbelieving has increased five times, whereas declarations of unbelief have doubled (an increase from 3,6% to 7,4 %). The number of people describing themselves as atheists is still too small to be analyzed on the basis of representative national surveys, however some attempts are being made to find out more about this group.

This article presents the results of such an attempt. The transformation of Polish religiosity and characteristics of people describing themselves as non-believers are analyzed on the basis of aggregated data sets from representative nationwide research. The author seeks to answer the question of atheists' beliefs and their value system as well as differences in personal and public morality between believers and non-believers.

EWA MISZCZAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Instytut Socjologii

Praktyki religijne młodzieży maturalnej województwa lubelskiego w świetle badań empirycznych

Uwagi wstępne

Termin religia często utożsamiany jest z religijnością i zamiennie stosowany w różnych kontekstach. W rzeczywistości określenia te, choć znaczeniowo pokrewne, oznaczają co innego. Religia jest rzeczywistością samą w sobie, istniejącą obiektywnie, niezależnie od określonej konkretnym czasem manifestacji. Jak pisze Irena Borowik: „islam pozostanie islamem, a chrześcijaństwo chrześcijaństwem nawet wówczas, gdy umrze ostatni człowiek przyjmujący te religie za własne”¹. Natomiast religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest ona przypisana do kogoś i bez niego nie istnieje. A więc mamy do czynienia z religijnością młodzieży, określonych grup zawodowych, zbiorowości etnicznych, kobiet. Religijność jest subiektywnym funkcjonowaniem religii w jednostce lub zbiorowości².

Religijność jest zjawiskiem niezwykle złożonym i wieloaspektowym, zatem analizę można i należy prowadzić na różnych jej płaszczyznach. Według J. Mariańskiego, badaniu w takim wypadku podlegają: globalne postawy wobec religii, postawy wobec dogmatów katolickich, doświadczenie religijne, praktyki religijne, stosunek do Kościoła oraz postawy i zachowania moralne. Można też analizować poziom wiedzy religijnej, która niekoniecznie musi świadczyć o wysokim poziomie religijności, ponieważ może wskazywać na określone zainteresowania natury intelektualnej³.

Socjologia religii zajmuje się analizowaniem społecznych aspektów religijności, inaczej mówiąc: obserwowalnych elementów rzeczywistości społecznej odnoszących się do sfery religii. Badania religijności młodzieży prowadzone są na gruncie polskiej socjologii

¹ I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków 2001, s. 50.

² Tamże, s. 50.

³ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 18.

religii od wielu lat z dużym powodzeniem. Młodzież, jako specyficzna kategoria jednostek, jest interesującym obiektem badań, nie tylko w ramach socjologii. Jest ona najbardziej dynamiczną zbiorowością w społeczeństwie, posiadającą ogromny potencjał i naturalną skłonność do zmian. Młodzież nie bez kozery nazywana jest motorem przemian, ponieważ to ona w niedalekiej przyszłości będzie wywierać przemożny wpływ na kształt życia społecznego. Światopogląd kształtujący się w młodej jednostce, wartości, uznane normy, sposób myślenia będzie kapitałem, jaki wniesie ona w dorosłe życie. Analizowanie religijności młodzieży podyktowane jest zatem chęcią zdiagnozowania stanu aktualnego i prognozowania ogólnego kształtu tej płaszczyzny życia społecznego w niedalekiej przyszłości, na podstawie dostępnych przesłanek.

Religijność, jako zjawisko powiązane z życiem ludzkim, nieuchronnie podlega zmianom. Wobec tego, przejawy życia religijnego współczesnej młodzieży różnią się od zachowań w sferze religii przejawianych przez młodych Polaków żyjących we wczesnych latach PRL lub nawet w okresie pontyfikatu papieża Jana Pawła II. Pojawia się zatem pytanie, w jakim kierunku idzie ta zmiana, czy można zauważyć postępujące zaangażowanie religijne młodzieży, związane z żywym jeszcze etosem pokolenia JP II, czy wręcz odwrotnie – następuje odwrót od religijności kościelnej, przejawiany jest indyferentyzm w postawach religijnych?

B. Milerski w 1995 r. przeprowadził badania młodzieży polskiej zamieszkującej zróżnicowane środowiska: wielkomiejskie i małomiasteczkowe. Wśród nich za osobę głęboko wierzącą uznało się 8,1%, natomiast za wierzącą 72,5%. Według autora, wiara badanej młodzieży, czyli ich religijna relacja z Bogiem stawiała się coraz bardziej sprawą prywatną. Dla 50,5% respondentów w sprawach wiary nie jest konieczne pośrednictwo instytucji Kościoła. Jednak mimo subiektywizacji i prywatyzacji religii dla prawie połowy młodych (49,1%) Kościół miał być w przyszłości tak samo ważny jak w momencie badań, dla 9,4% ważniejszy, a jedynie dla 4,8% mniej ważny. Ta subiektywizacja uwidoczniła się również w stosunku do podstawowych prawd i zasad wiary chrześcijaństwa. Na przykład wiarę w Boga osobowego deklarowało jedynie 47,7% młodych ludzi. Być może wpływały na to modne i rozpowszechnione poglądy z pogranicza New Age, operujące pojęciem Boga w kategoriach panteistycznych. Wyniki badań B. Milerskiego wskazują, że młodzież zdawała się ograniczać rolę wartości, przepisów i zasad religijnych do sfery nadprzyrodzonej, nie odnajdywała zaś możliwości ich praktycznego zastosowania w życiu codziennym⁴.

E. Wysocka, konkludując wyniki własnych badań wśród młodzieży szkolnej, stwierdziła, iż w ogólnym obrazie religijności badanych przez nią osób przeważał pozytywny stosunek do religii jako takiej. Badana młodzież prawie bezwarunkowo akceptowała ideologię religijną. Natomiast stosunek do praktyk religijnych był już mniej pozytywny niż wobec ideologii religijnej oraz niż to wynikało z autodeklaracji wiary. Według autorki, fakt ten może świadczyć o tendencji do prywatyzacji religijności⁵.

⁴ B. Milerski, *Prywatyzacja religijności...*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT), 1997, nr 39, 1-2, s. 47-48, 67, 72-73.

⁵ E. Wysocka, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, s. 60-61.

K. Pawlina, podsumowując swoje badania przeprowadzone w 1997 r., tak określa pokolenie młodzieży doby transformacji: „W 75% jest to młodzież wierząca, a w 10,5% głęboko wierząca. Za niezdecydowanych uważa się 12%, a 9% deklaruje się jako obojętni. Niewierzących młodych ludzi jest w Polsce 4%. (...) Obserwuje się niespójność postaw. W większości młodzież deklaruje się jako wierząca, czemu nie towarzyszą konkretne postawy moralne. Nie ma ścisłego związku pomiędzy wyznawaną wiarą a życiem. (...) Współczesna młodzież nie walczy z religią. Uznaje ją za część tradycji lub »religię świąteczną«, potrzebną na niedzielę lub w chwilach wyjątkowych. W życiu codziennym dominuje jednak myślenie, że bez Boga można się po prostu obejść. Dlatego młodym ludziom wcale nie przeszkadza, że z jednej strony wyznają wiarę, z drugiej żyją tak, jak chcą. Wiara nie wydaje się im konieczna do ułożenia sobie życia na co dzień”⁶.

Interesująco przedstawiają się wyniki badań przeprowadzonych w Irlandii pod koniec lat 90. wśród 159 osób w wieku 17-24 lat (w ponad 90% katolików). Symptomatyczne są odpowiedzi młodych ludzi na pytania dotyczące uczestnictwa we mszy św. jako jednej z podstawowych praktyk religijnych. Respondenci określali ją najczęściej słowem: „nudna”. Część osób podkreślała konieczność swojego uczestnictwa we mszy św. ze względu na presję bliskich lub tradycję rodzinną. Zdecydowana większość pytanym osób negatywnie odnosiła się do konieczności uczestnictwa we mszy św. i określała je jako niechciany, przykry obowiązek, rytuał pozbawiony głębszego znaczenia, niezrozumiały, a przez to nudny. Dla wielu osób nieuczęszczających na msze św. zaniechanie tejże praktyki religijnej stanowiło swoisty *rite de passage* w kierunku samodzielności i dorosłości oraz pożegnanie się z uzależnieniem od rodziców i krewnych. W przypadku niektórych respondentów zbiegło się to w czasie przejścia ze szkoły podstawowej do średniej. Autorzy badań spostrzegli interesujące zjawisko, obserwowane coraz częściej i w naszym kraju, iż sakrament bierzmowania, udzielany w Irlandii młodzieży kończącej szkołę podstawową (*primary school*), staje się raczej sakramentem wyjścia (*exit*) z Kościoła, a nie sakramentem pogłębienia wiary i dojrzałości chrześcijańskiej⁷. Podobnie w Polsce, bierzmowanie określane jest w środowiskach młodzieżowych mianem „pożegnania z Kościołem”.

W początkowej części artykułu wspomniano, że jedną z płaszczyzn religijności, która dostępna jest badaniu socjologicznemu, stanowi sfera praktyk religijnych. Są one widoczną, nawet dla zewnętrznego obserwatora, oznaką wyznawanej wiary w Boga i wskaźnikiem osobistego związku z Kościołem. J. Mariański podkreśla, że „w warunkach polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji z możliwością jej utraty. Wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się na ogół z deklarowanym zaufaniem do Kościoła, z religijnością rozumianą jako pewien sposób życia, z różnymi przejawami doświadczenia religijnego”⁸. Autor słusznie zauważa, iż specyfika religijności polskiej opiera się w dużej mierze na utożsamieniu religijno-

⁶ K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 182-182.

⁷ D. Tuohy, P. Cairns, *Youth 2K. Threat or promise to a religious culture*, Marino Institute of Education, Dublin – Ireland 2000, s. 32-51.

⁸ J. Mariański, *Kondycja religijna...*, cyt. wyd., s. 33.

ści z kościelnością, a więc z praktykami religijnymi. Fakt ten wynika z utrwalonej w świadomości społecznej wielowiekowej tradycji takiego sposobu pojmowania istoty religijności. Zatem zaniechanie uczestnictwa w praktykach może wskazywać na zubożenie w kwestiach wiary lub wręcz na jej odrzucenie. Jak wygląda zatem religijność młodzieży polskiej, która w przeważającej większości deklaruje swoją wiarę, natomiast praktykuje w sposób dowolny lub wybiórczy? Czy można mówić o utracie wiary lub niereligijności młodzieży polskiej? Czy raczej może zmianie ulega forma zaspokajania potrzeb religijnych, a te ostatnie rzeczywiście pozostają istotne dla młodych Polaków?

Niniejszy artykuł ma celu zaprezentowanie wybranych wyników własnych badań empirycznych przeprowadzonych wiosną 2010 r. wśród 1841 uczniów klas maturalnych szkół dla młodzieży województwa lubelskiego, a dotyczących ogólnego obrazu religijności młodych ludzi wchodzących w dorosłe życie. Analiza w tymże artykule dotyczy zagadnienia uczestnictwa respondentów w podstawowych praktykach religijnych, obowiązkowych i nadobowiązkowych.

Prezentacja wyników badań

Zdecydowana większość badanych uczniów deklaruje przynależność do wyznania katolickiego (92,2%). Przynależność do konkretnego wyznania rozumiana jest jako formalne przypisanie (figurowanie w rejestrach Kościołów lub związków wyznaniowych) i w takim sensie było określenie to używane przez respondentów. Jednakże niektórzy zaznaczali, że formalnie są katolikami (przystąpili do sakramentów inicjacyjnych i nie dokonali oficjalnej apostazji), ale duchowo przynależą do innej tradycji religijnej. W kategorii odpowiedzi „wyznanie pozachrześcijańskie” respondenci zaznaczali głównie: buddyzm, judaizm oraz odpowiedzi typu: „jestem poszukującym poganinem, wyznanie moje własne”. Nienależących do jakiejkolwiek wspólnoty wyznaniowej jest 78 osób.

Tabela 1. Przynależność wyznaniowa

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Nienależący do żadnego wyznania	78	4,2	4,2	4,2
Katolickie	1698	92,2	92,2	96,5
Prawosławne	3	2	2	96,6
Protestanckie	1	1	1	96,7
Zielonoświątkowe	3	2	2	96,8
Wyznania pozachrześcijańskie	11	6	6	97,4
Brak danych	47	2,6	2,6	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Jednym z pierwszych pytań, jakie postawiono badanym młodym ludziom, była kwestia autodeklaracji stosunku do religii i określenia siebie samego jako osoby religijnej czy

niereligijnej. Nie zastosowano w tym przypadku najbardziej popularnego stopniowania za pomocą skali Likerta (zdecydowanie wierzący, wierzący, obojętny, niewierzący, zdecydowanie niewierzący), ze względu na liczne uwagi respondentów pilotażowych, twierdzących, że nie potrafią się odnaleźć w tak określonych kategoriach odpowiedzi. Wiele osób zaznaczało, iż niewierzący to niewierzący i nie potrzeba dodawać określenie „zdecydowanie”, podobnie sprawa miała się z kategorią „zdecydowanie wierzący”.

Zatem zdecydowana większość badanych uważa się za osoby religijne (tab. 1). Uderza odsetek osób mocno akcentujących swoją niereligijność (7,6%) i obojętnych religijnie (7,6%). Łącznie jest ich 15,2%, co przy deklaracji o przynależności religijnej wskazuje, że nie można w całości utożsamiać nienależących do żadnego wyznania z osobami uważającymi się za niereligijne. Porównajmy dla przypomnienia: nienależących jest 78 osób, nieuważających się za osobę religijną jest 139 osób. Pragnę podkreślić, że rozróżnienie na osoby niereligijne i obojętne religijnie wynikało z pilotażu badań, gdy część młodzieży wskazywała na różnicę pomiędzy tymi dwoma pojęciami. Zasadne więc było zaznaczenie tego rozróżnienia w kafeterii możliwych odpowiedzi. Osobę niereligijną młodzi ludzie utożsamiali z człowiekiem sceptycznie nastawionym do religii i Kościoła, natomiast – obojętną religijnie – z człowiekiem nieortodoksyjnie podchodzącym do spraw wiary, wierzącym „sytuacyjnie”, kiedy to jest wygodne, dobrze wygląda lub przynosi korzyści.

Tabela 2. Uważam siebie za osobę religijną (wierzącą)

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Tak	1204	65,4	65,4	65,4
Nie	139	7,6	7,6	72,9
Obojętną religijnie	139	7,6	7,6	80,5
Trudno stwierdzić	349	19,0	19,0	99,5
Brak danych	10	5	5	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Zdecydowanie więcej mieszkańców wsi deklaruje swoją religijność w porównaniu z mieszkańcami dużych miast. Można zauważyć interesującą, aczkolwiek niezaskakującą, tendencję do spadku odsetka deklaracji własnej religijności wraz ze wzrostem wielkości miejscowości zamieszkania. Jest to zależność odwrotnie proporcjonalna, która ujawnia się w wielu tego typu zależnościach. Podobnie sprawa ma się w kwestii deklaracji własnej niereligijności: najmniej jest takich odpowiedzi wśród mieszkańców wsi, najwięcej wśród uczniów pochodzących z dużego miasta. Środek – czyli mieszkańcy małych i średnich miast stanowią etap przejściowy pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, z zachowaną zasadą: im mniejsza miejscowość, tym więcej deklaracji o własnej religijności.

Za osobę religijną uważa się niemalże 70% kobiet i prawie 60% mężczyzn biorących udział w badaniach. Więcej mężczyzn (stosunkowo) niż kobiet jest natomiast obojętnych religijnie lub niereligijnych, a także takich, którym trudno przychodzi określić własny stosunek do religii.

Tabela 3. Tabela krzyżowa. Uważam siebie za osobę religijną * Miejsce zamieszkania

Uważam siebie za osobę religijną		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Tak	Liczebność	666	259	130	69	1124
	% z Miejsce zamieszkania	72,3%	62,7%	53,9%	53,1%	65,9%
Nie	Liczebność	39	37	26	23	125
	% z Miejsce zamieszkania	4,2%	9,0%	10,8%	17,7%	7,3%
Obojętną religijnie	Liczebność	53	36	24	17	130
	% z Miejsce zamieszkania	5,8%	8,7%	10,0%	13,1%	7,6%
Trudno stwierdzić	Liczebność	163	81	61	21	326
	% z Miejsce zamieszkania	17,7%	19,6%	25,3%	16,2%	19,1%
Ogółem	Liczebność	921	413	241	130	1705
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Tabela 4. Tabela krzyżowa. Uważam siebie za osobę religijną * Płeć

Uważam siebie za osobę religijną		Płeć		Ogółem
		kobieta	mężczyzna	
Tak	Liczebność	753	426	1179
	% z Płeć	69,9%	59,8%	65,9%
Nie	Liczebność	50	83	133
	% z Płeć	4,6%	11,7%	7,4%
Obojętną religijnie	Liczebność	72	65	137
	% z Płeć	6,7%	9,1%	7,7%
Trudno stwierdzić	Liczebność	202	138	340
	% z Płeć	18,8%	19,4%	19,0%
Ogółem	Liczebność	1077	712	1789
	% z Płeć	100,0%	100,0%	100,0%

Tabela 5. Jestem osobą praktykującą

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	850	46,2	46,2	46,2
Nieregularnie (od czasu do czasu)	779	42,3	42,3	88,5
Wcale nie praktykuję od kilku lat	171	9,3	9,3	97,8
Nie praktykuję od dzieciństwa	24	1,3	1,3	99,1
Nigdy nie praktykowałem	6	3	3	99,4
Brak danych	11	6	6	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Jak powiedziano wcześniej, respondenci utożsamiają pojęcie religijności i kościelności. Wymieniając cechy modelowej osoby religijnej najczęściej używali określeń: „praktykująca, regularnie uczestnicząca we mszy św., często modląca się”. Dokonując oceny własnego stosunku do wiary, najczęściej określali się mianem osoby religijnej. Przyszedł czas zatem na powiązanie tych dwóch kwestii i ukazania zależności pomiędzy częstotliwością własnych praktyk religijnych a poglądem na własną postawę religijną. Prawie 46% twierdzi, że uczestniczy w praktykach w sposób regularny, natomiast praktykuje nieregularnie (42,3%), co łącznie daje 88,5% praktykujących. Prawie 10% badanych twierdzi, że zaniebdła praktyki od kilku lat (tab. 5).

W świetle tego, co powiedziano powyżej na temat charakterystyki osoby religijnej, dokonanej przez badanych, zasadne jest stwierdzenie, jak ma się deklaracja własnej religijności z oceną częstotliwości własnych praktyk religijnych. Innymi słowy: czy istnieje konsekwencja pomiędzy autodeklaracjami, a rzeczywistym życiem religijnym. Nie chodzi tutaj o wykazanie zależności tych dwóch zmiennych, ale o liczebny rozkład odpowiedzi, ponieważ pojawiła się pewna liczba wskazań niekonsekwentnych, które wymagają wyjaśnienia. Co prawda, niewielka część osób (ale zawsze jest to pewna grupa) deklaruje uczestnictwo w praktykach przy jednoczesnej negatywnej ocenie własnej religijności. Osób niereligijnych i obojętnych religijnie, które praktykują przynajmniej od czasu do czasu jest łącznie 148, a więc nie jest to znikoma liczba. Są to zapewne osoby z różnych względów zmuszone do odbywania praktyk religijnych, mimo swego dystansu do tych spraw. Decydując się na zachowanie konformistyczne, mogą uniknąć ostracyzmu społecznego we własnym środowisku, tradycyjnie podchodzącego do kwestii religii. Natomiast bardzo interesująca jest grupa osób deklarujących swoją religijność, ale niepraktykujących. Jest ich co prawda niewiele (29 osób łącznie), ale liczba ta wskazuje na istnienie odmiennego sposobu pojmowania kwestii religijności wśród młodych ludzi. Zasadne byłoby zbadanie tego problemu za lat kilka i kilkanaście.

Większość badanych traktuje praktyki religijne formalnie jako obowiązek albo rytuał (kwestię przyzwyczajenia). Dla niektórych posiadają one jednak głębsze znaczenie i są określane jako pomoc lub źródło radości. Dla dwudziestu osób stanowią formę rozrywki, zapewne chodzi tu o praktyki zbiorowe, gdzie można spotkać osoby znajome i wspólnie spędzić czas. Około 10% badanych inaczej określiło, czym są dla nich praktyki religijne. Wśród odpowiedzi znalazło się całe spektrum opinii: od pozytywnych do negatywnych, jak np.: „praktyki są dla mnie priorytetem; szkieletem całego mojego życia i dnia; potrzebą i pewnym przywilejem; czymś naturalnym i niezbędnym; karą; głupotą; chęcią zadowolenia mamy; czymś śmiertelnie nudnym; czymś zbędnym; nie mam praktyk, bo mnie Kościół wnerwia; rodzice mi każą; bo muszę chodzić dla świętego spokoju”.

Pierwszą i najbardziej oczywistą praktyką religijną człowieka wierzącego jest rozmowa z Bogiem, a więc modlitwa. Wśród respondentów 83,5% modli się w ogóle z różną częstotliwością, najwięcej „od czasu do czasu” (31,2%), w następnej kolejności „często” (28,7%). Bardzo często rozmawiających z Bogiem jest niewielu – 5,8%. Wynika to z przekonania badanych, że do modlitwy trzeba przeznaczyć określoną, często znaczną, ilość

czasu, że muszą być spełnione pewne warunki, np. modlitwa powinna przyjmować formę regularnego pacierza lub być częścią nabożeństwa w świątyni. Nieliczni uważali, że można modlić się wszędzie i zawsze. Niektórzy stwierdzili, że modlą się, gdy im na czymś szczególnie zależy (np. proszą o zdrowie, o pomyślne zdanie egzaminu) lub gdy się czegoś boją. Tych, którzy się nigdy nie modli ze względu na swój stosunek do religii, jest niewiele – 7,3%. (Określenie „często” oznaczało codzienną lub prawie codzienną modlitwę).

Tabela 6. Tabela krzyżowa. Uważam siebie za osobę religijną * Jestem osobą praktykującą

Uważam siebie za osobę religijną		Jestem osobą praktykującą					Ogółem
		regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	nieregularnie (od czasu do czasu)	wcale nie praktykuję od kilku lat	nie praktykuję od dzieciństwa	nigdy nie praktykowałem	
Tak	Liczebność	734	439	27	2	0	1202
	% z Jestem osobą praktykującą	86,5%	56,6%	15,8%	8,3%	0%	65,8%
Nie	Liczebność	7	43	71	15	3	139
	% z Jestem osobą praktykującą	8%	5,5%	41,5%	62,5%	50,0%	7,6%
Obojętną religijnie	Liczebność	13	85	36	4	1	139
	% z Jestem osobą praktykującą	1,5%	11,0%	21,1%	16,7%	16,7%	7,6%
Trudno stwierdzić	Liczebność	95	209	37	3	2	346
	% z Jestem osobą praktykującą	11,2%	26,9%	21,6%	12,5%	33,3%	18,9%
Ogółem	Liczebność	849	776	171	24	6	1826
	% z Jestem osobą praktykującą	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Tabela 7. Moje praktyki religijne są dla mnie

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Kwestią przyzwyczajenia	517	28,1	28,1	28,1
Formą rozrywki	20	1,1	1,1	29,2
Obowiązkiem	371	20,2	20,2	49,3
Nagroda	9	5	,5	49,8
Pomocą	353	19,2	19,2	69,0
Źródłem radości	178	9,7	9,7	78,7
Czymś innym	181	9,8	9,8	88,5
Brak danych	212	11,5	11,5	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

W odróżnieniu od poprzedniej praktyki, deklarowana częstotliwość uczestnictwa we mszy świątecznej, w dwa najważniejsze święta chrześcijaństwa, prezentuje się wysoko.

Aż 81,6% badanych deklaruje częste (prawie co roku) uczestnictwo w tych świętach. Łącznie z tymi, którzy rzadko uczestniczą, mamy do czynienia z 94,9% biorących udział w celebracji. Należy pamiętać, że z tymi właśnie świętami związane są przykazania kościelne oraz bardzo silna tradycja narodowa oraz zwyczaje. Dlatego w Boże Narodzenie i Wielkanoc w kościele na mszy św. pojawiają się też ci wierni, którzy w ciągu roku zaniedbują tę praktykę.

Tabela 8. Czy i jak często modlisz się?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Bardzo często	107	5,8	5,8	5,8
Często	528	28,7	28,7	34,5
Od czasu do czasu	575	31,2	31,2	65,7
Rzadko	328	17,8	17,8	83,5
Nigdy	134	7,3	7,3	90,8
Brak danych	169	9,2	9,2	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Tabela 9. Czy/jak często uczestniczysz we mszy św. w Boże Narodzenie i Wielkanoc?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	1502	81,6	81,6	81,6
Rzadko	245	13,3	13,3	94,9
Nigdy	71	3,9	3,9	98,8
Brak danych	23	1,2	1,2	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Tabela 10. Tabela krzyżowa Czy/jak często uczestniczysz we mszy św. w Boże Narodzenie i Wielkanoc? * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często uczestniczysz we mszy św. w Boże Narodzenie i Wielkanoc?		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	802	334	194	84	1414
	% z Miejsce zamieszkania	87,6%	81,1%	80,5%	65,1%	83,3%
Rzadko	Liczebność	96	59	37	29	221
	% z Miejsce zamieszkania	10,5%	14,3%	15,4%	22,5%	13,0%
Nigdy	Liczebność	18	19	10	16	63
	% z Miejsce zamieszkania	2,0%	4,6%	4,1%	12,4%	3,7%
Ogółem	Liczebność	916	412	241	129	1698
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Analizując rozkład procentowy uczestnictwa w tych świętach pod względem miejsca zamieszkania respondentów, widać, że istnieje wyraźna różnica pomiędzy wsią i dużym miastem. Dla porównania: mieszkańcy wsi deklarują częste uczestnictwo we mszy bożonarodzeniowej i wielkanocnej w 87,6%, natomiast w dużym mieście mamy takich deklaracji 65,1%. Odwrotną zależność widać przy odpowiedzi „nigdy”: takiej odpowiedzi udzieliło 2% mieszkańców wsi i 12,4% mieszkańców dużego miasta.

Kwestia uczestnictwa w innych świętach, uroczystościach i nabożeństwach kościelnych przedstawia się już inaczej. Częste uczestnictwo w obowiązkowych świętach kościelnych, takich jak Boże Ciało i Trzech Króli, deklaruje już nieco ponad połowa badanych, do tego dochodzi ponad jedna trzecia uczestniczących rzadko, ale mamy też 10% nieuczestniczących nigdy.

Tabela 11. Czy/jak często uczestniczysz w świętach kościelnych? (Boże Ciało, Trzech Króli)

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	954	51,8	51,8	51,8
Rzadko	664	36,1	36,1	87,9
Nigdy	185	10,0	10,0	97,9
Brak danych	38	2,1	2,1	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Tabela 12. Tabela krzyżowa Czy/jak często uczestniczysz w świętach kościelnych? (Boże Ciało, Trzech Króli) * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często uczestniczysz w świętach kościelnych? (Boże Ciało, Trzech Króli)		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	516	219	119	47	901
	% z Miejsce zamieszkania	56,8%	53,3%	49,8%	36,7%	53,4%
Rzadko	Liczebność	336	144	90	48	618
	% z Miejsce zamieszkania	37,0%	35,0%	37,7%	37,5%	36,6%
Nigdy	Liczebność	57	48	30	33	168
	% z Miejsce zamieszkania	6,3%	11,7%	12,6%	25,8%	10,0%
Ogółem	Liczebność	909	411	239	128	1687
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Podobnie jak w opisanej powyżej zależności, znacząca różnica w częstym uczestnictwie w nakazanych świętach kościelnych występuje pomiędzy mieszkańcami wsi i dużego miasta. Natomiast różnice procentowe pomiędzy mieszkańcami wsi i małych miast są praktycznie niewielkie, jednak ze stałą tendencją spadkową wraz z rosnącą wielkością miejscowości. Zdecydowana różnica pomiędzy respondentami ze wsi i dużego miasta

zaznacza się również w odsetku odpowiedzi „nigdy”: takiej odpowiedzi udzieliło 6,3% uczniów mieszkających na wsi i 25,8% mieszkających w dużym mieście.

Praktyki nadobowiązkowe nie cieszą się szczególną popularnością. W nabożeństwie różańcowym, majowym czy pierwszym piątku miesiąca bierze udział łącznie 67,1%, z czego 6,3% często. Nigdy nie brało udziału w tych praktykach około 30% badanych.

Tabela 13. Czy/jak często uczestniczysz w różańcu, majówce, pierwszym piątku miesiąca?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	116	6,3	6,3	6,3
Rzadko	1119	60,8	60,8	67,1
Nigdy	566	30,7	30,7	97,8
Brak danych	40	2,2	2,2	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Częste uczestnictwo w tego typu praktykach jest rzadko deklarowane, jak to stwierdzono wyżej, natomiast nadal mieszkańcy wsi dominują w uczestnictwie, przynajmniej rzadkim (69,6%). Z kolei ponad połowa mieszkańców dużego miasta nigdy nie uczestniczy w tych praktykach, podczas gdy takiej odpowiedzi udzieliło 24,2% mieszkańców wsi.

Tabela 14. Tabela krzyżowa Czy/jak często uczestniczysz w różańcu, majówce, pierwszym piątku miesiąca? * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często uczestniczysz w różańcu, majówce, pierwszym piątku miesiąca?		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	56	35	20	1	112
	% z Miejsce zamieszkania	6,2%	8,5%	8,4%	,8%	6,7%
Rzadko	Liczebność	631	234	126	59	1050
	% z Miejsce zamieszkania	69,6%	57,1%	52,7%	46,1%	62,4%
Nigdy	Liczebność	219	141	93	68	521
	% z Miejsce zamieszkania	24,2%	34,4%	38,9%	53,1%	31,0%
Ogółem	Liczebność	906	410	239	128	1683
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Jak można było się spodziewać, uczestnikiem tego typu praktyk religijnych są głównie kobiety, chociaż i one nie uczestniczą w nich często (6,9%). Większość badanych kobiet rzadko pojawia się w kościele na nabożeństwie pierwszopiątkowym czy majowym (69,7%), natomiast aż 23,4% respondentek twierdzi, że nigdy nie uczestniczyła w takich formach praktyk. W przypadku mężczyzn również około 6% przyznaje się do częstego

uczestnictwa, około połowa rzadko praktykuje, natomiast nigdy nie bierze w nich udziału aż 43,3% respondentów.

Tabela 15. Tabela krzyżowa. Czy/jak często uczestniczysz w różańcu, majówce, pierwszym piątku miesiąca? * Płeć

Czy/jak często uczestniczysz w różańcu, majówce, pierwszym piątku miesiąca?		Płeć		Ogółem
		kobieta	mężczyzna	
Często	Liczebność	73	43	116
	% z Płeć	6,9%	6,1%	6,6%
Rzadko	Liczebność	742	354	1096
	% z Płeć	69,7%	50,6%	62,1%
Nigdy	Liczebność	249	303	552
	% z Płeć	23,4%	43,3%	31,3%
Ogółem	Liczebność	1064	700	1764
	% z Płeć	100,0%	100,0%	100,0%

W pytaniach o częstotliwość przystępowania do sakramentów wielokrotnych przyjęłam kategoryzację taką, jaka widnieje w tabelkach, ze względu na ukazaną w pilotażu badań nieporadność respondentów w kwestii dokładnego określenia, ile razy w miesiącu, w roku przystępują do komunii i spowiedzi. Mimo podanych przeze mnie orientacyjnych ilości (np. 2-4 razy itd.), respondenci pilotażowi pozostawiali puste rubryki i wpisywali słownie: „często, rzadko”. Być może wynika to z braku przywiązywania wagi do kwestii tego „ile razy”, ale czy „w ogóle”. Dla wiedzy respondenta została określona odpowiedź „często” jako 1 raz w miesiącu, zgodnie z praktyką kościelną (dotyczy to głównie spowiedzi). Jak widać, zdecydowanie przeważają ci, którzy zarówno rzadko przystępują do spowiedzi, jak i rzadko przystępują do komunii św.

Liczebnie zachowane są proporcje liczbowe w poszczególnych kategoriach, np. jest prawie taka sama liczba osób niespowiadających się, jak i niekomunikujących.

Tabela 16. Czy/jak często przystępujesz do spowiedzi?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	503	27,3	27,3	27,3
Rzadko	1184	64,3	64,3	91,6
Nigdy	130	7,1	7,1	98,7
Brak danych	24	1,3	1,3	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Podobnie jak w analizie poprzednich rodzajów praktyk, mieszkańcy wsi są stosunkowo najczęściej praktykującą kategorią respondentów. Co prawda, wariant odpowiedzi „rzadko” ukazuje dużą zbieżność we wszystkich typach miejscowości, ale prawdziwe różnice zaznaczają się w odpowiedziach „często” i „nigdy”. Mieszkańcy wsi najczęściej spowiadają się (31,5% w kategorii „często”), gdy mieszkańcy dużych miast najrzadziej

(12,4% w tej kategorii). Odwrotnie ma się sprawa przy odpowiedzi „nigdy”: tu przodują mieszkańcy dużego miasta (19,4%) przy znikomym odsetku odp. mieszkańców wsi (4,3%).

Tabela 17. Tabela krzyżowa. Czy/jak często przystępujesz do spowiedzi? * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często przystępujesz do spowiedzi?		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	288	105	68	16	477
	% z Miejsce zamieszkania	31,5%	25,5%	28,2%	12,4%	28,1%
Rzadko	Liczebność	587	276	152	88	1103
	% z Miejsce zamieszkania	64,2%	67,0%	63,1%	68,2%	65,0%
Nigdy	Liczebność	39	31	21	25	116
	% z Miejsce zamieszkania	4,3%	7,5%	8,7%	19,4%	6,8%
Ogółem	Liczebność	914	412	241	129	1696
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Rozpatrując wpływ czynnika płci na częstotliwość przystępowania do sakramentu pojednania, od razu widać, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni rzadko spowiadają się. W tym obszarze dominują mężczyźni, z których 70% udzieliło takiej odpowiedzi, natomiast kobiet rzadko spowiadających się było 61,9%. Na drugim miejscu plasuje się „częste” przystępowanie do spowiedzi: tu przeważają kobiety (34%) nad mężczyznami (18,1%). To, że nigdy nie przystępuje do spowiedzi, deklarowało prawie 12% mężczyzn i 4,1% kobiet. A więc znów kobiety częściej niż mężczyźni uczestniczą w praktyce religijnej, która jest jednocześnie sakramentem i posiada jedno z naczelných miejsc w doktrynie i rzeczywistości religijnej Kościoła katolickiego.

Tabela 18. Tabela krzyżowa. Czy/jak często przystępujesz do spowiedzi? * Płeć

Czy/jak często przystępujesz do spowiedzi?		Płeć		Ogółem
		kobieta	mężczyzna	
Często	Liczebność	364	128	492
	% z Płeć	34,0%	18,1%	27,7%
Rzadko	Liczebność	664	494	1158
	% z Płeć	61,9%	70,0%	65,1%
Nigdy	Liczebność	44	84	128
	% z Płeć	4,1%	11,9%	7,2%
Ogółem	Liczebność	1072	706	1778
	% z Płeć	100,0%	100,0%	100,0%

Przystępowanie do komunii łączy się ściśle z poprzednią praktyką, rozkład odpowiedzi jest podobny, z tym że respondenci częściej przystępują do komunii niż spowiadają się ze względów oczywistych (nie spowiadają się przed każdym przyjęciem komunii).

Tabela 19. Czy/jak często przystępujesz do komunii?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	620	33,7	33,7	33,7
Rzadko	1067	58,0	58,0	91,6
Nigdy	128	7,0	7,0	98,6
Brak danych	26	1,4	1,4	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Zależność pomiędzy częstotliwością przystępowania do komunii a miejscem zamieszkania respondentów jest doskonale widoczna i ukazuje ją tabela 20. Analogicznie do praktyki spowiedzi, w częstym przystępowaniu do komunii prym wiodą mieszkańcy wsi (39%), natomiast stopniowo ta częstotliwość obniża się, wraz ze wzrostem wielkości miejscowości aż do poziomu 14,7% w dużym mieście. Odwrotnie sprawa ma się z deklaracją rzadkiego uczestnictwa w tym sakramencie. Im mniejsza miejscowość, tym mniej jest wskazań tego typu, natomiast najwięcej jest osób rzadko „komunikujących” w dużym mieście. Także wśród mieszkańców dużego miasta istnieje znacząca grupa osób nigdy nieprzystępujących do komunii (20,9%).

Tabela 20. Tabela krzyżowa. Czy/jak często przystępujesz do komunii? * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często przystępujesz do komunii?		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	356	136	75	19	586
	% z Miejsce zamieszkania	39,0%	33,1%	31,1%	14,7%	34,6%
Rzadko	Liczebność	521	243	146	83	993
	% z Miejsce zamieszkania	57,1%	59,1%	60,6%	64,3%	58,6%
Nigdy	Liczebność	36	32	20	27	115
	% z Miejsce zamieszkania	3,9%	7,8%	8,3%	20,9%	6,8%
Ogółem	Liczebność	913	411	241	129	1694
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Rozkład odpowiedzi kobiet i mężczyzn w odniesieniu do częstotliwości przystępowania do komunii potwierdza wyżej opisane ustalenia: przeważa rzadkie uczestnictwo w tej praktyce i to u obu płci (mężczyźni 64,1%, kobiety 55,1%), „często” komunikuje ponad 40% kobiet i 23,2% mężczyzn, natomiast w kategorii „nigdy” przeważają mężczyźni (12,7%) nad kobietami (3,4%).

Interesujące są odpowiedzi dotyczące uczestnictwa uczniów w praktyce pielgrzymowania. Okazuje się, że połowa respondentów nigdy nie była na jakiegokolwiek pielgrzymce. Do niedawna tradycją było pielgrzymowanie maturzystów na Jasną Górę, co przekła-

dało się na masowe, zorganizowane wyjazdy całych klas, bez względu na stopień zaangażowania religijnego. W wielu przypadkach uczestnictwo w tejsze pielgrzymce traktowane było w sposób magiczny, jako metoda zapobieżenia klęsce na maturze. Obecnie mamy do czynienia z niewielkim liczebnie udziałem maturzystów w ich tradycyjnej pielgrzymce. Pojawia się zatem pytanie: czy aż tak bardzo obniżył się poziom lęku przed egzaminami maturalnymi? Czy też maturzyści nie widzą związku pomiędzy uczestnictwem w tego typu praktyce religijnej a ewentualnym powodzeniem czy niepowodzeniem na maturze? Należy zaznaczyć, że badania niniejsze były przeprowadzone niemalże w przededniu matury, już po terminie pielgrzymki maturzystów na Jasną Górę.

Tabela 21. Tabela krzyżowa. Czy/jak często przystępujesz do komunii? * Płeć

Czy/jak często przystępujesz do komunii?		Płeć		Ogółem
		kobieta	mężczyzna	
Często	Liczebność	444	164	608
	% z Płeć	41,5%	23,2%	34,2%
Rzadko	Liczebność	589	453	1042
	% z Płeć	55,1%	64,1%	58,7%
Nigdy	Liczebność	36	90	126
	% z Płeć	3,4%	12,7%	7,1%
Ogółem	Liczebność	1069	707	1776
	% z Płeć	100,0%	100,0%	100,0%

Tabela 22. Czy/jak często uczestniczysz w pielgrzymkach?

Ważne	Częstość	Procent	Procent ważnych	Procent skumulowany
Często	103	5,6	5,6	5,6
Rzadko	751	40,8	40,8	46,4
Nigdy	952	51,7	51,7	98,1
Brak danych	35	1,9	1,9	100,0
Ogółem	1841	100,0	100,0	

Tabela 23. Tabela krzyżowa. Czy/jak często uczestniczysz w pielgrzymkach? * Płeć

Czy/jak często uczestniczysz w pielgrzymkach?		Płeć		Ogółem
		kobieta	mężczyzna	
Często	Liczebność	70	29	99
	% z Płeć	6,6%	4,1%	5,6%
Rzadko	Liczebność	513	226	739
	% z Płeć	48,1%	32,2%	41,8%
Nigdy	Liczebność	484	446	930
	% z Płeć	45,4%	63,6%	52,6%
Ogółem	Liczebność	1067	701	1768
	% z Płeć	100,0%	100,0%	100,0%

Analizując uczestnictwo kobiet i mężczyzn w pielgrzymkach, widać, że najwięcej mężczyzn nigdy nie brało w nich udziału (63,6%), natomiast 32,2% uczestniczy rzadko. Kilka procent odpowiedzi (4,1%) wskazuje na częste pielgrzymowanie. Kobiety prawie w równych proporcjach pielgrzymują rzadko (48,1%) i nigdy (45,4%). Często odbywających tę praktykę jest 6,6%.

Rozpatrując zależność pomiędzy miejscem zamieszkania a częstotliwością wyjazdów na pielgrzymki, niespodziewanie można zauważyć, że wieś traci pozycję lidera. Często na pielgrzymki udają się przede wszystkim osoby mieszkające w małych miastach, następnie w średnich miastach, natomiast mieszkańcy wsi plasują się na trzecim miejscu. Najprawdopodobniej jest to związane z trudną sytuacją finansową mieszkańców wsi i absorbującą pracą w gospodarstwie rodzinnym w okresie największego nasilenia wyjazdów pielgrzymkowych. Mieszkańcy średnich miast deklarują najczęściej rzadkie uczestnictwo w pielgrzymkach (44,2%), tuż za nimi plasują się mieszkańcy wsi (43%). Podobnie osoby mieszkające na wsi plasują się na drugim miejscu (52,3%), za mieszkańcami dużego miasta (68,5%), pod względem częstotliwości odpowiedzi „nigdy” dotyczącej wyjazdów na pielgrzymki. Podsumowując: mieszkańcy wszystkich typów miejscowości najczęściej deklarują, że nigdy nie wyjeżdżali na żadne pielgrzymki.

Tabela 24. Tabela krzyżowa. Czy/jak często uczestniczysz w pielgrzymkach? * Miejsce zamieszkania

Czy/jak często uczestniczysz w pielgrzymkach?		Miejsce zamieszkania				Ogółem
		wieś	małe miasto	średnie miasto	duże miasto	
Często	Liczebność	43	34	12	2	91
	% z Miejsce zamieszkania	4,7%	8,3%	5,0%	1,6%	5,4%
Rzadko	Liczebność	390	168	106	38	702
	% z Miejsce zamieszkania	43,0%	40,8%	44,2%	29,9%	41,6%
Nigdy	Liczebność	475	210	122	87	894
	% z Miejsce zamieszkania	52,3%	51,0%	50,8%	68,5%	53,0%
Ogółem	Liczebność	908	412	240	127	1687
	% z Miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Podsumowanie

Wnioski wypływające z przeprowadzonych badań można by ująć w kilku punktach:

1. Badana młodzież prezentuje silne przywiązanie do wybranych praktyk religijnych, często traktowanych jako element folkloru lub dziedzictwa kulturowego społeczności, w której żyją. Dotyczy to przede wszystkim świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, w któ-

rych uczestnictwo plasuje się na najwyższym poziomie w porównaniu do innych praktyk o charakterze obowiązkowym.

2. Praktyki religijne nakazane, przewidziane do realizacji wielokrotnie w ciągu roku liturgicznego, np. uczestnictwo we mszy św. niedzielnej w ciągu roku, przystępowanie do sakramentu pokuty i pojednania oraz do sakramentu eucharystii, są przez młodzież traktowane w sposób dowolny. Uczestnictwo w tych sakramentach jest w większości rzadkie, niedzielna obecność na mszy św. jest udziałem nieco ponad 46% młodych ludzi.

3. Różnorodne praktyki religijne, zarówno obowiązkowe, jak i dowolne, zdecydowanie częściej spełniane są przez kobiety niż przez mężczyzn. O wiele więcej jest natomiast mężczyzn niż kobiet wśród osób, które nigdy nie brały udziału w jakimś rodzaju praktyki.

4. Praktyki nadobowiązkowe są rzadko spełniane przez młodzież zarówno żeńską, jak i męską. Najmniejszym powodzeniem w tej grupie cieszą się pielgrzymki: ponad połowa badanych nigdy nie uczestniczyła w tej formie aktywności religijnej.

5. Miejsce zamieszkania, podobnie jak płeć, w wybitny sposób modyfikuje stosunek do praktyk religijnych. Respondenci zamieszkali na wsi są grupą o najwyższym poziomie częstotliwości praktyk religijnych, która to częstotliwość zmniejsza się wraz ze wzrostem wielkości miejscowości, w której mieszka badany, aż do osiągnięcia najniższego poziomu w przypadku dużego miasta.

6. Młodzież uczestniczy w praktykach religijnych różnego typu przede wszystkim z obowiązku i przyzwyczajenia, traktując je jako konieczny, choć nieatrakcyjny, wymóg funkcjonowania w życiu społecznym.

7. Biorąc pod uwagę wyniki powyższych badań, nie widać lawinowego odpływu mas młodzieży z Kościoła. Zmiany idące w kierunku prywatyzacji religii, selektywności treści dogmatycznych i ortodoksyjnych zachowań kultycznych dotyczą cały czas części tej kategorii osób. Są one bardziej widoczne w sferze świadomości, przybierając kształt opinii niezgodnych z przyjętym kanonem, ale nie przekładających się na adekwatne zachowania. Innymi słowy: można przypuszczać, że duża część młodzieży, przynajmniej przez jakiś czas, będzie nadal uczestniczyć w praktykach religijnych, uznanych za konieczny element życia społecznego, według swojego zindywidualizowanego schematu, uznanego za optymalny i raczej nieulegającego wpływowi autorytetu Kościoła. Nie widać również utraty wiary czy jej znacznego osłabienia u większości młodych respondentów. Religia nie jest na pewno najważniejszą wartością w ich życiu, ale nie jest też kwestią obojętną. Znajduje się ona w horyzoncie spraw istotnych, ale bardziej związanych z uczestnictwem w kulturze i odświętnością niż z indywidualnym, codziennym życiem.

Ewa Miszczak – RELIGIOUS PRACTICES OF THE HIGH SCHOOL GRADUATES IN LUBLIN VOIVODSHIP IN THE EMPIRICAL RESEARCH

Religious practices constitute one of the most analysed plane of the religiosity. Due to the ease of making a precise measurement, they are used as a set of the most objective indicators of the vitality of religion among members of the society. Level of participation speaks about the degree of internal-

ization of norms, rules and principles of faith, relating to the various spheres of life: beliefs, morals, connections with the religious community. Practices can have different character: individual or collective, mandatory or arbitrary, everyday or holistic. Without the collective religious practices it is hard to imagine the existence of any religious organization, because they, along with a system of beliefs, combine into a moral community, as claimed by Durkheim, people of granting to one confession. This article is a presentation of the results of the sociological research, carried out in spring 2010. among 1841 Lublin voivodship high school graduates, and shows the status of the involvement in various religious practices of young people in adult life.

PAWEŁ BORECKI
Uniwersytet Warszawski
Katedra Prawa Wyznaniowego

Podmiotowość prawna jednostek Kościoła katolickiego po 1945 r.

Wprowadzenie

Zagadnienie podmiotowości prawnej jednostek Kościoła Katolickiego po utracie mocy obowiązującej przez Konkordat z 10 lutego 1925 r. między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. Nr 72, poz. 501) jest trudne do jednoznacznego określenia¹. W konsekwencji niełatwo ustalić w sposób bezsporny, czy zachodzi ogólne następstwo prawne między z jednej strony: katolickimi gminami kościelnymi, beneficjami, kościołami a parafiami z drugiej. Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest uchylenie się ustawodawcy polskiego, zarówno w okresie międzywojennym, jak i po roku 1945, od bezpośredniego rozstrzygnięcia wspomnianych kwestii. Ponadto w analizowanym okresie istotnym zmianom uległo samo prawo kanoniczne. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. został zastąpiony nową kodyfikacją z 1983 r. Dodatkową barierą jest także specyficzna terminologia prawa kanonicznego.

Aktami normatywnymi, które należy uwzględnić przy rozstrzygnięciu powyższych kwestii w ujęciu chronologicznym są:

- pruska ustawa z dnia 20 czerwca 1875 r. o zarządzie majątków w gminach kościelnych katolickich (GS Nr 20, nr 8302),
- Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK.) z 27 maja 1917 r. (AAS Nr 9, pars II),
- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r. (Dz.U. Nr 72, poz. 501),

¹ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 193-194.

- dekret z dnia 29 sierpnia 1945 r. – Prawo osobowe (Dz.U. Nr 40, poz. 223),
- dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach (Dz.U. Nr 45, poz. 335),
- ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. Nr 9, poz. 87 z późn. zm.),
- ustawa z dnia 18 lipca 1950 r. – Przepisy ogólne prawa cywilnego (Dz.U. Nr 34, poz. 311),
- dekret z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (Dz.U. Nr 10, poz. 32, zm.: z 1957, Nr 1, poz. 6),
- zarządzenie Nr 61 Prezesa Rady Ministrów w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (M.P. Nr 43, poz. 522).
- ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cyw. (Dz.U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm.),
- ustawa z dnia 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych (Dz.U. Nr 16, poz. 156),
- zarządzenie Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z 13 sierpnia 1971 r. w sprawie wykonania przepisów o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych (M.P. Nr 44, poz. 284),
- Kodeks Prawa Kanonicznego z dnia 25 stycznia 1983 r., (AAS 75, pars II),
- ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.),
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., (Dz.U. 1998, Nr 51, poz. 318).

Analizie trzeba poddać ponadto akt o charakterze politycznym, jakim było porozumienie z dnia 14 kwietnia 1950 r. pomiędzy przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski, a także właściwe orzecznictwo Sądu Najwyższego (SN), zwłaszcza orzeczenie SN Izby Cywilnej z dnia 18 kwietnia 1963 r., sygn. akt I CR 223/63 (OSN z 1965 r., poz. 6).

W okresie powojennym status jednostek organizacyjnych Kościoła Katolickiego, w tym parafii, z punktu widzenia posiadania osobowości prawnej ulegał zmianom, a także zróżnicowaniu w zakresie normatywnych podstaw posiadania rzeczoności przymiotu. Było to następstwem zmian polityki władz państwowych wobec Kościoła i ludzi wierzących na przestrzeni blisko 45. lat historii Polski Ludowej. Generalnie rzecz ujmując, przedmiotem analizy powinny być państwowe akty prawne, a normy prawa kanonicznego należy uwzględnić tylko wówczas, gdy prawo państwowe wyraźnie odsyła do prawa wewnętrznego Kościoła Katolickiego lub gdy bez odwołania się do prawa kanonicznego nie można skonstruować sensownej normy prawa państwowego.

Podmiotowość prawna jednostek organizacyjnych Kościoła Katolickiego w świetle Konkordatu z 1925 r.

W Konkordacie polskim z 1925 r. zagadnienie osobowości prawnej Kościoła i jego jednostek organizacyjnych nie było regulowane w sposób precyzyjny i pozostawiało dużą swobodę interpretacyjną dla obu stron układu². Problematyki rzeczowej w traktacie dotyczyły bezpośrednio art.: I, XVI i XXIV. Stanowiły one:

„Artykuł I

Kościół katolicki, bez różnicy obrządków, korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie Jego władzy duchownej i Jego jurysdykcji, jak również swobodną administrację i zarząd sprawami i Jego majątkiem, zgodnie z prawami boskimi i prawem kanonicznym. (...)

Artykuł XVI

Wszystkie polskie osoby prawne kościelne i zakonne mają, zgodnie z przepisami prawa powszechnie obowiązującego, prawo nabywania, odstępowania, posiadania i administrowania według prawa kanonicznego swego majątku ruchomego i nieruchomego, jak również prawo stawiania przed wszelkimi instancjami i władzami państwowymi dla obrony swych praw cywilnych. Osoby prawne kościelne i zakonne są uznane za polskie, o ile cele, dla których powstały, dotyczą spraw kościelnych lub zakonnych Polski, i o ile osoby upoważnione do reprezentowania ich i do zarządzania dobrami przebywają stale na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej. Osoby prawne kościelne i zakonne, nie odpowiadające powyższym warunkom, korzystać będą z praw cywilnych przyznawanych przez Rzeczpospolitą cudzoziemcom. (...)

Artykuł XXIV

1. Rzeczpospolita Polska uznaje prawo osób prawnych kościelnych i zakonnych do wszystkich majątków ruchomych i nieruchomych, kapitałów, dochodów oraz innych praw, które te osoby prawne posiadają obecnie na obszarze Państwa Polskiego.
2. Rzeczpospolita Polska zgadza się, aby wspomniane powyżej prawa własności w razie, gdyby nie były jeszcze wpisane do ksiąg hipotecznych na imię posiadających je osób prawnych (Biskupstw, Kapituł, Kongregacji, Zakonów, seminarjów, beneficjów proboszczowskich, innych beneficjów etc.), zostały do nich wpisane, a to na podstawie deklaracji właściwego Ordynariusza, poświadczonej przez właściwą władzę cywilną”.

Istotny był ponadto art. XXV traktatu zawierający ogólną klauzulę derogacyjną, w myśl której „wszystkie prawa, rozporządzenia lub dekrety, sprzeczne z postanowieniami poprzednich artykułów, tracą moc prawną z chwilą wejścia w życie niniejszego Konkordatu”.

W sumie jak stwierdził SN w orzeczeniu z 24 stycznia 1936 r., sygn. akt C II 2101/35 (OSP z 1937 r., poz. 739, s. 672-673) „Od chwili wejścia w moc obowiązującą przepisów

² Zob. J. Wiśłocki, *Konkordat polski z 1925 roku*, Poznań 1977, s. 151.

konkordatu decydują wyłącznie przepisy prawa kanonicznego o tym, którym instytucjom kościelnym lub zakonnym przysługuje osobowość prawna". Podobnie Ministrowie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Sprawiedliwości uzgodnili pogląd, że osobowość prawną i zdolność do działań prawnych kościelnych osób prawnych oraz sposób administracji majątku kościelnego należy oceniać według prawa kanonicznego, natomiast nabywanie i zbywanie majątku kościelnego według ustawodawstwa państwowego³. W dziedzinie kościelnych osób prawnych zasady ogólne zostały sformułowane w kanonach 99-102 KPK z 1917 r. Ustawodawca kościelny rozróżniał wśród kościelnych osób prawnych te, które zostały ustanowione przez prawo Boże, oraz ustanowione przez prawo kościelne. Te ostatnie nabywały osobowość prawną z mocy samego prawa kościelnego albo na mocy nadania osobowości prawnej przez właściwego przełożonego kościelnego, najczęściej przez miejscowego biskupa-ordynariusza w drodze dekretu. W świetle KPK osobowość prawną przysługiwała m.in.: zakonom, prowincjom, domom oraz zgromadzeniom zakonnym, diecezjom, seminariom diecezjalnym, kościołom kapitulnym, kościołom zakonnym, kościołom parafialnym, kościołom niekapitulnym, innym niż kościoły zakonne albo kapitulne, czy beneficjom. Beneficja miały charakter osób prawnych typu fundacyjnego. Jako twory prawne ustanowione na stałe przez kompetentną władzę kościelną uzyskiwały osobowość prawną z chwilą erygowania. Każde z nich składało się z odpowiedniego urzędu i z prawa pobierania dochodów z określonego źródła, tzw. posagu beneficjalnego. Wyróżniano zatem beneficja konsystorskie, jak m.in. patriarchy, biskupstwa czy prałatury, i niekonsystorskie; świeckie i zakonne; proste (tzw. nierezydencjalne) i podwójne (tzw. rezydencjalne), czasowe i dożywotnie; duszpasterskie (np. proboszczowskie) i nieduszpasterskie (prebena, almaria).

Po wejściu w życie Konkordatu z 1925 r. Ministerstwo Sprawiedliwości ogłosiło spis osób prawnych kościelnych i zakonnych w komunikacie w sprawie przepisów prawa kościelnego o osobach prawnych kościelnych i zakonnych (Dz.Urz. Ministerstwa Sprawiedliwości Nr 10, z dn. 10 maja 1926 r.). Należy podkreślić, że w spisie tym nie zostały wymienione parafie jako posiadające osobowość prawną. Występowały natomiast takie kategorie osób prawnych, jak: proboszcz, kościół parafialny, beneficjum proboszczowskie (probostwo). Parafie również nie zostały wymienione w wykazie kościelnych osób prawnych zawartym w *Komunikacie w sprawie przepisów prawa kościelnego o osobach prawnych kościelnych i zakonnych*⁴. W sumie uzasadnia to wniosek, że KPK z 1917 r. nie przyznawał parafiom osobowości prawnej. Zgodnie z kan. 216 § 3 Kodeksu parafia była traktowana jako jednostka terytorialna Kościoła stanowiąca odrębną część (element składowy) diecezji. Współcześnie podobną jednostką terytorialną niemającą osobowości prawnej, a stanowiącą część diecezji, jest wikariat rejonowy (dekanat)

Doktryna prawa kanonicznego w Polsce w okresie międzywojennym również nie uznawała parafii, rozumianych jako społeczności parafialne, za osoby prawne, a zatem

³ Tamże, s. 148.

⁴ „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, 1927, nr 3.

za właścicieli odpowiedniej części majątku kościelnego⁵. Jako osoba prawna typu niekolegalnego, czyli fundacyjnego, traktowany był natomiast kościół parafialny⁶. Parafie, rozumiane jako wspólnoty wiernych utworzone w sposób stały w kościołach partykularnych, uzyskiwały osobowość prawną w prawie kanonicznym dopiero na mocy KPK z 1983 r. (zob. Kan. 515 § 3).

Osobowość prawna kościelnych jednostek organizacyjnych po roku 1945

Następstwem uznania Konkordatu z 1925 r. za nieobowiązujący w drodze uchwały Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 r. stało się w szczególności uchylenie przepisów dających podstawę prawną do uznania osobowości prawnej jednostek organizacyjnych Kościoła zgodnie z prawem kanonicznym. Z formalnego punktu widzenia jednostki posiadające osobowość prawną na podstawie art. I, art. XVI i art. XXIV traktatu utraciły ją.

W zaistniałej sytuacji zasadne jest stanowisko, że osobowość prawną zachował w prawie polskim Kościół katolicki jako całość. Począwszy od manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 22 lipca 1944 r. nowe władze, a także literatura i orzecznictwo przyjmowały, że konstytucja z 17 marca 1921 r. obowiązuje w całości, albo w takim zakresie, w jakim nie jest sprzeczna z podstawowymi założeniami nowego ustroju. Z owymi założeniami nie był sprzeczny art. 113 konstytucji marcowej, stanowiący w szczególności, iż „każdy związek religijny uznany przez Państwo, (...) może posiadać i nabywać majątek ruchomy i nieruchomy, zarządzać nim i rozporządzać, pozostaje w używaniu swoich fundacji i funduszków, tudzież zakładów dla celów wyznaniowych, naukowych i dobroczynnych”. Podmiotowość prawna Kościoła katolickiego w Polsce w żadnym akcie nie została zakwestionowana, a obowiązywanie art. 113 konstytucji marcowej potwierdził Sąd Najwyższy w orzeczeniu z 7 maja 1948 r., sygn. akt III C 2432/47. Pośrednio potwierdziła posiadanie przez Kościół katolicki osobowości prawnej ustawa z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, która w art. 1 stwierdzała: „Wszystkie **nieruchomości ziemskie związków wyznaniowych** [pogrub. P. B.] przejmują się na własność Państwa”. Przyznano zatem, że związki wyznaniowe, w tym Kościół katolicki, są podmiotami prawa własności nieruchomości, a zatem mają osobowość prawną.

Nie można natomiast wywodzić osobowości prawnej Kościoła katolickiego oraz niektórych jego jednostek organizacyjnych na podstawie porozumienia między przedstawicielami Rządu i Episkopatu Polski z 1950 r. Był to bowiem akt polityczny, a nie akt prawny. Na mocy protokołu Komisji Mieszanej Przedstawicieli Rządu RP i Episkopatu Polski,

⁵ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, Kraków – Kleparz 1924, s. 226.

⁶ Tenże, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Kraków – Kleparz 1923, s. 206.

będącego swoistym aneksem do wspomnianego porozumienia, przewidziano, co prawda, pozostawienie: biskupom ordynariuszom ogrodów i gospodarstw rolnych do 50 ha, seminariom duchownym – do 50 ha i zgromadzeniom zakonnym – do 5 ha, nie wspomniano jednak o pozostawieniu tych gruntów z tytułu prawa własności przysługującego wymienionym podmiotom. W późniejszych latach władze państwowe traktowały rzeczne grunty jako upaństwowione i pozostawione jedynie we władaniu jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego.

Polskie prawo w okresie powojennym przyjęło formalne kryterium przyznania osobowości prawnej. Prawo osobowe z 29 sierpnia 1945 r. przewidywało w art. 22, że w granicach ustawy osoba prawna ma zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych. Art. 36 ustawy z 18 lipca 1950 r. – Przepisy ogólne prawa cywilnego stanowił, że „powstanie, ustrój, zakres zdolności prawnej i ustanie osoby prawnej określa ustawa albo oparte na niej przepisy”. Podobnie art. 35 ustawy z 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny w pierwotnym brzmieniu stwierdzał, że „powstanie, ustrój i ustanie osób prawnych określają właściwe przepisy”. Regulacje powyższe wykluczały zatem przyznanie osobowości prawnej w sposób dorozumiany.

Pomimo to Izba Cywilna SN w orzeczeniu z dnia 18 kwietnia 1963 r., sygn. akt I CR 223/63⁷, mającym w istocie charakter prawotwórczy, uznała, że „stosownie do obowiązującego w PRL porządku prawnego osobowość prawną posiadają parafie, diecezje i diecezjalne seminaria duchowne Kościoła rzymskokatolickiego”. Sąd, stosując analogię, przyjął, że dla oceny kwestii osobowości prawnej jednostek Kościoła katolickiego właściwe są przepisy dekretu z 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych. Tymczasem wspomniany akt, jak również uprzedni dekret z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, nie poruszały w ogóle kwestii osobowości prawnej jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego. O osobach prawnych Kościoła katolickiego wyraźnie mówiła dopiero ustawa z 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i innych związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Nie wymieniono jednak w tym akcie żadnych kategorii tych osób prawnych. Zarządzenie Dyrektora Urzędu ds. Wyznań z 13 sierpnia 1971 r. w sprawie wykonania przepisów o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych wskazywało jako osoby prawne Kościoła katolickiego, których dotyczyła ustawa z 23 czerwca 1971 r., diecezje, parafie i diecezjalne seminaria duchowne, a ponadto ogólnie, w odniesieniu do wszystkich uprawnionych wspólnot religijnych – zakony, prowincje zakonne, domy zakonne, zakonne seminaria duchowne oraz takie same jednostki organizacyjne kongregacji duchownych. Można zatem przyjąć, stosując życzliwą dla Kościoła katolickiego interpretację, że ustawodawca tym samym potwierdził posiadanie osobowości prawnej przez podmioty wskazane, zwłaszcza

⁷ OSPIKA 1965, z. 1, s. 10 i n.

w orzeczeniu SN z 18 kwietnia 1963 r. Interpretacja niekorzystna musi prowadzić do wniosku, że ustawodawca w 1971 r. potwierdził posiadanie osobowości prawnej przez niektóre jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego jedynie na tzw. Ziemiach Zachodnich i Północnych, a nie na całym terytorium Polski.

Odrębnie została uregulowana po 1945 r. sprawa osobowości prawnej zakonów, kongregacji duchownych oraz zrzeseń mających na celu wykonywanie kultu religijnego. Na mocy prawa o stowarzyszeniach z 1932 r. znowelizowanego dekretem z dnia 9 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach uzyskiwały one osobowość prawną na podstawie zgłoszenia dokonanego za pośrednictwem wojewódzkiej władzy administracji ogólnej. Rejestracji dokonywał Minister Administracji Publicznej, a od roku 1950 – Dyrektor (Minister-Kierownik) Urzędu ds. Wyznań. Szczegółowe wymogi dotyczące m.in. dokumentacji składanej w postępowaniu rejestrowym określiło rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z 6 sierpnia 1949 r. w sprawie wykonania dekretu o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach (Dz.U. Nr 47, poz. 358).

Zagadnienie osobowości prawnej jednostek Kościoła katolickiego jednoznacznie uregulowała dopiero ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP w art. 5-14. Osobowość prawną w dniu wejścia w życie tego aktu, czyli 23 maja 1989 r., uzyskała Konferencja Episkopatu Polski, a także: metropolie, archidiecezje, diecezje, administratury apostolskie, parafie, kościoły rektoralne, Caritas Polska, Caritas diecezji, Papieskie Dzieła Misyjne, Ordynariat Polowy, kapituły, parafie personalne, Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonnych Żeńskich, zakony (instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego), prowincje zakonów, opactwa, klasztory niezależne i domy zakonne, wyższe i niższe seminaria duchowne diecezjalne, wyższe i niższe seminaria duchowne zakonne o charakterze samodzielnym. Ponadto w myśl art. 9 ust. 1 ustawy z 1989 r. osobowość prawną przysługiwała: Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu, Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie (wówczas: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie), Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu (PWT) w Poznaniu, PWT we Wrocławiu, PWT w Warszawie oraz jego dwóm sekcjom: św. Jana Chrzyciela i św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”, Wydziałowi Filozoficznemu Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie) oraz kościelnym instytutom naukowym, a także dydaktyczno-naukowym kanonicznie erygowanym (art. 9 ust. 1 pkt 7).

Zgodnie z art. 10 rzeczonej ustawy inne jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego mogą (mogły) uzyskać osobowość prawną w drodze rozporządzenia ministra właściwego do spraw wyznań religijnych. Chodzi tu o takie jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego, które nie zostały enumeratywnie wyliczone w art. 6-9 ustawy z 17 maja 1989 r. i których nie dotyczą odrębne przepisy szczególne (takie przepisy dotyczą np. fundacji). Możliwość zastosowania tego trybu nabycia osobowości prawnej została przewidziana *expressis verbis* w odniesieniu do tzw. organizacji kościelnych, erygowanych przez bisku-

pa diecezjalnego lub przez wyższego przełożonego zakonnego, albo też – w odniesieniu do organizacji o zasięgu ponaddiecezjalnym – przez Konferencję Episkopatu Polski.

Na podstawie art. 10 ustawy z 17 maja 1989 r. uzyskały osobowość prawną np. Akcje Katolickie oraz Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży poszczególnych diecezji. Wykaz jednostek organizacyjnych, które nabyły osobowość prawną w tym trybie (zgodnie ze stanem na dzień wydania opracowania), podają M. Poniatowski i P. Sobczyk⁸. Na dzień 3 maja 2012 r. było to 165 podmiotów.

Fundacje kościelne nabywają osobowość prawną w drodze rejestracji sądowej, na podstawie przepisów ustawy z 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach (tekst jedn. Dz.U. z 1991 r. Nr 46, poz. 203 ze zm.). Zgodnie z art. 26 Konkordatu oraz art. 58 ustawy z 1989 r. i z uwzględnieniem przewidzianych w tym przepisie wyjątków fundacje zakładane przez kościelne osoby prawne zostały poddane ogólnie obowiązującym przepisom o fundacjach.

W trybie rejestracji sądowej uzyskują osobowość prawną również tzw. organizacje katolickie (tj. organizacje założone z inicjatywy wiernych i za aprobatą władzy kościelnej, która zatwierdziła im kapelana lub asystenta kościelnego, a których celem jest w szczególności działalność społeczno-kulturalna, oświatowo-wychowawcza i charytatywno-opiekuńcza). Taki sposób nabycia osobowości prawnej przewiduje bowiem ustawa – Prawo o stowarzyszeniach, do której w tym względzie wyraźnie odsyła art. 35 ust. 1-2 ustawy z 17 maja 1989 r.

Zgodnie z art. 72 ustawy z 1989 r. dowodem posiadania osobowości prawnej przez istniejące, w dniu wejścia w życie ustawy, kościelne osoby prawne było ich wymienienie w: 1) ostatnim wydanym drukiem przez diecezję lub archidiecezję przed wejściem w życie ustawy wykazie jednostek kościelnych i duchowieństwa (schematyzmie diecezjalnym, 2) ankiecie statystycznej zakonu lub prowincji zakonnej, złożonej Urzędowi ds. Wyznań według stanu z dnia 31 grudnia 1988 r., 3) decyzjach o niezgłoszeniu zastrzeżeń przeciwko utworzeniu parafii, wydanych na podstawie art. 1 i 2 dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych. W przypadkach gdy osoba prawna nie była wykazana we wspomnianych dokumentach, władza kościelna winna była nadesłać, w terminie sześciu miesięcy od dnia wejścia w życie ustawy, ich wykaz właściwym organom administracji państwowej. Analizując znaczenie art. 72 ustawy z 1989 r. warto odnotować stanowisko SN wyrażone w uzasadnieniu postanowienia z 10 lipca 2009 r., sygn. akt II CSK 69/09 (OSP 2011/4/45), że „celem art. 72 nie było przyznawanie kościelnym osobom prawnym osobowości prawnej prawa polskiego, a jedynie uporządkowanie stanu prawnego. Można powiedzieć, że ustawodawca poprzez art. 72 uznał osobowość prawną instytucji kościelnych, które wcześniej uzyskały taką osobowość na podstawie prawa kanonicznego”.

Natomiast już po wejściu w życie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP aż do dnia wejścia w życie Konkordatu z 28 lipca 1993 r. kościelne jednostki organizacyjne, o których mowa w art. 7 i 8 oraz art. 9 ust. 1 pkt 7 rzeczonoego aktu, naby-

⁸ *Polskie prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2012, s. 639-651.

wały osobowość prawną z chwilą powiadomienia właściwego organu administracji państwowej o ich utworzeniu przez władzę kościelną.

Stan prawny uległ istotnej zmianie wiosną 1998 r. po wejściu w życie Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego 28 lipca 1993 r. Traktat uznaje osobowość prawną Kościoła katolickiego jako całości i oraz jego instytucji terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość zgodnie z prawem kanonicznym (art. 4 ust. 1-2). Traktat nie wskazuje wprost organu uprawnionego do reprezentacji Kościoła jako całości. Należy w związku z tym odwołać się do Kodeksu Prawa Kanonicznego i uznać, że tym organem jest Stolica Apostolska. Jej pełnomocnym przedstawicielem w Polsce jest nuncjusz. Trzeba jednak podkreślić, że – wobec ratyfikacji Konkordatu – ustawowy katalog osób prawnych wymieniony w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego musi być uznany jedynie za przykładowy. Oprócz jednostek organizacyjnych wymienionych w cytowanej wyżej ustawie możliwe jest – zgodnie z prawem kanonicznym – tworzenie również innych podmiotów o charakterze terytorialnym lub personalnym, posiadających osobowość prawną na gruncie prawa kanonicznego. W związku z postanowieniem Konkordatu, zgodnie z którym „Rzeczpospolita Polska uznaje (...) osobowość prawną wszystkich instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość na podstawie przepisów prawa kanonicznego” (art. 4 ust. 2 Konkordatu), nie można im odmówić możliwości nabycia osobowości cywilnoprawnej.

Jednostkami organizacyjnymi Kościoła katolickiego niewymienionymi w ramach kategorii osób prawnych w ustawie z 17 maja 1989 r., które nabyły osobowość prawną na podstawie art. 4 ust. 2 Konkordatu, są: Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Kontemplacyjnych, opactwa terytorialne, prałatury personalne i prałatury terytorialne.

Należy podkreślić, że Kościół katolicki oraz jego jednostki organizacyjne w prawie polskim posiadają tylko osobowość cywilnoprawną. Żaden przepis prawa nie przyznaje tym podmiotom osobowości prawa publicznego, z którą wiąże się uprawnienie do stosowania władztwa administracyjnego. Stanowisko powyższe znalazło potwierdzenie w uchwale SN z 19 grudnia 1959 r., w której stwierdzono, że jednostki organizacyjne związków wyznaniowych działające na obszarze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie mogą być uważane w stosunku do niemieckich i gdańskich osób prawa publicznego za odpowiednie osoby prawne w rozumieniu art. 2 ust. 4 dekretu z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich (Dz.U. Nr 13, poz. 87). Stolica Apostolska jako organ kierowniczy Kościoła ma natomiast przymiot osobowości prawnomiędzynarodowej.

Kwestia sukcesji prawnej parafii po takich jednostkach organizacyjnych, jak: beneficja, katolickie gminy kościelne, kościoły

Należy podkreślić, że ustawodawca nie uregulował kwestii następstwa prawnego parafii Kościoła katolickiego po takich jednostkach organizacyjnych, jak: beneficja, kato-

lickie gminy kościelne czy kościoły. W szczególności przepisów przejściowych tego typu nie zawiera ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP ani Konkordat z 28 lipca 1993 r.

Sprawę sukcesji prawnej po katolickich gminach kościelnych na terenie byłego zaboru pruskiego częściowo rozstrzygnęło w okresie międzywojennym orzecznictwo SN. W orzeczeniu z 31 października 1930 r., sygn. akt III 2C 231/30 Sąd Najwyższy skonstatował, że „mając na uwadze właściwy cel konkordatu idący w kierunku zaprowadzenia od razu i w całej pełni zarządu według norm prawa kanonicznego, dojść trzeba do wniosku, że z chwilą wejścia jego w życie przestały w ustroju majątku kościelnego istnieć gminy kościelne, jako odrębne jednostki a zwłaszcza jako osoby prawne, i że ich miejsce zajęły właściwe osoby prawa kanonicznego, stając się dzierzycielami tych części majątku gmin kościelnych, które przypadają im według prawa kanonicznego. Podział ten nie będzie narażać żadnych trudności, skoro w majątku gmin kościelnych odróżniano zawsze masy majątkowe odpowiadające zawsze podziałowi na osoby prawne według prawa kanonicznego”⁹. Następami prawnymi katolickich gmin kościelnych z terenu byłego zaboru pruskiego nie były jednak parafie, ponieważ tym jednostkom ówczesne prawo kanoniczne nie przyznawało osobowości prawnej. Jeszcze w 1945 r. odpowiednie władze kościelne diecezji chełmińskiej i gdańskiej zalecały rządcom kościołów dokonanie sprostowań we właściwych księgach gruntowych, polegających na wpisaniu jako właścicieli odpowiednich nieruchomości: Kościoła katolickiego bądź beneficjum proboszczowskiego w miejsce dotychczasowych katolickich gmin kościelnych. Te ostatnie zdaniem władz kościelnych przestały istnieć 10 lutego 1925 r.¹⁰

Również nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., statuuje osobowość prawną parafii, nie likwiduje beneficjów, w szczególności beneficjów proboszczowskich. Nie przewiduje on „automatycznej” sukcesji prawnej odpowiednich kościelnych osób prawnych po właściwych beneficjach. Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje stopniową likwidację beneficjów. Do chwili obecnej większość beneficjów została zlikwidowana, a ich majątek odpowiednio rozdysponowany, ewentualnie przejęty na podstawie ogólnej reguły prawa kanonicznego przez kościelne osoby prawne bezpośrednio wyższe¹¹.

Należy podkreślić, że ogólnego następstwa prawnego danej kościelnej osoby prawnej po innej kościelnej osobie prawnej nie można domniemywać. Powinno być ono wyraźnie przewidziane przez ustawodawcę. Takie stanowisko wynika wyraźnie z art. 59 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP, który stanowi, iż w razie zniesienia kościelnej osoby prawnej, jej majątek przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną, a jeżeli taka osoba nie istnieje lub nie działa w Polsce, majątek ten przechodzi na Konferencję Episkopatu Polski lub Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych. Zgodnie z prawem kanonicznym parafie nie są i nie były nadrzędnymi kościelnymi osobami pra-

⁹ „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, lipiec 1931, s. 136.

¹⁰ Zob. Okólnik I. W sprawie własności majątku kościelnego, „Orełownik Diecezji Chełmińskiej i Gdańskiej”, 1945, nr 1, wrzesień, s. 24-25.

¹¹ Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011, s. 944-945.

wnymi wobec katolickich gmin kościelnych, kościołów parafialnych czy beneficjów (np. proboszczowskich). Za takie nadrzędne osoby prawne należałoby uznać diecezje.

Konkluzja

Podsumowując dotychczasowe ustalenia i wnioski, należy skonstatować, że parafie Kościoła katolickiego na podstawie art. 61 ust. 1 pkt 2 i 7 w związku z art. 63 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP nie mogą domagać się przywrócenia własności określonych kategorii nieruchomości odebranych Kościołowi w okresie Polski Ludowej aż do 18 kwietnia 1963 r., ponieważ w omawianym okresie nie posiadały one osobowości prawnej zarówno w świetle prawa kościelnego, jak i prawa polskiego. Nie były zatem właścicielami opisanego majątku. Ponadto żaden przepis prawa polskiego oraz prawa kanonicznego nie przewiduje ogólnego następstwa prawnego parafii Kościoła katolickiego po takich podmiotach, jak katolickie gminy kościelne, kościoły parafialne, beneficja parafialne itp.

Spis treści

<i>Sławomir Jędraszek</i> – Religijne znaczenie sztuki koroplastów na przykładzie zabytków pochodzących z Egiptu okresu grecko-rzymskiego	3
<i>Jarosław Moskałyk</i> – Problem herezji w prawosławnej myśli religijnej	23
<i>Stanisław Musiał</i> – Historyczne aspekty obecności muzułmanów we Francji 1900-1974	37
<i>Marek Delong</i> – Katolicyzm społeczny księdza Antoniego Szymańskiego	51
<i>Katarzyna Krempłewska</i> – Tragiczność a duch w ujęciu Santayany	63
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Jan Paweł II wobec kwestii ochrony życia ludzkiego. Analiza dwóch ważnych problemów	77
<i>Krzysztof Bochenek</i> – Jana Pawła II rozumienie demokracji (pomiędzy akceptacją a krytyką) ..	89
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Badanie religijności w odniesieniu do metod jakościowych	99
<i>Marcin Wnuk</i> – Religijność a duchowość – podobieństwa i różnice.	109
<i>Andrzej Kasperek</i> – Antykonsumpcjonistyczna duchowość w czasach kryzysu, czyli Leo Babauty pochwała minimalizmu	119
<i>Sara Filipiak</i> – Psychologiczne i społeczne uwarunkowania przestępczości nieletnich.....	137
<i>Anna Królikowska</i> – Obraz religijny – stałość i zmienność znaczeń.....	147
<i>Józef Baniak</i> – Wizerunek kapłana w wyobrażeniach młodzieży polskiej. Socjologiczna analiza na podstawie badań z lat 1983-2008	161
<i>Rafał Boguszewski</i> – Kim są polscy niewierzący?.....	185
<i>Ewa Miszczak</i> – Praktyki religijne młodzieży maturalnej województwa lubelskiego w świetle badań empirycznych.....	199

KOMUNIKAT

<i>Paweł Borecki</i> – Podmiotowość prawna jednostek Kościoła katolickiego po 1945 r.	217
--	-----

Contents

<i>Sławomir Jędraszek</i> – The religious significance of terracottas based on the example of objects coming from Graeco-Roman Egypt	3
<i>Jarosław Moskałyk</i> – Problem of heresy in the orthodox religious thought	23
<i>Stanisław Musiał</i> – Historical aspects of the presence of Muslims in France in the years 1900-1974	37
<i>Marek Delong</i> – Social Catholicism of the priest Antoni Szymański	51
<i>Katarzyna Krempłewska</i> – The tragic and the spirit in the perspective of Santayana	63
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Pope John Paul II on the question of protection of human life. An analysis of two important problems	77
<i>Krzysztof Bochenek</i> – Pope John Paul's II understanding of democracy	89
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Religiosity research with reference to qualitative methods	99
<i>Marcin Wnuk</i> – Religiosity and spirituality – similarities and differences	109
<i>Andrzej Kasperek</i> – Anti-consumerist spirituality in the time of crisis or Leo Babauta's praise of minimalism	119
<i>Sara Filipiak</i> – Psychological and social conditioning of criminality of minors	137
<i>Anna Królikowska</i> – Religious picture: the permanence and changes of meanings	147
<i>Józef Baniak</i> – The image of the priest in the imagination of the Polish youth. Sociological analysis on the basis of research made in the years 1983-2008	161
<i>Rafał Boguszewski</i> – Who are Polish non-believers	185
<i>Ewa Miszczak</i> – Religious practices of the high school graduates in Lublin voivodship in the empirical research	199

BULLETIN

<i>Paweł Borecki</i> – Legal subjectivity of the units of the Catholic Church after 1945	217
--	-----

